

ALEX FABIANO CORREIA JARDIM

**COMO SAIR DA ILHA DA MINHA CONSCIÊNCIA:
Gilles Deleuze e uma crítica à subjetividade
transcendental em Edmund Husserl**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Metodologia da Ciência da UFSCar/SP – para fins de obtenção do título de Doutor em Filosofia sob orientação do Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Júnior e Profa. Dra. Silene Torres Marques.

São Carlos, 2007.

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

J37cs

Jardim, Alex Fabiano Correia.

Como sair da ilha da minha consciência : Gilles Deleuze e uma crítica à subjetividade transcendental em Edmund Husserl / Alex Fabiano Correia Jardim. -- São Carlos : UFSCar, 2007.

208 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2007.

1. Filosofia contemporânea. 2. Fenomenologia. 3. Plano de imanência. 4. Subjetividade transcendental. 5. Gênese ativa e gênese passiva. 6. Dissolução da forma-eu. I. Título.

CDD: 190 (20^a)

BANCA EXAMINADORA:

Profa.Dra. Silene Torres Marques _____

Profa.Dra.Débora Cristina M. Pinto _____

Prof.Dr.Luiz Benedicto L. Orlandi _____

Prof.Dr.Eladio Constantino P. Craia _____

Prof.Dr.Hélio Rebello C. Junior _____

“Ao escrevermos, como evitar que escrevamos sobre aquilo que não sabemos ou que sabemos mal? É necessariamente neste ponto que imaginamos ter algo a dizer. Só escrevemos na extremidade de nosso próprio saber, nesta ponta extrema que separa nosso saber e nossa ignorância e que transforma um no outro. É só deste modo que somos determinados a escrever. Suprir a ignorância é transferir a escrita para depois ou, antes, torná-la impossível. Talvez tenhamos aí, entre a escrita e a ignorância, uma relação ainda mais ameaçadora que a relação geralmente apontada entre a escrita e a morte, entre a escrita e o silêncio. Falamos, pois, de ciência, mas de uma maneira que, infelizmente, sentimos não ser científica”.

Gilles Deleuze

AGRADECIMENTOS

Agradeço à FAPEMIG – Fundação de Apoio a Pesquisa no Estado de Minas Gerais pela ajuda financeira durante desenvolvimento da Tese;

À Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTES – pela confiança, onde estudei e hoje sou Professor, em especial ao Departamento de Filosofia da Universidade que permitiu a minha liberação;

À Pro-Reitoria de Pesquisa, na pessoa do Prof. Mario Mello pelo constante esforço durante a sua gestão na qualificação dos docentes da Universidade; Fui contemplado com esse esforço;

Agradeço à Professora Silene Marques pelo acolhimento do meu trabalho e pelo carinho e preocupação que demonstrou ao receber a tarefa de me ajudar chegar ao final da minha jornada;

Agradeço à Professora Anete Abramowicz pelo apoio desde os tempos de mestrado. Tenho respeito e carinho por ela.

Ao Departamento de Filosofia da UFSCar, aos Professores e Secretaria, por sempre se mostrarem dispostos a ajudar sempre que solicitados; Em especial, à Dona Rose que com palavras de carinho e incentivo, amenizava o cansaço das minhas longas viagens entre Minas e São Carlos;

Aos meus amigos, “Cavaleiros do Apocalipse”, Ildenilson e Péricles, pelas longas conversações filosóficas e pelas aulas em que elas se transformavam para mim;

Agradeço aos formandos de Filosofia da Unimontes do ano de 2005, pela paciência enquanto eu ficava me dividindo entre viagens, disciplinas no doutorado e ministrando curso para eles;

A outros tantos amigos que sempre estiveram comigo, ora discutindo a temática do meu trabalho, ora em diálogos amenos, e não menos prazerosos, afinal, eram movidos por muito bom humor: Warley, Alessandro, Lea, Zezinho, Luciano, Claudinei, Rogério e outros. Ao Alessandro e a Léa um agradecimento especial pela amizade e gentileza que sempre demonstraram comigo e ao Warley, pela

companhia sempre presente e divertida “via net” enquanto estive em Paris; sem humor a vida seria inviável;

A *Zilma*, amiga que durante minha estadia em Paris, cuidou da minha casa com muito carinho.

Obrigado pela companhia e solidariedade dos amigos: Aparecida, Jean Claude, Milton e Émilie; amizades que conquistei em Paris.

A *Sônia Russo*, por ter me recebido em sua casa durante as disciplinas do doutorado e por ter me socorrido no momento em que precisei de livros importantes para a escrita da tese. A estadia era sempre marcada por muita diversão até altas horas da madrugada;

Ao Professor François Zourabichvilli, que inicialmente me receberia em Paris. Minhas homenagens póstumas;

Ao Professor *David Lapoujade* que gentilmente me recebeu para co-orientação na Sorbonne, em substituição ao Professor Zourabichvilli. Com ele, tive o privilégio de chegar um pouco mais perto do Deleuze através de um excelente curso que ele ministrou na Universidade de Paris I em 2006;

Ao Professor *Renaud Barbaras*, pelo carinho e por ter permitido minha participação como aluno de seu curso na Sorbonne sobre Fenomenologia;

À Professora *Edelzuita*, pela tradução para o francês do texto que entreguei ao co-diretor de tese em Paris e pela correção do texto em português. Agradeço-a por me encorajar a todo instante e alimentar o meu sonho de um dia ir morar em Paris: pois é, não é que o menino levou o cheiro do sertão para a Europa?

À Coordenadora da Biblioteca do ISI – Instituto Santo Inacio de Loyola, em Belo Horizonte, Senhora *Zita*, por ter permitido a realização de pesquisas bibliograficas importantes para minha pesquisa;

À *Maraiza Labanca*, pela gentileza ao tirar copias para mim de textos sobre Husserl na Biblioteca da UFMG sempre que era preciso, e por ter lido o meu trabalho, feito as correções na escrita para a qualificação. Aos seus pais (e meus tios) *Antônio e Lucia*; foi no sitio da familia que comecei a escrever as primeiras linhas desse trabalho;

Agradeço à minha família (*pais e irmão*). Faço menção especial à *minha mãe*, figura impar em minha vida, que possui a qualidade de dizer tudo no silêncio e no olhar. A ela que sempre sofre com as minhas idas e vindas... Querida, guarde as lágrimas para amanhã, o mundo é pequeno demais para o tamanho das minhas pernas. Um dia sossego....

Agradeço a minha companheira Claudia. Ela é há muito tempo para mim o “pouco do possível”. Com certeza, sem ela eu já teria sucumbido. A você, minha linda mulher, agradecimentos infinitos...

E por fim (e nunca é o fim), agradeço a todos aqueles que dividiram comigo num gole de cachaça do sertão do Norte das Minas Gerais a experiência de ler um autor como Gilles Deleuze e os constantes desafios que o seu pensamento exige... Termino essa tese extenuado. Menos pelo que está escrito, muito mais pelo que foi lido, vivido, pensado e sentido.

Dedico e Agradeço este trabalho ao Professor Bento Prado de Almeida Ferraz Junior, filósofo poeta e contador de histórias, de quem tive a felicidade de ser orientando. Caro Professor Bento, você é o exemplo mais transparente possível daquilo que Espinosa chamou de beatitude.

Ave Bento!

RESUMO

JARDIM, Alex Fabiano Correia. **Como sair da ilha da minha consciência: Gilles Deleuze e uma crítica à subjetividade transcendental em Edmund Husserl.** Universidade Federal de São Carlos. Orientador: Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Junior. Profa. Dra. Silene Torres Marques (Tese de Doutorado).

Palavras-chaves: subjetividade transcendental, fenomenologia, plano de imanência, hecceidade, pré-individualidade, dissolução da forma-eu, novas formas de vida, gênese ativa e gênese passiva.

O trabalho tem como temática apresentar uma crítica à fenomenologia de Edmund Husserl através do pensamento de Gilles Deleuze. Todo percurso filosófico desses dois autores foi bastante distinto, pois cada um, à sua maneira, tratou da problemática do sujeito de maneira diferenciada, ambos tendo o problema da gênese (ora ativa, ora passiva) como campo conceitual problemático para o estabelecimento de uma “imagem do pensamento”. Uma série de conversações possibilitou o desenvolvimento do tema, como por exemplo, a importância da filosofia de Gilbert Simondon para Deleuze constituir sua crítica em relação à noção de campo transcendental ou filosofia do sujeito, temas preciosos para a fenomenologia. Simondon apresenta uma filosofia “dos modos de individuação” em lugar de qualquer idéia de princípio originário (ou síntese subjetiva). Daí, o pleno interesse de Gilles Deleuze pela obra de Simondon como uma “travessia” do conceito de subjetividade ao conceito de hecceidade. Por fim, a pesquisa se debruçará sobre a obra de Michel Tournier, “Sexta-feira ou os limbos do Pacífico” e da importância deste texto para apresentarmos o personagem “*Robinson*” de Tournier como exemplo claro de duas perspectivas: a fenomenológica – husserliana – onde há todo o processo de constituição de doação de sentido à Ilha de Speranza via uma consciência originária, e a anti-fenomenológica – deleuzeana – a partir da dissolução da forma-eu como síntese unificadora do sentido e do estabelecimento da Ilha de Speranza como campo de imanência puro, absoluto e assubjetivo.

RESUMÉ

JARDIM, Alex Fabiano Correia. **Comment sortir de l'île de ma conscience: Gilles Deleuze et une critique à la subjectivité transcendantale chez Edmund Husserl.** Université Federal de São Carlos. Directeur de thèse: Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Junior. Prof.Dra. Silene torres Marques (Thèse du Doctorat).

Mots-Clés: Subjectivité transcendantale, phénoménologie, plan d'immanence, hecceité, pré-individualité, dissolution de la forme-je, nouvelles formes de vie, genèse active et genèse passive.

Le travail a comme thème la présentation d'une critique à la phénoménologie d'Edmund Husserl, à travers la pensée de Gilles Deleuze. Tout le parcours philosophique de ces deux auteurs a été remarquable, étant donné le fait que chacun à sa propre manière, a parlé de la problématique du sujet de façon différente, tous les deux possédant le problème de la genèse (tantôt active, tantôt passive) comme champ conceptuel pour l'établissement d'une « image de la pensée ». Une série de conversations a possibilité le développement du thème, par exemple, l'importance de la philosophie de Gilbert Simondon, pour que Deleuze structure sa critique par rapport à la notion de champ transcendantal ou une philosophie du sujet, des propos précieux pour la phénoménologie. Simondon présente une philosophie « des moyens d'individuation » au lieu de n'importe quelle idée de principe originaire (ou synthèse subjective). Donc, le complet intérêt de Gilles Deleuze vis-à-vis l'œuvre de Simondon, en tant que « traversée » du concept de subjectivité au concept d'hecceité. Clôturant, la recherche se penchera sur l'œuvre de Michel Tournier : « Vendredi ou les limbes du Pacifique », et sur l'importance de ce texte pour qu'on puisse présenter le personnage « Robinson » de Tournier comme exemple net de deux perspectives : la phénoménologique – husserlienne – où il y a un procès constitutif de donation de sens à l'île de Speranza, voie conscience originaire, et la contre-phénoménologique – deleuzienne – à partir de la dissolution de la forme-je comme synthèse unificatrice du sens, et de l'établissement de l'île de Speranza comme champ d'immanence pur, absolu et non-subjectif.

SUMÁRIO

RESUMO.....	VIII
RESUMÉ.....	IX
INTRODUÇÃO.....	01
1º CAPÍTULO: Gilles Deleuze e a maquinaria husserliana.....	07
2º CAPÍTULO Da natureza do sujeito enquanto travessia ou a tríade conversação: Deleuze, Simondon e Husserl.....	72
3º CAPÍTULO Fenomenologia e anti-fenomenologia na obra <i>Sexta-feira ou os limbos do pacífico</i> : ou de como é possível pensar Tournier à luz de Gilles Deleuze para uma crítica à Husserl.....	109
4º CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	186
5º BIBLIOGRAFIA.....	200

INTRODUÇÃO

No decorrer de seus textos, Gilles Deleuze demonstrou simpatia por vários filósofos, mas será numa espécie de “brecha” que pesquisaremos sua obra. Diante de tantos autores que perpassam os escritos de Deleuze, teremos em Husserl (1859-1938) um tipo de “fantasma”. Citado raras vezes em *Diferença e Repetição* (1968), Husserl ocupará um papel de destaque nas discussões desenvolvidas por Deleuze principalmente a partir de 1969 em sua obra *Lógica do Sentido* (essa obra é considerada por muitos como um tipo de revisão de várias teses desenvolvidas em *Diferença e Repetição*, o que justifica ainda mais a atenção que daremos a Husserl). É a partir da leitura de *Lógica do Sentido* que retomamos os textos de *Diferença e Repetição* e descobrimos que, mesmo não sendo citados com frequência, há uma “abertura” para pensarmos, os problemas discutidos por Husserl, (por exemplo, a idéia do que é a filosofia, o pensamento e a crença na idéia de um indivíduo constituinte do mundo). É importante salientar que são poucos aqueles que se propõem a realizar uma “conversação mais sistemática” entre Deleuze e Husserl¹. Talvez aqui resida a originalidade e contribuição da pesquisa. Insistimos em acreditar que um pouco de loucura sempre faz bem a uma tese ou a um trabalho de pesquisa². Para, de

¹ Ressaltamos aqui que foi escrito na França um texto do Alain Beaulieu e publicado pela editora Vrin intitulado: *Deleuze et la phénoménologie*. Observamos também um texto chamado: *Échos husserliens dans l'oeuvre de G. Deleuze*, escrito por Francisco José Martinez e publicado pela Vrin (1988) sob a coordenação de Pierre Verstraeten et Isabelle Stengers numa coletânea de textos que trata do pensamento de Gilles Deleuze.

² Indicamos a Introdução do texto de Roberto Machado chamado A geografia do pensamento, In. Deleuze e a Filosofia, Rio de Janeiro: Graal, p.1, 1990. Neste texto, o autor indica o território percorrido por Deleuze. Husserl em nenhum momento é citado por MACHADO como um autor que mantém uma proximidade com Deleuze. “O pensamento de Gilles Deleuze sempre se exerceu em relação a domínios ou objetos heterogêneos, tomando em consideração não apenas a filosofia de diferentes épocas, mas também as ciências, as artes, a literatura. Alguns de seus estudos são

alguma forma, tentar justificar a escolha dessa dramaturgia teórica (tendo Deleuze e Husserl como protagonistas), a Introdução de *O que é a Filosofia* (1992) nos serviria de suporte. Precisaríamos não só de um campo próprio, mas, de personagens conceituais que, necessariamente, não seriam “nossos amigos”. Se essas são as condições de possibilidade do pensar, por que não poderíamos dizer o mesmo dos “nossos rivais”? Daqueles que incitam o jogo da disputa? Essa tensão entre a admiração e a desconfiança é que marcará a presença de Husserl na obra de Deleuze. Nessa direção, Husserl é considerado por Deleuze como um criador de conceito e, se criar conceitos “é o objeto da filosofia³”, então não há motivos para pensá-los de outra maneira que não amigos, amantes, pretendentes e rivais. Se Deleuze não unifica o seu pensamento com o de Husserl, busca os desvios necessários de uma geografia conceitual que mais lhe convêm, isso não o torna menos competente, pelo contrário, mostra o mérito de seu pensamento e sua artilosa qualidade por afastar-se de uma hermenêutica e aproximar-se de uma experimentação. Se Husserl é instituído num jogo ambíguo de amizade e rivalidade, isso apenas ressalva a potência de um pensamento como o de Gilles Deleuze. E a rivalidade husserliana não adentra no mero jogo de palavras insolentes ou mal-criadas. Tanto Husserl, quanto Deleuze têm a Filosofia como o território de que são ardorosos defensores. A rivalidade é construtiva e, para

monografias de filósofos: Lucrecio, Leibniz, Espinosa, Hume, Kant, Nietzsche, Bergson, Foucault... Outros dizem respeito a saberes não tecnicamente ou não explicitamente filosóficos: são os estudos sobre Proust, Sacher Masoch, Zola, Kafka, Michel Tournier, Carmelo Bene, Francis Bacon, mas também sobre o cinema. Um terceiro tipo, finalmente, tematiza um problema ou uma questão a partir da produção filosófica, literária, artística e até mesmo científica: matemática, física, biologia, lingüística, psicanálise, antropologia... Podem aí ser situados *Différence et répétition*, *Logique du sens*, *l’anti-Oedipe*, *Mille plateaux (...)*”. O mesmo podemos dizer de outra obra: *Deleuze et l’histoire de la philosophie*, de Manola Antonioli. **A questão é a seguinte: Por que Edmund Husserl passa a ser tão citado em *Lógica do Sentido*, sabendo-se que Deleuze não dedicou nenhum estudo específico e especial a respeito desse autor? E por que Husserl é comumente desprezado nos textos/comentários sobre a obra de Gilles Deleuze como um dos autores com quem ele dialoga diretamente numa de suas principais obras, como em *Lógica do Sentido*?**

³ DELEUZE, 1992, p. 13

ambos, a Filosofia nunca poderia ser vítima das forças degenerativas do pensamento, sejam elas as ciências naturais e a psicologia do século XIX para Husserl, ou a vergonha de ela ser substituída ou comparada às tolices particulares de uma disciplina da comunicação, da informática ou da mera formação profissional, como salientou Deleuze: desastre absoluto!

Pensar a encruzilhada do pensamento contemporâneo. É aqui precisamente que entrará em cena a pesquisa, ou seja, um diálogo – que nem sempre se mostrará amistoso com a Fenomenologia, talvez pela *“impotência desta filosofia em romper com a forma do senso comum”*, diz Deleuze. Mesmo assim, nada impede que os conceitos traçados, apesar de constituírem diferentes histórias, tenham problemas conectáveis. O que se estabelece entre Husserl e Deleuze é a problemática da constituição do sujeito transcendental e a dissolução, e o silêncio daquilo que foi sendo edificado no decorrer do pensamento moderno: o sujeito e a consciência em favor de sua constituição no interior dos “planos de imanência”, agora, não mais como substância, mas sim, modos de individuação. A modernidade se apresenta como sendo o palco a partir do qual novas questões são afirmadas e novos discursos interrogativos surgem em busca não de uma verdade revelada; mais do que isso, a modernidade marca um período em que se abre a possibilidade para um pensamento racional operante, que traz consigo o espírito científico de um “sujeito” constituinte, engrandecido pela descoberta do cogito, de sua identidade enquanto consciência pensante, de uma interioridade, de um “eu”.

Tal acontecimento privilegia a instauração de uma determinada noção de subjetividade, que marcará decisivamente toda a história do pensamento filosófico: o sujeito enquanto unidade, essência e universalidade. É a

consolidação de noções como interioridade, eu, essência, decorrentes do conceito de subjetividade e que servem para caracterizar, dar forma, identificar o que denominamos de “sujeito”. Mas, é no século XX que assistimos ao que comumente ficou conhecido como “morte do sujeito”; a desfiguração da imagem do sujeito, sob a rubrica de uma crise do “eu”, caindo por terra a definição de um sujeito universal, estável, unificado, totalizado e totalizante, interiorizado e individualizado.

Neste trabalho, propomos um itinerário que terá dois nomes que merecerão maior atenção, como já foi dito, Husserl e Deleuze, isto é, partiremos de um dos últimos pensadores a fazer uma filosofia do sujeito até àquele em que o sujeito e/ou a subjetividade perde a sua forma (essência ou substância necessária) e sua síntese de unificação. Este jogo tenso (justificamos o termo “tenso”, porque são autores que fazem, ora o revigoramento do sujeito, como Husserl, ora proclamam o seu silêncio, como Deleuze), será cortado pelas considerações de Gilbert Simondon⁴ e sua afirmação de uma realidade metaestável que envolve o mundo e suas relações. Explicando melhor, Simondon será utilizado como “fonte” onde Deleuze se inspirará para realizar sua crítica a toda filosofia da consciência. É com Simondon que Deleuze estabelecerá (conforme se verá no segundo capítulo

⁴ Nascido em Saint-Etienne em 2 de outubro de 1924, Gilbert Simondon foi professor de Filosofia no Liceu Descartes de Tour entre 1948 a 1955. Assim como em Filosofia, formou-se também em Física. Em 1955 tornou-se professor assistente na Universidade de Poitiers. Sua tese de doutorado defendida em 1958 tratou de temas como: Individuação e também Dos Objetos Técnicos. Foi posteriormente professor da Faculdade de Letras e Ciências Humanas de Paris entre 1963 e 1969. E professor de Psicologia da Universidade de Paris V entre 1969 e 1984. Coordenava um laboratório de Psicologia Geral no Instituto de Psicologia Henri Piéron. Morreu em 1989. Suas principais obras são: O indivíduo e sua gênese físico-biológica (1964); A individuação psíquica e coletiva (1989). Ambas constituem duas partes de sua tese principal apresentada em 1958. Não podemos nos esquecer sobretudo do texto: Do modo de existência dos objetos técnicos.

deste trabalho) um diálogo necessário e problemático rumo a uma crítica numa filosofia do sujeito, haja vista como a natureza das questões de que trata Simondon “tocam” Deleuze. A crítica desenvolvida por aquele ao sujeito substancial em função da idéia de disparidade, por exemplo.

No *primeiro capítulo*, apresentaremos um pouco a maquinaria husserliana no que se refere à constituição do sujeito transcendental e de como Deleuze se relaciona com tal perspectiva conceitual. Na verdade, o pensamento de Deleuze tenta, de alguma forma, realizar uma desmontagem da maquinaria husserliana e, nessa empreitada, algumas peças/conceitos pensados por Husserl recebem plena aceitação de Deleuze, surpreendendo-nos bastante (basta vermos em algumas séries de *Lógica do Sentido* de que abordaremos no decorrer do trabalho). Neste primeiro capítulo, tentaremos ressaltar a diferença dos autores ao tratar do problema do transcendental, em especial, a obra *Meditações Cartesianas*. Mas algumas vezes recorreremos também às demais obras do autor que direcionarão nossa pesquisa, por exemplo, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures* e *Expérience et Jugement*. E referindo-se a Deleuze, os textos principais serão *Lógica do Sentido*, *Diferença e Repetição*, *O que é a Filosofia?*

No *segundo capítulo* faremos o que chamamos de “travessia”, isto é, as considerações críticas de Simondon a respeito do problema do sujeito em função do conceito de “modos de individuação” ou campo “pré-individual”. A obra que utilizaremos será *“L’individu et sa gênese physico-biologique”*. Trataremos da importância de Simondon no itinerário conceitual deleuzeano e de como a perspectiva simondoniana se contrapõe fortemente ao pensamento de Husserl, via conceitos como transdução, disparidade, hecceidade, pré-individual etc... Na

verdade, o que teremos será uma conversação entre Husserl, Deleuze e Simondon. O assunto que implicará tal diálogo será a subjetividade e a ruptura com esse conceito a partir da idéia de hecceidade, que se mostrará em Simondon como uma violência produzida por um jogo de séries heterogêneas, deformando completamente a idéia de sentido pensada por Husserl enquanto doação de um ego e/ou eu central e idealista. Em lugar de um mundo organizado pelas estruturas da forma e da matéria (forma-eu e forma-mundo), elementos genéticos de uma ordem, depararemos com a individuação ou um pré-individual, algo que antecede o indivíduo, sem a idéia de princípio, fundamento e identidade.

Por fim, no *terceiro e último capítulo* (talvez o mais problemático), acrescentaremos mais um personagem à nossa aventura: Michel Tournier e especificamente sua obra *“Sexta-feira ou os limbos do pacífico”*. Essa obra conta as aventuras de Robinson Crusoé na Ilha de Speranza. Utilizaremos essa obra não por mero acaso. Através dela, indicaremos as transformações ocorridas em Robinson Crusoé, como exemplo claro de uma grande aventura do espírito. Exemplo tácito de uma metamorfose, de uma verdadeira travessia entre a constituição de um eu puro, constituinte e autônomo (neste caso, de um Robinson husserliano / racional e ocidental) à desconstituição completa e total do ego, da forma-homem, isto é, uma “robinsonada” radical. Este será o Robinson deleuzeano. Apresentaremos o Robinson Crusoé de Michel Tournier sob dois olhares diferenciados e diferenciadores: Husserl e Deleuze. Para Deleuze, essa mistura é extremamente importante para se pensar a possibilidade de novas formas de vida a partir da dissolução da estrutura ou forma-eu e dos índices egóicos que compõem a vida

Assim se dará nossa navegação pelas águas do Rio do Aqueronte..

1º CAPÍTULO

Gilles Deleuze e a maquinaria husserliana

“Os tormentos da obscuridade, da dúvida que vacila de um para o outro lado, já bastante os provei. Tenho de chegar a uma íntima firmeza. Sei que se trata de algo grande e imenso; sei que grandes gênios aí fracassaram; e, se quisesse com eles comparar-me, deveria de antemão desesperar...”

Husserl

Husserl exige um solo para o pensamento, que seria como a terra, na medida em que não se move nem está em repouso, como intuição originária. Vimos, todavia, que a Terra não cessa de operar um movimento de desterritorialização in loco, pelo qual ultrapassa todo território: ela é desterritorializante e desterritorializada.

Deleuze

Quando Husserl trata do tema da filosofia do sujeito, ele inicia em sua obra *Filosofia da Aritmética -1891*⁵- um longo percurso em direção à elaboração de um método que propicie verdades claras sobre o mundo, num esforço de analisar as categorias matemáticas. Nessa obra, conclui Husserl que mesmo os conceitos objetivos não podem ser compreendidos sem levar em conta as operações subjetivas através das quais se chega ao ser. Podemos observar que a maneira de Husserl tratar o sujeito é largamente influenciada pela psicologia, mas se trata, todavia, de uma primeira tentativa de investigação que coloca em jogo ao mesmo tempo os elementos objetivos e subjetivos, lógicos e psicológicos⁶. Nessa obra

⁵ Anterior a essa obra, Husserl escrevera sob a orientação do matemático Karl Weierstrass, uma dissertação sobre o cálculo das variações em 1882, mas não publicou. *Filosofia da Aritmética*, considerada a primeira obra filosófica de Husserl surgida após uma orientação dada por Carl Stumpf em 1887.

⁶ Logo na abertura – Prefácio – da *Filosofia da Aritmética*, Husserl afirma o seu propósito: “Depois que a lógica moderna, ao contrário da antiga, concebeu a sua verdadeira tarefa como disciplina

aparece a discussão inicial do método fenomenológico, modificado posteriormente, pouco a pouco, a partir das implicações que o envolvem. Segundo SCHÉRER (1982) *“a história dos anos que Husserl passou em Halle, de 1887 a 1901, é a de uma lenta emancipação. Época de trabalho intenso e difícil, marcada por batalhas teóricas”* até a publicação, em 1891, da Filosofia da Aritmética.

Nas Investigações Lógicas (1900 e 1901), Husserl rompe com a influência do psicologismo que pretendia fundamentar a lógica e a filosofia na psicologia experimental⁷, *“as Investigações Lógicas foram para mim uma obra de ruptura, de irrupção e assim não um fim, mas um começo”*. É nessa obra que Husserl começa a ver a análise subjetiva não mais como um complemento necessário da análise objetiva, mas de que é impossível se chegar a qualquer tipo de certeza necessária e universal sem a idealidade das significações, ou seja, tudo que me aparece enquanto elemento transcendente é tributário de uma consciência original. As regras lógicas que devem dar as diretrizes para o fundamento da verdade, ou seja, do “como” é possível alcançar a objetividade, numa remissão da lógica à unidade da experiência (do Eu): reconduzir a experiência à subjetividade, clarificar do juízo via intuição, investigar a esfera da própria intuição, determinar

prática (como a arte do juízo correto) depois que se esforçou por constituir como um de seus fins essenciais uma metodologia geral das ciências, encontrou inúmeros e urgentes motivos de interrogar-se com particular atenção sobre o caráter dos métodos matemáticos e sobre o caráter lógico de seus conceitos e princípios fundamentais” Logo adiante observa que também a psicologia moderna se interessou por tais questões, particularmente as que dizem respeito à “origem psicológica das representações do espaço, do tempo, do número, do contínuo”, com resultados nada desprezíveis para a metafísica e a lógica. HUSSERL apud BIEMEL, Walter. Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl. In. Cahiers de Royaumont, Philosophie III, Paris, 1959, p. 35

⁷ “O que nas minhas “Investigações Lógicas” se designava como fenomenologia psicológica descritiva concerne à simples esfera das vivências, segundo o seu conteúdo incluso. As vivências são vivências do eu que vive, e nessa medida referem-se empiricamente às objectidades da natureza. Mas, para uma fenomenologia que pretende ser gnoseológica, para uma doutrina da essência do conhecimento (a priori), fica desligada a referência empírica. Surge assim uma fenomenologia transcendental, que foi efectivamente aquela que se expôs em fragmentos, nas “Investigações Lógicas”. (Husserl B.II. Husserliana apud BIEMEL, p.14).

as condições de preenchimento das próprias intuições dos indivíduos. Com isso, Husserl pretende aproximar a noção de sentido ao problema das regras e, numa afirmação bastante corajosa, traçar um novo sentido do subjetivo, como nunca tinha sido pensado antes, levando-o futuramente à idéia de uma solidão da subjetividade transcendental, da consciência pura:

(...) A fenomenologia nasce da certeza de que toda filosofia moderna permaneceu cega em relação ao verdadeiro significado do subjetivo, apesar do rótulo de “filosofias da subjetividade”. Ela nasce da certeza de que esse domínio do “subjetivo” é inédito o suficiente para não ter sido vislumbrado por ninguém. A vida subjetiva em sua essência própria – dirá Husserl – nunca foi estudada. O subjetivo nunca foi investigado, apreendido ou concebido. E Descartes não foi o único a ser cego em relação a ele. Locke e seus sucessores também não o vislumbraram. Nem mesmo a filosofia Kantiana o entreviu, apesar de seu projeto de retornar “às condições de possibilidade subjetivas do mundo experimentável e cognoscível”. Nenhuma filosofia jamais tomou como tema o “reino do subjetivo” e, por isso, nenhuma delas verdadeiramente o descobriu, mesmo que ele opere em toda experiência, em todo o pensamento e em toda vida (HUSSERL apud MOURA: 2001, p.214).

Entre 1906 e 1908, Husserl ministra um curso de Filosofia em Göttingen cujo título do curso era *A Idéia de Fenomenologia*, publicado, postumamente, em 1950. Segundo Walter Biemel, este curso proporcionou à obra de Husserl o que ficou conhecido como “virada idealista”, corrigindo a impressão de que somente nas *Idéias para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica* Husserl se dirigiu ao idealismo⁸. Para muitos, esta virada correspondeu a uma queda na especulação e uma ferida nos princípios anteriores, ou seja, “as regras

⁸ Segundo Walter Biemel, o texto “A idéia de Fenomenologia” corresponde a *Cinco Lições* pronunciadas por Husserl em Gotinga, de 26 de abril a 2 de maio de 1907. Elas indicam inequivocamente quando procuramos entender em que momento da evolução espiritual de Husserl elas surgiram, que viragem no seu pensamento representam. Nas Cinco Lições, Husserl expressou pela primeira vez em público estas idéias, que haviam de determinar todo o seu pensamento ulterior. Nelas oferece uma clara exposição tanto da redução fenomenológica como da idéia fundamental da constituição dos objetos na consciência.

lógicas deveriam nortear o fundamento da verdade”. Mas torna-se urgente ressaltar que, para Husserl, além das questões que envolvem a epistemologia, o problema ontológico se interpõe na chamada virada idealista. Qual é o olhar que poderia fazer o “aparecer verdadeiramente aparecer?” E esse “aparecimento” significa: aparecer a quem?

Considerada por muitos sua obra mais importante, *Idéias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* (1913 – resultado da “virada idealista”), é a primeira tentativa para realizar uma fenomenologia universal. Nessa obra ele sistematiza o conceito de redução via epoché (suspensão do juízo do mundo - colocar o mundo entre parênteses) e apresenta o problema da intencionalidade como elemento de justificação última de toda objetividade. A epoké é justamente o *signo* dessa radicalidade husserliana. Ela, (epoké), interroga a tese da existência do mundo, convertendo o problema que Husserl apresenta como sendo a “tese do sentido do mundo”. A subjetividade transcendental (metodologicamente desvelada após a epoké), é anterior à tese da existência do mundo. Segundo Husserl, com a epoké, muda-se o que entendemos por “presença do mundo”. Mundo agora será entendido enquanto “fenômeno do mundo”. Com isso, Husserl coloca em evidência o “fenômeno do mundo” à subjetividade transcendental. “Esse” sujeito que faz o “mundo aparecer” é o sujeito intencional. O “aparecer” do sujeito como relação ideal para o “aparecimento” do mundo.

Em 1929, Husserl, já aposentado e substituído por Heidegger, seu discípulo, proferiu em Paris duas conferências que se transformaram numa de suas mais conhecidas obras: *Meditações Cartesianas*, publicada em francês em 1931 e que só após a morte do autor foi publicada em alemão (após 1950).

Quando Husserl afirma em sua Fenomenologia que *consciência é sempre consciência de algo*, ele monta um esquematismo entre consciência e objeto. Quando eu afirmo que minha consciência é consciência de algo, há nela uma intencionalidade, um dinamismo, uma direção. A partir de minha intencionalidade eu chego à idéia de fenômeno, isto é, àquilo que se apresenta à minha consciência, num tipo de existência ideal do conteúdo de meu juízo. Nesse “movimento”, é importante ressaltar que diferentemente do período anterior – dominado pelo estabelecimento de uma lógica pura –, a pretensão agora é se buscar uma “*gênese ideal*”, obrigando-nos a dirigir toda a atenção para a criação de um método de análise da idealidade. A fenomenologia, então, pode ser considerada como “ciência do ideal”. Uma ciência que estuda e pesquisa os fundamentos de uma lógica e de uma filosofia transcendental⁹.

E o problema da *gênese* se insere como um campo problemático que nunca abandonará Husserl. Podemos observar um primeiro momento da *gênese*, quando ele desenvolve críticas ao psicologismo, apesar de, em seus primeiros trabalhos, a *gênese empírica* estar presente ao tratar da “objetividade das essências”. Torna-se claro, aqui, que o conceito de transcendental ainda estava por vir. É a noção de evidência originária que nos colocaria diante de uma “outra forma de *gênese*” e que seria proveniente de uma operação da subjetividade? Permanecer na dependência de uma *gênese empírica* em nada acrescentaria ao debate filosófico recorrente dos séculos XIX e XX. Daí, o conceito de intencionalidade, antecipado neste momento, para indicar que sua importância no

⁹ “A fenomenologia surge, como método de acesso às essências ideais da consciência, com a pretensão de fundar os alicerces de todo e qualquer conhecimento. A concepção husserliana da lógica pura faz eco, portanto, ao ideal racionalista da *mathesis universalis* ou ciência dos primeiros princípios. Nesse sentido, a fenomenologia aparece como o domínio universal do método que torna efectivo o ideal da lógica pura”. (SANTOS, J. H. 1973:260)

processo de ascensão da consciência originária, impondo um tipo de conversão ao conceito que, até então, era entendido sob o referencial de uma ordem psicológica. A intencionalidade, como aquela que dará ao sujeito o seu dinamismo, jamais poderá ser identificada ou associada numa condição genética empírica – síntese passiva. Tanto assim, que o conceito de redução e sua operação “suspendem” tudo o que diz respeito ao mundo empírico. Teremos então, algo como uma representação vazia. Sustentada evidentemente pela epoké, que abandonaria a tese de uma gênese empírica do mundo. Sabendo-se que o mundo está em constante devir, a epoké nunca é afetada, pois ela trata de uma relação que se passaria de uma outra maneira, ou seja, ela diz de uma imanência da consciência e a “verdadeira aparição” se apresenta enquanto vivido imanente, como se fosse um encontro entre duas instâncias correlativas e necessárias. Só assim, Husserl se afasta das ciências empíricas (ciências naturais e demais ciências do homem), chamadas de dogmáticas, pois estas privilegiam em seu objeto – da ordem do mundo – o topos de produção de sentido, tornando-se, para Husserl, uma espécie de “ciência vaga”.

Sendo assim, fenômeno, no caso de Husserl, não é o objeto de fato, na sua empiricidade. O que interessa a Husserl neste caso, e aqui é surpreendente o seu pensamento, é o transcendental do objeto, como se fosse um elemento irreal, mas que encerra o seu sentido (neste momento observaremos uma profunda admiração de Deleuze pela descoberta husserliana, como ele mesmo expressa em *Lógica do Sentido*¹⁰. É o Noema do objeto, seu sentido objetivo e que diz

¹⁰ Na Terceira Série “Da proposição” de sua obra *Lógica do Sentido*, Deleuze faz uma notável observação (e por que não dizer, polêmica observação) acerca do pensamento de Husserl no que diz respeito à problemática do objeto e do sentido, vinculando-o corajosamente às questões do empirismo transcendental. As observações deleuzianas nos auxiliam na afirmação de sua simpatia, pelo menos, em alguns momentos, pelas questões levantadas por E. Husserl. Leiamos

respeito a seu significado. Tornar o objeto evidente para Husserl é realizar a apreensão imediata do sentido noemático. Nesse caso, não há mistério algum nos estados de coisas, no mundo. Tudo é provido de sentido, de significado. Se a minha consciência é doadora de sentido, tudo o que existe num determinado objeto é possível de ser entendido e explicado, dado que seu sentido “aparece” à minha consciência. Chamaremos a isso de processo de reciprocidade. Nunca se pode afirmar que há na consciência um “grande vazio”, um espaço destinado a ser ocupado. Não há em Husserl a noção de consciência vazia mas, de representação vazia, à qual deve ser preenchida pelos conteúdos do objeto: seus noemas. Assim, teremos a subjetividade transcendental como condição da objetividade. Vejamos o que ele nos diz num dos arquivos da Husserliana, aqui traduzido por Walter Biemel na introdução da obra *A idéia da fenomenologia*:

A fenomenologia transcendental é fenomenologia da consciência constituinte e, portanto, não lhe pertence sequer

com atenção: “(...) *A lógica do sentido é toda inspirada de empirismo, mas, precisamente, não há senão o empirismo que saiba ultrapassar as dimensões experimentais do visível, sem cair nas Idéias e encurralar, invocar, talvez produzir um fantasma no limite extremo de uma experiência alongada, desdobrada. Esta dimensão última chamada por Husserl expressão: se distingue da designação, da manifestação, da demonstração. O sentido é o expresso*”. “(...) Quando Husserl se interroga, por exemplo, sobre o “noema perceptivo” ou o “sentido da percepção”, ele o distingue ao mesmo tempo do objeto físico, do vivido psicológico, das representações mentais e dos conceitos lógicos. Ele o apresenta como um impassível, um incorporal, sem existência física nem mental, que não age nem padece, puro resultado, pura “aparência”: a árvore real (o designado) pode queimar, ser sujeito ou objeto de ação, entrar em misturas; não o noema da árvore. Há muitos noemas ou sentidos para um só e mesmo designado: estrela da noite e estrela da manhã são dois noemas, isto é, duas maneiras pelas quais um mesmo designado se apresenta em expressões. Mas, nestas condições, quando Husserl diz que o noema é o percebido tal como aparece em uma apresentação, o “percebido como tal” ou a aparência, não devemos compreender que se trata de um dado sensível ou de uma qualidade, mas, ao contrário, de uma unidade ideal objetiva como correlato intencional do ato de percepção. Um noema qualquer não é dado em uma percepção (nem em uma lembrança ou em uma imagem), ele tem um estatuto completamente diferente que consiste em não existir fora da proposição que o exprime, proposição perceptiva, imaginativa, de lembrança ou de representação. Do verde como cor sensível ou qualidade, distinguimos o “verdejar” como por noemática ou atributo. A árvore verdeja, não é isto, finalmente, o sentido de cor da árvore e a árvore arborífica, seu sentido global? O noema será outra coisa além de um acontecimento puro, o acontecimento de árvore (embora Husserl assim não fale, por razões terminológicas)? E o que ele chama de aparência, é um efeito de superfície? Entre os noemas de um mesmo objeto ou mesmo de objetos diferentes se elaboram laços complexos análogos aos que a dialética estoica estabelece entre os acontecimentos. Seria a fenomenologia esta ciência rigorosa dos efeitos de superfície? (DELEUZE, p.21-22)”. Indo mais adiante, não seria absurdo afirmarmos que a fenomenologia, salvo seus limites, seria um tipo de “empirismo transcendental”.

um único axioma objectivo (referente a objectos que não são consciência...). O interesse gnoseológico, transcendental, não se dirige ao ser objectivo e ao estabelecimento de verdades para o ser objectivo, nem, por conseguinte, para a ciência objectiva. O elemento objectivo pertence justamente às ciências objectivas, e é afazer delas e exclusivamente delas apenas alcançar o que aqui falta em perfeição à ciência objectiva. O interesse transcendental, o interesse da fenomenologia transcendental dirige-se para consciência enquanto consciência vai somente para os fenômenos, fenômenos em duplo sentido: 1) no sentido da aparência (Erscheinung) em que a objectividade aparece; 2) por outro lado, no sentido da objectidade (Objektivität) tão só considerada enquanto justamente aparece nas aparências e, claro “está, transcendentalmente”, na desconexão de todas as posições empíricas... (Id. Ibidem).

Mas haveria aqui um problema, pois a consciência sendo intencional não poderia simplesmente negar ou descartar o mundo das coisas, dos fatos etc. Como disse Husserl, é necessário que ela seja “preenchida” por um certo elemento, do contrário bastaria a si mesmo, algo que ele descartava. Ora, se não podemos fazer uso do argumento psicológico e nem utilizar o argumento das “idéias em si”, o que nos restaria? A resposta é dada pela “redução transcendental”, em que Husserl simplesmente pretende anular ou neutralizar as ações do mundo e dos estados de coisas na consciência. Todo exercício de construção de seu sistema será a partir de uma lógica de carácter transcendental, uma relação entre o vivido transcendental e os noemas dos objetos, (regiões ontológicas).

Mas o fato de Husserl direcionar suas críticas a uma gênese empírica do pensamento, não indicará que ele abandonará sua tarefa de buscar um “princípio originário”. Essa síntese só é propiciada após o pleno uso da redução transcendental. Com a publicação de “Expérience et Jugement”, em 1919, onde o debate central será discorrer acerca da gênese transcendental, Husserl instante

se deparará com um dos seus maiores desafios, falar do “mundo da vida” – do Lebenswelt e da intersubjetividade transcendental. Tema difícil para alguém que estava proposto a enfatizar a força do cogito. Há em Husserl um “zigue-zague” impressionante que, às vezes, nos confunde. Talvez fosse um exagero falarmos de antinomia, mas encontraremos com um problema que percorre toda a obra de Husserl:

- a constituição de uma analítica do mundo da vida a partir do sujeito transcendental – síntese originária
- e uma gênese empírica do pensamento e do sentido do mundo, que sempre reaparece.

Ou seja, será que Husserl consegue ultrapassar os velhos problemas da filosofia clássica do século XVII? (teoria do conhecimento e metafísica). Como diz Derrida, “le thème de la gênese passive suscitait une grave maladie” (DERRIDA, 1990: 39) . Isto é, falar de redução absoluta seria impossível. Aquilo que diz respeito à “síntese passiva” escapa a qualquer tentativa da fenomenologia husserliana (das ações do ego, de uma consciência). Isso pode ser observado nos últimos escritos de Husserl, na sua tentativa de resguardar a força de uma síntese subjetiva, mas agora, numa perspectiva diferente de suas primeiras obras. Ele procurará então, “mergulhar o ego na história¹¹”, aplicando seu poder de “camada fundamental” de toda atividade transcendental (uma teleologia intencional). Tal problema tem certamente seu esboço em *Idéias I*, em especial o conceito de “totalidade infinita”, como nos mostra Derrida e será encontrado também em “*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendental*”, e no anexo dessa mesma obra intitulado “*La crise de l’humanité*”

¹¹ Segundo Derrida, “a gênese do sentido está sempre a priori convertida em um sentido de gênese que supõe toda uma filosofia da história” (DERRIDA, 1990: 39).

européene et la philosophie". (Esse ultimo texto, resultado de uma conferência dada por Husserl ao Cercle Culturel de Vienne, 7 et 10 mai 1935).

Uma dúvida paira sobre estas afirmações: poderíamos chamar o pensamento de Husserl de filosofia da representação? Se a resposta for positiva, o mundo para Husserl seria meramente uma imagem, um reconhecimento, uma recognição. Dessa maneira, a Filosofia não conseguiria romper com a doxa, com a filosofia do bom senso e do senso comum. Por outro lado, teríamos um tipo de contra-senso, já que a Fenomenologia husserliana se caracteriza originalmente como sendo intencionalidade, consciência de algo, doação de sentido. É possível conciliar a idéia de representação com a idéia de intencionalidade ou de consciência ativa e dinâmica¹²? Para Husserl, o sujeito não é um receptor de objetos via representação. Isso ele chama de experiência ingênua ou atitude natural. Para Husserl tal perspectiva elimina a autonomia do sujeito em relação ao mundo. Separação do mundo, como em Descartes, não significa autonomia¹³.

¹² Segundo SANTOS (1973), a dialética da presença comandará o ideal de rigor e indicará o caminho à análise intencional: o esforço de tornar patente o que é latente, de evidenciar o opaco, confunde-se com o esforço de tornar manifesta a presença da estrutura que comanda o discurso e que é, no entanto tão fugidia. A sombra do discurso torna-se luz, *phainómenon*.

¹³ Numa conferência realizada pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de São Carlos/SP no ano de 2003, o Professor Carlos Alberto Ribeiro de Moura enfatiza uma crítica à idéia de representação que porventura estaria presente no pensamento de Husserl segundo alguns intérpretes. Ele nos diz que: "(...) A pergunta transcendental pela possibilidade do conhecimento vai necessariamente se travestir na questão "psicológica" de se saber como o homem que vive no mundo pode obter e legitimar o conhecimento de um mundo exterior à alma. Se em regime de redução todo objetivo se transforma em subjetivo, isso não significa, que o novo "interesse" pelo subjetivo se traduza em um interesse pela "representação do mundo". Ao contrário, antes de mover-se no círculo da pura "representação do mundo", a atitude transcendental será, para Husserl, exatamente o fim da cisão entre mundo e representação". Para reforçarmos esta idéia, citamos também uma obra do Professor Carlos Alberto R. de Moura intitulada *Crítica da razão na Fenomenologia*, Edusp:1989. No capítulo II nomeado Crítica da Representação, ele diz: "(...) E se a fenomenologia introduz o lema intencional – "toda consciência é consciência de algo" – com um sentido polêmico, esse sentido estará, antes de tudo, na recusa implícita que a intencionalidade traz da assimilação de toda consciência perceptiva a uma consciência de imagem ou de signo, quer dizer, na recusa do conceito clássico de representação. Esse conceito, enquanto explicação da relação entre a subjetividade e a transcendência, pode ser resumido na doutrina segundo a qual "fora" está a coisa, e na consciência uma imagem que a representa (...)" "(...) Desde então, afirmar que toda consciência é consciência de algo é afirmar, que ela não é consciência de uma imagem, mas da própria coisa, e iniciar assim a demolição daquela evidência com a qual se iniciava a Lógica de Port Royal.

Por outro lado, o pensamento de Husserl, talvez, não rompa definitivamente com uma filosofia da representação, visto que a exigência primordial para a elaboração da idéia de representação é a existência de um princípio subjetivo, de um fundamento que dê unidade: estamos falando do Cogito, de uma identidade do Eu que orienta o pensamento (gênese subjetiva ou ativa). E este princípio é presença no pensamento de Husserl, quando ele institui uma consciência transcendental como um tipo de crença em uma síntese unificadora do sujeito ao objeto, levando Deleuze a assinalar para uma interpretação do pensamento de Husserl como àquele que não consegue escapar de uma filosofia do senso comum e da representação, basta observarmos a crítica deleuziana (de alguma maneira, generalizada aqui por nós – ver nota) em especial, no *III capítulo de Diferença e Repetição: A imagem do pensamento*¹⁴. Trataremos sobre o tema logo adiante ao focalizar a crítica deleuziana à fenomenologia. Por enquanto, torna-se necessária a continuidade da exposição de alguns aspectos da temática husserliana.

Segundo Husserl, qual o sentido do mundo exterior fora da dimensão egológica? A existência é uma camada de significação no sentido objetivo total que necessita ser constituída transcendentalmente como qualquer outra camada significativa. Em lugar da idéia de representação, Husserl fala de imanência transcendental: tudo que há é subjetivo como se num extenso plano de horizontes, todo o movimento e dinamismo fossem determinados pelo sujeito¹⁵,

¹⁴ É importante ressaltar que no texto indicado, Deleuze não toca no nome de Husserl. O que pretendemos fazer, num gesto não muito modesto, um pouco irresponsável, é mostrar que as críticas desenvolvidas por Gilles Deleuze ao conceito de representação podem ser dirigidas, segundo nosso entendimento, ao pensamento de Husserl, em especial à idéia de consciência ou de sujeito.

¹⁵No texto de Gaston Berger: *Le Cogito dans la philosophie de Husserl* há uma preocupação em estudar o centro da filosofia de Husserl: a presença do “eu penso”. O reconhecimento da

por uma consciência transcendental. Este é o ponto nevrálgico do pensamento husserliano que nos levará ao problema do sentido e da significação. Ela é o meio idealizador pelo qual se tem acesso à realidade. Salientamos aqui que, quando Husserl fala de significação do objeto, ele não está interessado simplesmente com o objeto em sua empiricidade. Preocupar-se com essa perspectiva é apresentar um conhecimento do tipo “natural” determinado por uma “atitude dogmática”, como ele bem atesta em vários momentos de sua obra e da qual já falamos há pouco.¹⁶

subjetividade transcendental. Berger nos oferece uma valiosa leitura, em especial no *capítulo V L'ego transcendental et sa vie propre*. Vejamos o que nos diz Berger: “Portanto a fenomenologia não se retorna ao mundo. Ela não pretende nos revelar um outro mundo que se bastaria a ele mesmo e donde ela operaria a descrição. A vida do ego ultrapassa o mundo não porque ela lhe é estrangeira, mas porque ela o constitui.” (BERGER, 1941:93).

¹⁶ No capítulo intitulado “Filosofia Naturalista” da sua obra *A Filosofia como ciência do rigor (1911)*, Husserl faz uma crítica mordaz ao que ele denomina de atitude natural ou dogmática. É necessário escrever aqui literalmente o que ele nos diz: “O Naturalismo resulta do descobrimento da Natureza como unidade do Ser no tempo e no espaço, segundo leis exatas naturais. O Naturalismo propala-se na medida da realização progressiva desta idéia em ciências naturais, que constantemente se multiplicam, fundamentando uma superabundância de conhecimentos rigorosos (...) Portanto, passando a tratar em especial do naturalista, este não depara senão com a Natureza, a começar pela natureza física. Tudo que é, ou existe, ele mesmo, físico, ou, apesar de psíquico, é mera variação dependente do físico, na melhor das hipóteses”, fato paralelo, concomitante”, secundário. Tudo que existe, é de natureza psicofísica, inconfundivelmente determinado segundo leis firmes. Para nós, esta concepção não sofre modificação essencial com a dissolução sensualista da natureza física, em cores, sons, pressões, etc., nem tampouco com a do chamado psíquico, em complexos complementares daqueles, ou de outras “sensações”, no sentido do Positivismo (quer se apóie numa interpretação naturalista de Kant, quer na renovação e continuação conseqüente de Hume). O que caracteriza todas as formas de Naturalismo extremo e conseqüente, a começar pelo Materialismo popular até aos mais recentes Monismo sensorial e Energetismo, é por um lado a naturalização da consciência, incluindo todos os dados intencionais e imanentes da consciência, e por outro lado a naturalização das idéias, e de todos os ideais e normas absolutos (...) (HUSSERL:1952, p.09-10)

Em *Idéias diretrizes para uma filosofia pura uma fenomenologia fenomenológica (1913)*, logo na primeira seção, Husserl faz observação acerca da relação entre a experiência e a essência. O conhecimento natural é duramente criticado por ele: “O conhecimento natural começa com a experiência (Erfahrung) e persiste nos limites da experiência. Na atitude teórica que nós chamamos natural, o horizonte que circunscreve toda espécie de estudo é caracterizado no seu conjunto por uma palavra: o mundo. As ciências no fim desta atitude original são então todas ciências do mundo e, que esta atitude reine exclusivamente, onde se pode colocar em equivalência três conceitos: “ser verdadeiro”, “ser real”, isto é, real-natural (reales), e – como tudo aquilo que é real se resume na unidade do mundo – “ser no mundo” (HUSSERL: 1950, p.13-14).

A Fenomenologia não pretende fazer uma descrição do mundo real (meramente empírico), ela pretende realizar uma ciência das significações que não diz respeito ao mundo real do senso comum. Preocupa-se exclusivamente com o objeto que é significado e no modo como ele é significado (o modo garantirá a Husserl a certeza da verdade do objeto significado via investigação da própria intuição e determinação das condições de preenchimento das próprias intuições). Anterior às próprias significações como garantia do “aparecer”, deverão existir, segundo Husserl, regras para a constituição do juízo. Um tipo de gênese do entendimento da intencionalidade, ou seja, entender porque a minha consciência é sempre consciência de algo e as garantias de verdade no itinerário entre essa consciência e esse algo. Isso está claro em sua obra *Lógica Formal e Lógica Transcendental*, “a idéia do objeto, assim, nada mais é do que a evidência do objeto, ou seja, sua própria constituição racional” (HUSSERL: 1957). Indicamos também a leitura da *Terceira Meditação – Os problemas constitutivos-Verdade e Realidade*. (Idem: 2001,72-80). Posteriormente, Husserl nos dirá que a fenomenologia não tem a preocupação de explicar a realidade de maneira descritiva. A pretensão é entender e explicar como dizer o mundo tal como ele aparece em minha consciência (tarefa de uma lógica transcendental). Segundo Husserl:

Fica claro que só se pode extrair a noção da verdade ou da realidade verdadeira dos objetos a partir da evidência; é graças a ela que a designação de um objeto como realmente existente, verdadeiro, legítimo e válido – seja qual for sua forma ou espécie – adquire para nós um sentido, e o mesmo se dá em relação a todas as determinações que – para nós – lhe pertencem verdadeiramente. Qualquer justificação provém da evidência e, em conseqüência, encontra sua fonte em nossa própria subjetividade transcendental (HUSSERL, 2001, & 26, p.76).

Teremos aí duas questões. Como esse mundo pode ser expresso, já que ele foi reduzido pela lógica transcendental à minha consciência (risco do solipsismo – solidão do eu). É possível falarmos de uma imanência da vida da consciência em Husserl, sem necessariamente ocorrer uma negação do mundo? Como posso tornar a linguagem uma maneira clara de expressão do sentido puro do mundo? Como podemos garantir que a constituição que nos revela a estrutura íntima dos objetos é uma síntese da intencionalidade? Rapidamente, ressaltamos que a obra de Husserl “entra e sai” do solipsismo. Um tipo de dança que, inicialmente, nos confunde, posteriormente vai clareando e ele vai suprimindo a oposição entre consciência e mundo¹⁷ que não serão mais pensados a partir de duas substâncias particulares. Logo somos levados a entender, (isso, se não realizarmos uma leitura apressada), que Husserl não afirma sistematicamente um solipsismo¹⁸. O problema avança da simples discussão entre interior e exterior, basta restringirmo-nos à última das *Meditações Cartesianas* à qual Husserl, já no título chama a atenção: *Determinação do domínio transcendental como “intersubjetividade monadológica”*. Ou mesmo os problemas determinantes de *“Expérience et Jugement”*.

¹⁷ Para BERGER (1941) “é o dogmatismo próprio ao homem que conserva a atitude natural, o impede de compreender uma filosofia que o coloca inteiramente do ponto de vista da significação”.

¹⁸ Na Segunda Meditação Cartesiana: *O campo de experiência transcendental e suas estruturas gerais*, Husserl nos esclarece: “Como noviços em filosofia, não podemos nos deixar intimidar por dúvidas desse tipo. A redução ao eu transcendental talvez não tenha mais que a aparência de um solipsismo; o desenvolvimento sistemático e conseqüente da análise egológica nos conduzirá talvez, muito pelo contrário, a uma fenomenologia da intersubjetividade transcendental e – dessa forma – a uma filosofia transcendental em geral. Veremos, com efeito, que um solipsismo transcendental não passa de uma escala inferior da filosofia, e que é preciso desenvolvê-lo como tal por razões metódicas, notadamente para colocar de maneira conveniente os problemas da intersubjetividade transcendental (HUSSERL, 2001:48)”.

O objeto que me aparece a partir de uma intencionalidade se dá à minha consciência noética em estado puro (noema – unidade referente do objeto que vem à presença). Essa presença do objeto em seu estado de pureza podemos chamar de “presente vivo” na subjetividade constituinte na imanência da consciência (*Erlebnis – fluxo dos vividos*), portadora da qualidade de realização de uma síntese unificadora da forma dos objetos que é designado em sua primeira apresentação. Husserl pretende afastar-se da noção de consciência vazia, chamando a atenção sobre a impossibilidade de um objeto que não possa ser pensado. Não existe um mistério, algo nebuloso num objeto que nunca poderemos alcançar. Se a minha consciência é doadora de sentido, tudo o que existe num determinado objeto é possível de ser entendido e explicado. O “em-si” é pensado por Husserl como objeto puro – “sem exterior, sem fora”, mas presente em minha consciência. Herdeiro de uma filosofia do sujeito, Husserl não poderia “limitar” o sujeito-doador, chamado de subjetividade transcendental ao mundo, aos objetos empíricos. Ela é sempre constituinte a partir da qual se dão as possibilidades da objetividade (leis da lógica formal e da lógica transcendental). Nesse caminho, ele se afasta da idéia de representação ou de um tipo de dependência em relação ao mundo, isto é, pensar o mundo apenas como reconhecimento. Desta maneira, garante os fundamentos para uma filosofia rigorosa. (*Idéias diretrizes para uma filosofia pura, Meditações Cartesianas e Filosofia como ciência do rigor* são obras que tratam deste problema).

Husserl nos convida para um pensamento racional a respeito do “Ser” do mundo como “fenômeno do mundo” que, sem excluir o objeto fáctico, nos conduz da realidade do objeto reduzido (redução eidética), à idealidade transcendental. O objeto só tem sentido para uma consciência transcendental que mesmo afirmando

o posicionamento de um significante localizado na figura de um sujeito, jamais pode perder de vista a objetividade das estruturas do objeto. O mundo dos objetos me remete ao horizonte geral da minha experiência e qualquer coisa envolvida neste horizonte traz, o horizonte do mundo¹⁹. O que caracteriza o “fenômeno do mundo” enquanto intencional é facultar esse jogo de remissões em que cada parte remete à outra parte e depois ao todo. É pela estrada desses horizontes dos fenômenos que o sentido se dá. Desta maneira, fenômeno e sentido estão juntos e são comunicáveis. Esse é o mundo noemático, mundo da significação *“Na singularização e na descrição dessa estrutura, o objeto intencional situado do lado do cogitatum desempenha – por razões fáceis de se depreender – o papel de um guia transcendental”* (HUSSERL, 2001:67). Mas não podemos nos furtar novamente ao problema da “gênese²⁰”.

A originalidade de Husserl está na elaboração de sua filosofia transcendental a partir do entendimento de que é na consciência pura que se encontra o ser absoluto doador de sentido a toda transcendência. Assim, não podemos separar o conceito de filosofia transcendental da noção de racionalidade, agora compreendida enquanto intenção, ação, dinamismo. É essa intenção que dá sentido ao mundo, numa reciprocidade entre consciência (noética, racional) e objeto. O sujeito doa sentido ao objeto, mas o objeto é o elemento constitutivo do sujeito, como função de preenchimento. Enfim, ambos se

¹⁹ O ponto de partida é necessariamente o objeto “simplesmente” dado; daí, a reflexão remonta ao modo de consciência correspondente e aos horizontes de modos potenciais implicados nesse modo, depois aos outros de uma vida de consciência possível, nos quais o objeto poderia apresentar-se como “o mesmo” (...) (HUSSERL, 2001)”.

²⁰ Husserl se dedica ao problema da gênese ou de uma fenomenologia genética alguns anos após a publicação de *Idéias I*. Entre 1919-1920 seus cursos tratam de uma “lógica genética”. Tais manuscritos foram importantes para L. Landgrebe redigir e editar *Expérience et Jugement*. Obra revista e autorizada por Husserl para publicação. Ver prefácio da obra que é bastante esclarecedor em que Landgrebe relata os pormenores da construção do texto acima indicado. HUSSERL, *Expérience et Jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*. Paris: Presses, 1970, 497 p.

implicam. Desta maneira, no momento em que há doação de sentido, constitui-se o significado do objeto, e esse ato constituinte é essencial para a constituição da subjetividade transcendental como unificadora de vivências, descrevendo a estrutura universal dos modos de consciência possíveis desses objetos via “entidades categoriais” que, segundo Husserl, “manifestam uma origem que provém de “operações” e de uma atividade do eu que as elabora e as constrói passo a passo (Husserl, 2001:68)”.

O pensamento de Husserl contribui decisivamente com um debate iniciado no século XVII que foi a descoberta do cogito, da sua identidade enquanto consciência, consolidando noções como: interioridade, essência, ego. Podemos dizer que Husserl se situa na tradição filosófica como “devedor” do pensamento moderno, basta vermos a introdução das *Meditações Cartesianas*, quando Husserl assume a sua dívida para com Descartes em uma conferência dada na Sorbonne²¹. O que não o impede de assumir também, a seu modo, o desenvolvimento de uma crítica, quando ele radicaliza as exigências do cartesianismo, e insinua-se na contemporaneidade filosófica. Importante salientar aqui uma ligação interna de várias obras de Husserl que se referem a uma crítica à ciência européia²². São obras que pertencem a temporalidades diferentes, mas,

²¹ “Sinto-me feliz de poder falar da fenomenologia transcendental nessa honorável casa dentre todas por onde floresce a ciência francesa. Tenho para isso razões especiais. Os novos impulsos que a fenomenologia recebeu devem-se a René Descartes, o maior pensador da França. É pelo estudo das suas *Meditações* que a nascente fenomenologia transformou-se em um novo tipo de filosofia transcendental. (HUSSERL: 2001, 19)”.

²² Husserl se mostra inconformado com o caminho tomado pelas ciências e tece uma pesada crítica às mesmas. Estamos falando, do significado das ciências do homem, pois ela é motivo de preocupação na reflexão husserliana. Segundo LOYOLA (1984), “as duas ciências particulares que são temas das primeiras obras de Husserl, têm especial significado no contexto do que será posteriormente nomeado “crise das ciências”: as matemáticas, modelo de método das ciências da natureza, cuja aplicação se estende às demais ciências; e a psicologia, onde, depois de ter tornado “científicas” disciplinas como a história ou a sociologia, se faz aplicar este método. Desta forma se produz o que Husserl chama historicismo, psicologismo ou, de modo geral, objetivismo. Recusando este objetivismo, Husserl procura na matemática as origens psíquicas de seus

que admitem uma crise nos valores da ciência. Basta observarmos suas colocações logo na introdução de três obras importantes: *Meditações Cartesianas*, *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental* e *A crise da humanidade européia e a Filosofia*. Fica claro para Husserl uma preocupação em torno da tradição do pensamento ocidental. Há um risco evidente de que a Razão seja esquecida em função de “irracionalismos”. Como nos diz PELIZOLLI (2002), “*para ele, está em questão não só o destino da filosofia, mas da Europa, da humanidade, na medida em que a primeira é a sua raiz, seu centro e sentido teleológico último, o sentido que a razão tomou a punho*”. E para sairmos de tal crise que se instaura na filosofia, Husserl nos mostra a condição: recorreremos a Descartes: “Não é o momento de fazer reviver seu radicalismo filosófico?” (Id.Ibidem:23).

Em nossos dias, a nostalgia de uma filosofia viva conduziu a muitos renascimentos. Perguntamos: o único renascimento realmente fecundo não consistiria em ressuscitar as Meditações cartesianas, não, é claro, para adotá-las integralmente, mas para desvelar já de início o significado profundo de um retorno radical ao ego cogito puro, e fazer reviver em seguida os valores eternos que dele decorrem? É, pelo menos, o caminho que conduziu à fenomenologia transcendental. Esse caminho vamos percorrer juntos. Como filósofos que buscam um primeiro ponto de partida e não o têm ainda, vamos tentar meditar à maneira cartesiana. Naturalmente, observaremos uma extrema prudência crítica, sempre prontos a transformar o antigo cartesianismo toda vez que a necessidade se fizer sentir. Devemos também trazer à luz certos erros sedutores dos quais nem Descartes nem seus sucessores souberam evitar a armadilha (Id.Ibidem:23-24). (Grifo nosso).

princípios lógicos. Na psicologia, defende com Franz Brentano, a diferença primordial entre os fatos físicos e psíquicos, denunciando o “absurdo” de se pensar por esse mesmo sujeito, que não tem a mesma objetividade das coisas e dos fatos”.

Poderíamos dizer que Husserl se coloca claramente enquanto um neocartesiano e ao mesmo tempo como anticartesiano²³. Não se pode falar de fenomenologia sem referência à noção de redução. É ela que permite a realização de uma filosofia autêntica, fundada sobre “princípios universais”. É com a redução fenomenológica que, segundo Husserl, somos “libertados do mundo” como “único” caminho para o conhecimento/pensamento. Na verdade, o mundo para Husserl é de uma enorme incerteza e indeterminação. O que vale uma feroz crítica à toda filosofia naturalista, como ele deixa bem claro em várias obras, em especial, o texto *“A filosofia como ciência do rigor”*. A redução fenomenológica é a responsável metodologicamente na relação consciência-mundo por proporcionar ao sujeito as condições necessárias (enquanto consciência constituinte da síntese ativa) em dar sentido ao mundo. Poderíamos afirmar, sem medo, que redução fenomenológica e fenomenologia se confundem. Segundo Van Breda em seu texto *“La réduction phénoménologique”*, é com a “redução” que Husserl ascende ao problema verdadeiramente filosófico, estamos falando do “eu puro”. Conquista de Husserl que lhe dá garantia ou condições para pensar “aquilo que aparece em minha consciência”. Também poderíamos tratar a redução como um tipo de depuramento: só é possível pensar o mundo como significação apenas pela consciência e o objeto enquanto correlato dos atos da consciência intencional em seu vivido imanente, proporcionando ao sujeito o atributo de “ver o objeto”. Deixemos claro que correlação não é o mesmo que adequação.

²³ Falamos de anticartesiano porque ele pretende levar ao extremo o método da dúvida através da redução fenomenológica. A redução não é dúvida. Não está em questão a existência do mundo, mas a sua inclusão por um caminho mais amplo. Em lugar de separar, a redução pretende constituir. A redução é que irá proporcionar a elaboração de um juízo evidente acerca do pensamento da coisa pensada.

A redução fenomenológica proporciona a expressividade do sentido de mundo, (trata-se sobretudo de afirmar a possibilidade de acesso da coisa em si de maneira imediata). Algo que poderíamos denominar como a busca de uma unidade que diz respeito ao conhecimento do mundo. Não estamos falando de um dualismo entre essência e acidente com seus atos fortuitos e dispersos que não podem mais explicar a realidade. Em tudo está em jogo a idéia de totalidade, de unidade, de mundo. O que Husserl pretende é, a partir de uma radicalidade cartesiana, indicar uma nova tarefa para a filosofia (para muitos, a mais velha de todas as tarefas). Em *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, no § 5 *L'ideal de la philosophie universelle et le procès de sa dissolution interne* vimos essa pretensão de maneira bem explícita.²⁴ Esta exigência interna do pensamento de Husserl é devido ao que ele chama de “crise das ciências européias”, conseqüentemente, uma crise da razão e nos fundamentos da ciência. Vejamos a sua fala que efetivamente tem caráter de “chamamento” para uma vitalidade da filosofia européia:

A crise da existência da Europa só tem duas saídas: ou a Europa desaparece, ao tornar-se sempre mais estranha à sua própria significação racional, que é o seu sentido vital, e afundar-se-á no ódio ao espírito e na barbárie; ou, então, a Europa renascerá do espírito, graças a um heroísmo da razão que ultrapassará definitivamente o naturalismo. O maior

²⁴ “Nous ne nous intéresserons ici qu'à la modernité philosophique. Cette modernité n'est pas cependant un simple morceau de ce phénomène historique que est le plus grand de tous et que nous venons de caractériser comme la lutte de l'humanité pour la compréhension de soi-même (expression qui reenferme en effet le tout de la question). Elle est bien plutôt – en tant que nouvelle fondation de la philosophie pourvue d'une nouvelle tâche universelle et qui a en meme tempos le sens d'une renaissance de la philosophie antique – à la fois une répétition et un changement de sens universel. Dans cet esprit elle considère que la vocation est d'inaugurer un Temps Nouveau, pleinement assuré de son idée de la philosophie et de la verité de sa méthode; assuré aussi, grâce au radicalisme de re-commencement qui est le sien, de pouvoir surmonter toutes les anciennes naïvetés et donc toute skepsis. Mais comme elle est entachée à son insu de naïvetés que lui sont propres, son destin est, sur le chemin d'un auto-dévoilement progressif, motif par de nouveaux combats, de ne faire tout d'abord que chercher l'idée définitive de la philosophie, son véritable thème, et de devoir se contenter de découvrir puis de mettre sur la voie de la décision, les véritables enigmes du monde (HUSSERL, 1976: 19-20)”.

perigo que ameaça a Europa é a lassidão. Combatamos este perigo dos perigos como “bons Europeus”, animados por essa coragem que mesmo um combate infinito não assusta. Então, da chama destruidora da incredulidade, do fogo onde se consome toda a esperança na missão humana do Ocidente, das cinzas da pesada lassidão, ressuscitará a Fênix de uma nova interioridade viva, de uma nova espiritualidade; será para os homens a secreta promessa de um futuro grande e duradouro: pois só o espírito é imortal (HUSSERL apud RICOEUR: 1950, p.257-258).

Interessa a Husserl restaurar o sentido da razão e a verdadeira filosofia, para isso é uma exigência pensar a subjetividade enquanto o solo e/ou o terreno de todos os conhecimentos. Assim, a razão é entendida enquanto autêntica e autônoma, dispensando-se qualquer forma de relativismo. Tal preocupação já aparece inicialmente nas *Investigações Lógicas* (mesmo que de maneira temporária) onde é possível estabelecer regras provenientes da normatização e leis – proposições e enunciados –.

Ora, é a idealidade da verdade que constitui sua objectividade. Não é um facto contingente que uma proposição pensada hic et nunc concorde com um estado de coisas dado. Esta relação diz respeito, pelo contrário, à significação idêntica da proposição e ao estado de coisas idêntico. A “validade” ou “objectividade” (ou, consoante ao caso, a “não-validade”, “a ausência-de-objeto”) não cabe ao enunciado enquanto tal vivido temporal, mas ao enunciado *in specie*, ao enunciado (puro e idêntico) 2 x 2 são 4, e outros do mesmo gênero (HUSSERL apud KELKEL et SCHÉRER: 209-211).

Preocupando-se menos com o problema de uma “crítica à relatividade”, e continuando o interesse em buscar o sentido da razão, na *Lógica Formal e Transcendental* (onde Husserl de certa maneira ainda acredita que a verdade permanece “relativa ao sujeito...”), ele admite que toda a verdade tem amplo e

inesgotável²⁵ horizonte. Esta afirmação incidiria sobre as *Investigações Lógicas* como um tipo de subversão. Isso não se nega. Apesar de neste instante falarmos de um “outro” relativismo, segundo MOURA (2001), agora sancionado pela própria fenomenologia, certamente distinto do antigo “relativismo cético”, mas não menos proibido pela doutrina das *Investigações Lógicas*.

Quando Husserl se propõe uma radicalização do cartesianismo, uma questão “aparece” imediatamente: Qual o sentido do problema do sujeito? Para isso, não podemos pensá-lo numa mera oposição entre “exterioridade” e “interioridade”, (como em Descartes, por exemplo). Isso se tornaria um empecilho para compreender verdadeiramente o que é o subjetivo como modo de doação, seguindo-se da consideração da objetividade não como puro fato, mas do que transcende o fato: ponto de vista transcendental. O subjetivo ou o sujeito surge como ponto nevrálgico em Husserl a partir da consideração acerca do sentido e à significação. Desta forma, o modo de ser do sujeito é a sua “idealidade”. Lá está a significação. Sendo assim, notamos que Husserl se preocupa exclusivamente com o objeto que é significado e como ele é significado. As vias de como o objeto se apresenta na consciência (enquanto conteúdo noemático) garantirá a certeza da verdade do objeto significado. E esse objeto nunca aparece ou é dado por inteiro, mas só por “perfil” ou “silhueta”, ou esboço. A percepção é sempre incompleta, nos remetendo à idéia de uma abertura de horizontes possíveis.

²⁵ Segundo Carlos Alberto Ribeiro de Moura, para Husserl, a “verdade em si” que surgia alegremente nas *Investigações* será descrita como uma “pressuposição ingênua”. Trata-se de duas faces de uma mesma moeda: a verdade em si é uma “pressuposição ingênua” da doutrina que “constrói” a evidência como uma pretensa “apreensão absoluta” do verdadeiro. Para a fenomenologia de 1929, simplesmente não existe mais aquela evidência que traria a verdade a uma “doação real”. E isso porque, a partir de agora, Husserl compreenderá aquela antiga verdade em si como uma “idéia situada no infinito”, logo nunca passível de nenhuma “doação real” (...) “Uma vez postas de lado as antigas convicções teóricas, a fenomenologia reconhecerá que não existe “norma absoluta” do verdadeiro, e que nem mesmo o “em si” evocado pelas ciências pode desempenhar o papel dessa norma (MOURA, 2001: 196-197)”.

O objeto está condenado a existir somente a partir de significações determináveis e variáveis. Vê-se a importância do papel da Fenomenologia que é reconhecer o subjetivo e as significações infinitas dos objetos não como adequação, mas em função dos “modos subjetivos” de doação de sentido, caracterizando uma dinâmica no que diz respeito à constituição e organização do mundo. É novamente uma crítica direcionada à filosofia da representação, afinal, conhecimento do mundo não significa meramente imagem do mundo, mas um fluxo de vivência da consciência.

Para Husserl, a intencionalidade é o outro grande diferencial da constituição do mundo como ele é pensado pela fenomenologia. Ela é a tendência constitutiva da consciência para o objeto, dando a este um juízo claro. Esta lógica se origina pela subjetividade transcendental e se encaminha para uma finalidade que é do objeto como ponto de chegada (uma teleologia), mas desvia-se do “dado” (tanto que se pode realizar uma representação vazia) que, de agora em diante, pelo olhar fenomenológico, é posto em suspensão (epoké). A sua existência como “ser” denomina-se enquanto significação dada transcendentalmente pela experiência metódica da “redução”. Neste caso, quando Husserl fala da relação consciência e objeto, ele indica exatamente uma correlação consciência – sentido objetivo. Tal perspectiva deixa claro que a consciência é sempre “consciência de algo”, logo, um “ato de doação de sentido”.

A empreitada da fenomenologia é explicar como “dizer o mundo”. Como ele aparece em minha consciência. Quais as significações do mundo e como elas acontecem independente de uma relação imediata com o “mundo dos objetos

empíricos”. A fenomenologia husserliana, para isso utilizará tanto de uma lógica formal (1ª fase), quanto de uma lógica transcendental (2ª fase)²⁶.

Sendo assim, podemos dizer que a fenomenologia apresenta-se como uma ciência dos sentidos via intencionalidade que funcionará como uma “ligação” com o mundo, (ligação esta, convertida ou diferenciada da “velha representação clássica”). Mesmo que Husserl considere toda a importância dada à lógica formal (ele nunca negará sua necessidade, encarando-a como procedimento inicial de investigação), o que teremos de mais importante e provocador de uma série de inquietações é o problema de fundamentação de uma lógica transcendental ou síntese ativa da consciência. Ela nos remete a uma dimensão ontológica, pois

²⁶ Husserl em sua obra *Lógica Forma e Lógica Transcendental* chama a atenção, principalmente no Capítulo V: *La Fondation Subjective de la logique comme problème de philosophie transcendantale* para esta importância que assume a descoberta de uma lógica transcendental. No § 93 – tópico C do referido capítulo sob o título “*La fondation de la logique conduit au problème universel de la phénoménologie transcendantale*”, Husserl faz algumas observações e levanta questões que porventura poderiam provocar alguns problemas ao falar da passagem de uma lógica à outra. Vejamos o texto: “Qu’en est-il ensuite des hypothèses qui s’offrent si facilement aux réalistes, hypothèses par lesquelles un monde extérieur réel doit être acquis en prenant pour base l’être de l’ego que est le Seul à avoir été laissé indubitablement évident par la réduction cartésienne et qui est le premier en soi pour toute connaissance? Est-ce que cet extérieur, est-ce que le sens possible d’une réalité transcendante et d’un a priori qui lui convient avec les formes: espace, tempos et causalité permettant les déductions, est-ce que ce n’est pas cela qui constitue le problème... à savoir comment cet extérieur peut, dans l’immanence de l’ego, prendre et confirmer ce sens de la transcendance que nous avons et employons de façon naïvement immédiate (...) N’est-ce pas là le problème que devrait être résolu en premier au moyen de quoi on pourrait statuer sur la possibilité principale, sur le sens ou le contre-sens de telles hypothèses dans la sphère transcendantale de l’ego? Quand on a saisi les vrais problèmes qui prennent naissance avec le retour à cet ego, tout ce schéma d’une “explication” des données purement immanentes au moyen d’une réalité objective qu’il faut admettre hypothétiquement et qui a une liaison causale avec ces données, tout ce schéma n’est-il pas en fin de compte un contre-sens achevé? (HUSSERL: 1957, p.309)”. Tradução: O que são as hipóteses que se oferecem tão facilmente aos realistas, hipóteses através das quais um mundo exterior real deve ser apreendido tomando por base o ser do ego que é o único a ter sido deixado evidente indubitavelmente pela redução cartesiana e que é o primeiro em si como todo conhecimento? Será que este exterior, será que o sentido possível de uma realidade transcendente e de um a priori que lhe convém com as formas: espaço, tempos e causalidade permitindo deduções, será que não é isto que constitui o problema... a saber como este exterior pode, na imanência do ego, tomar e confirmar este sentido da transcendência que nós temos e empregamos de forma ingenuamente imediata? E será que está aí o problema que deveria ser resolvido e através do qual poder-se-ia statuir sobre a possibilidade principal, sobre o sentido ou o contra-senso de tais hipóteses na esfera transcendental do ego? Quando se apreendeu os verdadeiros problemas que nascem com o retorno a este ego, todo este esquema de uma “explicação” dos dados puramente imanentes através de uma realidade objetiva que é preciso admitir hipoteticamente e que tem uma ligação causal com estes dados, todo o esquema é, no final, um contra-senso acabado.”

somos levados a abrir o debate sobre a problemática da constituição do mundo e de nós mesmos (do Eu) no plano de uma consciência imanente. Mas não podemos deixar de ressaltar uma questão extremamente relevante: a idéia anteriormente entendida como “constituidora do objeto” exibirá uma “carência” que não a deixa plenamente “autônoma”. O objeto como “*princípio*” da constituição transcendental. Logo, esbarraremos numa relação de reciprocidade consciência–objeto e chamaremos esta relação de implicação. Conseqüentemente, não haverá mais motivos para afirmar que Husserl se mantém no solipsismo²⁷.

Se o objeto é efeito ou produto de uma intencionalidade que o constitui, ela mesma, condição necessária para uma consciência transcendental, se apresentará como dependente do objeto, ou seja, “geneticamente implicada”. É interessante observarmos que o próprio Husserl estava ciente disso, basta vermos os problemas tratados por ele em “Expérience et Jugement”. Como ressaltamos no início do capítulo, são questões que nos remetem à “gênese” do pensamento, só que agora de uma maneira particular e subversiva pelo próprio Husserl, que apresenta um “desvio” no mínimo curioso em sua obra. É como se em lugar de uma progressão: consciência–objeto, falássemos de uma regressão: objeto–consciência, já que o objeto-mundo passa a exercer máxima importância

²⁷ Não poderemos deixar de salientar que, em sua vida, Husserl experimenta um momento particular de crise. Na Introdução da obra “*Idéias diretrizes para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*”, Paul Ricoeur chama a atenção para este período, inclusive afirmando que “sob a ameaça de um verdadeiro solipsismo, de um verdadeiro subjetivismo que nasce a fenomenologia: “Comme il ressort de nombreux petits inédits de la période 1907-1911, c’est une véritable crise de scepticisme que est à l’origine de la question phénoménologique: un hiatus semble se creuser entre le “vécu de conscience” et l’objet (...) Cette question revient sous mille formes dans les inédits de cette période (RICOEUR: 1950, p. XXXIV)”. Tradução: “Como ele publica inúmeros pequenos escritos do período 1907-1911, é uma verdadeira crise de ceticismo que é a origem da questão fenomenológica... um hiato parece crescer entre o “vivido da consciência” e o objeto... (...) esta questão retorna sob mil formas nos inéditos deste período ”

para a edificação do pensamento husserliano. O objeto aparece como exemplo fáctico de sua idéia correlativa e por outro lado, a idéia aparece como exemplar ideal de sua realização fáctica. Como se duas gêneses participassem da constituição do pensamento e do mundo. É como se fosse um ato de normatização recíproca da idéia pelo fato (gênese passiva) e do fato pela idéia (gênese ativa). Como se afirmássemos que o ego, outrora constituinte, não se bastasse ou se suportasse enquanto consciência vazia e se dinamizasse compulsivamente na ordenação de um mundo de significados, contornos e formas²⁸. Husserl não pretende explicar nem ser claro nessas questões, nem por isso devemos culpá-lo de imprecisão ou ambigüidade. Mas a verdade que se apresenta é um movimento dialético entre fenomenologia e ontologia, (Husserl não reduz seu trabalho à teoria do conhecimento). Teremos assim, nessa dialética, dois “tempos” distintos: uma temporalidade de caráter “originário”, fundadora de uma síntese a priori e por outro lado, uma temporalidade que diz respeito efetivamente à existência humana (no sentido empírico). Com isso, Husserl se mantém firme em seu propósito de fundar uma síntese a priori pela consciência ativa, mas por outro lado, ele apresenta a idéia da finitude humana como “essência” da estrutura geral da natureza humana. Uma existência que não está fora do tempo. Esse movimento anti-solipsista retira qualquer pretensão em se analisar o pensamento de Husserl a partir de um ego isolado e fechado numa “temporalidade absoluta”. Seria o velho combate sempre presente entre a

²⁸ Segundo BERGER, “Duas soluções, absolutamente incompatíveis se oferecem aqui ao filósofo: ou bem cada ego permanece fechado no mundo de suas representações e o mundo objetivo, comum a todos os sujeitos, não teria mais que uma realidade intencional. Ou bem o mundo é realmente um e a separação das consciências é unicamente uma ilusão egoísta. Entre a monadologia e a filosofia transcendental a alternativa é rigorosa. Salientamos a importância do texto: *La communication des consciences dans la phénoménologie p. 190-192 de Husserl* onde Berger discutirá o problema da intersubjetividade. Este texto está na obra *Recherches sur les conditions de la connaissance. Essai d’une théorétique pure*. Paris: Presses Universitaires, 1941.

realidade mundana e a realidade do vivido. Sobre o “início absoluto” da origem do sentido do mundo. Contrariamente, sujeito e mundo se apresentam numa curiosa dependência. Ou seja, se o ego é ato puro de constituição do mundo, ele também se faz e se consolida porque está em direção a “alguma coisa” e neste ato de constituição de algo, ele também se inventa e se descobre. É como se o objeto remetesse o ego/sujeito à sua originalidade, o mesmo que dizermos, na aparição do objeto, aparece também o sujeito. Dessa forma, Husserl, não mais solipsista, se vê às voltas com a intersubjetividade. O assunto é abordado, como já falamos anteriormente, na *Quinta Meditação Cartesiana* (2001). Mas o mundo como é apresentado pela fenomenologia carece de melhor entendimento: como aparecem os conteúdos do objeto em minha consciência?

Diante de tal exigência em Husserl pela busca da “evidência”, utiliza-se o recurso da suspensão do juízo do mundo ou a suspensão da tese da existência do mundo. Só assim o objeto encontra sua iluminação e claridade. O processo de formação consciente do objeto remete-nos à atitude transcendental. Pela suspensão do juízo da tese do mundo alcançamos uma redução à consciência transcendental²⁹. Ao eu puro constituinte. Não se põe fim, entretanto, à alteridade sujeito-objeto, simplesmente o pensamento de Husserl mostra que, nesta *alteridade*, a constituição do objeto significa que há uma espécie de transcendência na imanência:

O fato da experiência do que me é estranho (do não-eu) apresenta-se como aquela do mundo objetivo, onde se encontram “outros” não-eus sob a forma de outros eus; e foi

²⁹ No texto de BERGER, G. L'ego transcendental et sa via propre, in. *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, ele diz o seguinte: “Mas a subjetividade transcendental não confere um sentido a uma coisa pré-existente. A fenomenologia não admite a coisa em si: “A experiência não é uma abertura numa sorte de espaço da consciência pelo qual apareceria um mundo existente antes de toda experiência; não é mais que a simples recepção na consciência de alguma coisa de estranha à consciência” (HUSSERL apud BERGER).

um resultado importante da “redução à vinculação” dessas experiências o de ter colocado em relevo sua camada intencional profunda, em que um “mundo” reduzido revela-se como “transcendência imanente”. Na ordem da constituição de um mundo estranho ao eu, de um mundo “exterior” ao meu eu concreto e próprio (mas exterior num sentido totalmente diferente daquele natural e espacial desse termo), é uma transcendência (ou um “mundo”) primeira em si, “primordial”. Apesar da idealidade que caracteriza esse mundo como unidade sintética de um sistema infinito das minhas potencialidades, ele é ainda um elemento determinante da minha existência própria e concreta como ego (HUSSERL: 2001, p.120).

A exigência, anteriormente afirmada por nós, de observarmos em Husserl uma luta para se encontrar a verdade acerca dos objetos, impulsiona um outro aspecto de igual relevância e que ele enfatiza, não só na última *Meditação Cartesiana*, mas também na 5ª lição de *A Idéia de Fenomenologia: Como podemos garantir que a constituição pelos “modos de ser” da subjetividade transcendental nos revela a estrutura íntima dos objetos como uma síntese da intencionalidade?*³⁰

Podemos responder a tal questionamento utilizando a seguinte afirmação: a intencionalidade é uma tendência constitutiva da consciência para o objeto. Para BERGER, *“nós podemos dizer inicialmente que ela designa a relação original do Eu ao mundo, no seu conjunto, e do eu a cada uma das estruturas que*

³⁰ Na 5ª Lição do texto *A Idéia da Fenomenologia*, Husserl dá algumas pistas: “O ponto de partida foi a evidência da cogitatio. A princípio, pareceu que tínhamos um solo firme, genuíno / puro ser. Aqui, haveria apenas agarrar e ver. Facilmente se podia conceder que, a propósito destes dados, era possível comparar e distinguir, extrair universalidades específicas e assim juízos de essências. Mas, agora, revela-se que o puro ser da cogitatio, numa consideração mais precisa, não se exhibe como uma coisa tão simples; mostrou-se que já na esfera cartesiana se “constituem” diferentes objectalidades, e o constituir significa que os dados imanentes não estão simplesmente na consciência como uma caixa – como de início se afigura –, mas que se exibem respectivamente em algo assim como ‘fenômenos, em fenômenos que não são eles próprios os objetos nem contêm como ingredientes os objetos; fenômenos que, na sua mutável e muito notável estrutura, criam de certo modo os objetos para o eu, na medida em que precisamente se requerem fenômenos de tal índole e tal formação para que exista o que se chama de “dado” . (HUSSERL: s/d, p.101-102)”.

se desenham no mundo em particular". Ela é a descrição realista de uma lógica idealista. Tal lógica origina-se pela subjetividade transcendental que se encaminha para uma finalidade que é a do objeto como ponto de chegada. Mas a noção de realidade ou objetividade, por vezes, se apresenta vaga. Muito mais que uma certeza ou validade epistemológica acerca do "objeto", Husserl procurará pensar e estabelecer o "sentido" que a verdade tem para com o "fenômeno do mundo". Isto é, qual o sentido do pensamento e suas condições. Novamente nos vimos diante do problema do sujeito (enquanto consciência transcendental). Necessitamos, então, fazer considerações importantes que diretamente se associam: 1ª - em relação à questão da verdade e 2ª - a idéia de fundamento último. Em ambas, não é difícil entender que, para Husserl, a verdade está onde a evidência elimina qualquer argumento da dúvida. E o que em Husserl se apresenta com uma evidência tão radical e clara? O "eu puro". Límpido e alvo. É nessa consciência pura que o objeto-mundo encontrará a sua significação e existência³¹.

Mas Husserl obriga esboçarmos uma questão que acreditamos relevante na exploração da temática da evidência absoluta: esta não pode admitir em seu conteúdo variantes de intensidade e de multiplicidade. Ao falarmos do conhecimento do objeto-mundo, estamos pensando que ele se dá num fluxo intermitente de variações incessantes. O conhecimento fica deficiente, finito e sem possibilidade de evidenciá-lo. Com isso, a idéia de evidência absoluta se

³¹ "A intuição das essências, respeita, para além dos objetos, às suas condições de existência. Questão de que as ciências empíricas não poderiam fazer caso. É por isso que, nas *Idéias*, Husserl irá conferir às ciências das essências – ciências eidéticas – uma dignidade ontológica. A própria fenomenologia enquanto análise da consciência constituinte será, segundo Husserl, uma ontologia e uma ciência eidética. Ela descreverá a essência da consciência, às suas necessárias estruturas". LEVINAS, E. As essências. In. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, s/d, p. 28

afasta. Continuamos presos ao mundo da sombra, dos simulacros, das contingências? Por mais atenção que eu tenha na reflexão acerca dos estados de coisas, ainda assim, haverá sempre uma abertura diante do fluxo do movimento contínuo dos objetos sensíveis para a irreflexão. Ele falará sobre isso na *Quarta Meditação Cartesiana*, tratando a fenomenologia como egologia³², evitando-se o risco sempre presente de um “psicologismo transcendental”. Em sua obra “L'école de la phénoménologie³³”, especialmente no capítulo dedicado a uma análise das *Méditations Cartésiennes* de Husserl, Paul Ricoeur mostra muito bem as pretensões do filósofo, afirmando que este marca o triunfo total da interioridade sobre a exterioridade, do transcendental sobre o transcendente. A fenomenologia como uma “ciência do ego” pensará as estruturas compreensíveis do mundo, aquelas que se apresentam ao meu entendimento enquanto ligadas ao “ego cogito”, numa unidade sistemática com o proprio ego, substrato de todos os atos intencionais; origem e elemento constituinte do mundo. Husserl mostra sua noção de ipseidade, pensando um Eu Transcendental que não se mistura ou se confunde com aquilo que ele constitui. Esse “eu monadológico” traça um itinerário curioso entre dois “eus”. O eu, como resultado da redução transcendental e o “outro” eu, como pólo de “habitus” no mundo. Essa estratégia husserliana pretende ir muito além da idéia de criar uma necessidade de movimento “dos fatos às essências puras”, muito mais que isso, ela quer garantir a “implicação” de todos os fatos às essências e essa última, à subjetividade transcendental³⁴.

³²“O ego existe por si mesmo, ele é existência para si mesmo com uma evidência contínua e em consequência constitui continuamente a si mesmo como existente”.

³³ RICOEUR, P. A l'école de la phénoménologie, Paris : J. Vrin, 2004, 383 p.

³⁴De fato, Husserl promove uma “duplicação do ego” em sua filosofia transcendental. Uma das mais veementes críticas a esta filosofia foi feita por Sartre em sua obra “A transcendência do ego”. Sartre “acusa” Husserl de hipostasiar o ego, transformando o chamado “ego transcendental” numa imagem absolutamente indispensável à fenomenologia.

O problema que se apresenta a Husserl não o afasta da sua inquietação em direção à verdade, no instante que a crença na verdade absoluta e evidente se tornou inatingível, em se tratando das coisas, dos objetos empíricos. Mas a verdade que agora se pretende é a evidência absoluta do fenômeno. Husserl não admite a impossibilidade de pensar o mundo, de um mergulho infinito em suas obscuridades e de lá nunca mais sair. Ele não fecha os olhos à claridade de um mundo expresso, mesmo ciente das deficiências metodológicas para se chegar a uma verdade evidente.

É a finitude e a deficiência que possibilitam a crítica. Toda evidência absoluta elimina qualquer chance da dúvida. É na finitude de nossa atividade de pensar que devemos fundamentar as razões suficientes para estabelecer a verdade ou o conhecimento, escapando dos limites das experiências meramente psicológicas, sempre parciais e relativas. Para Husserl, esse esforço é constante, ou seja, o vivido psíquico repousa sobre o vivido lógico e transcendental, que consiste na produção pela consciência universal de objetos ideais. Essa produção, longe de ser arbitrária, obedece à essência dos objetos, isto é, à sua apresentação enquanto estado vivido: o expresso imediato do objeto ou o “ser dado do objeto”. E aquilo que é dado pode ser descrito fenomenologicamente.

Chegaremos neste entendimento do objeto pela redução fenomenológica. É ela que nos permite, segundo Husserl, abrir o campo da vida da consciência (chamado por ele de campo transcendental), tornando claras as operações (atos da consciência) que fazem com que o objeto representável seja dado. É a redução como método que nos leva a um tipo de “princípio suficiente” (como falamos anteriormente), proporcionando as condições e as possibilidades de se

alcançar a relação essencial e primeira entre consciência, objeto e a respectiva constituição do ego/sujeito. Husserl abre a *Quarta Meditação Cartesiana* tocando neste ponto, por sinal, um problema que garante o pleno desenvolvimento da Fenomenologia. Vejamos:

Os objetos só existem para nós e só são o que são como objetos de uma consciência real ou possível. Se esta proposição precisa ser algo diferente de uma afirmação no ar ou um tema de especulações vazias, ela deve ser comprovada por uma explicitação fenomenológica correspondente. Só uma pesquisa que abordasse a constituição no sentido mais amplo, indicado anteriormente, e em seguida no mais restrito que acabamos de descrever, poderia levá-la a efeito. E isso segundo o único método possível de acordo com a essência da intencionalidade e de seus horizontes. Já as análises preparatórias que nos conduzem à inteligência do sentido do problema destacam o fato de que o ego transcendental (e, se considerarmos sua réplica psicológica, a alma) é aquilo que ele é unicamente em relação aos objetos intencionais (...) (HUSSERL, 2001: 81).

Sabendo-se, como na afirmação acima, que a questão da “redução” é por excelência fenomenológica, que ela nos remete à idéia de um eu e de uma síntese originária, a conversação que será estabelecida a partir de agora terá como referência o pensamento de Gilles Deleuze (como é nossa proposta neste trabalho), e da crítica por ele feita a Husserl como pensador da consciência ou de uma filosofia do sujeito. Inicialmente, fazemos a seguinte observação:

- Naquilo que os diferencia acerca do problema do sujeito, falta a Husserl, segundo Deleuze, levar adiante a radicalidade de seu pensamento, experimentar um tipo de violência que força a pensar e que por conseqüência destruiria uma “imagem dogmática do pensamento” calcado

na idéia de identidade, de uma substância pensante, de uma razão unificadora.

Encontramos neste momento pontual que os diferencia o tema condutor do nosso trabalho: como sair da ilha da minha consciência? Segundo Husserl: tudo que há, é subjetivo como se num extenso plano de horizontes, todo o movimento e dinamismo são determinados pelo sujeito. Sendo assim, como nos afastarmos do solipsismo? Ou, como fala Deleuze, abandonarmos a idéia da identidade do eu com todas as faculdades. A identidade do objeto (qualquer) com as faculdades do eu.

O ponto de ruptura para Deleuze é que Husserl elabora sua filosofia transcendental a partir do entendimento de que é na consciência pura que se encontra o ser absoluto doador de sentido a toda transcendência. É essa intenção que dá sentido ao mundo, como se o “eu” fosse uma “flecha do tempo”, partindo do mais diferenciado ao menos diferenciado, do heterogêneo ao homogêneo, na busca de um equilíbrio – entre consciência transcendental e objeto – corroborada pela evidência do vivido imanente.

Há, segundo Deleuze, um problema, quando Husserl se envereda na filosofia do sujeito ou da consciência transcendental. Neste momento, torna-se impossível qualquer tipo de diálogo amistoso entre Deleuze e Husserl. Existe um completo distanciamento entre eles. Deleuze trata a problemática da subjetividade sem utilizar qualquer tipo de pressuposto ou fundamento metafísico, como a crença à existência de um ego transcendental ou um eu puro. Husserl parece nos deixar claro que o pensamento é quase uma naturalidade. Sob o nome de intencionalidade, é promulgado um direito ao conhecimento, o que significa para o pensamento uma tranqüilidade, um apaziguamento, “como se um rio seguisse

seu curso calmo e sereno em direção ao mar e não fosse afetado pelas intempéries da viagem”. Para Deleuze, o pensamento não navega em águas tão calmas, ele é constrangimento e força.

Na abertura do III Capítulo de *Diferença e Repetição*, Deleuze fala do problema dos pressupostos na filosofia. Por mais que Husserl proporcione, com a sua idéia de *Epoché* e *Redução*, uma possibilidade de eliminação de todo e qualquer pressuposto, isto é, uma negação inicial do objeto mundo (suspensão da tese do mundo) como determinante para o conhecimento (pensamento), ele ficará preso nessa atitude de purificação filosófica. Ele somente mudará de foco a atenção: não interessa mais o “mundo dos fatos” para iniciarmos o pensamento, esse “começar filosófico” é substituído pela consciência transcendental. Daí, Husserl não se livra de maneira alguma dos pressupostos para o exercício do pensamento. Diríamos apenas que ele “muda de vetor”. Para Deleuze, “*não há nada que nos garanta uma fundamentação sólida e segura para o começar filosófico*” (DELEUZE, 1988:217). Sendo assim, podemos afirmar que pressuposto e gênese são os problemas com os quais Husserl se depara. Todo seu esforço, desde *A Idéia de Fenomenologia (1907)*, passando pela *Filosofia Como Ciência do Rigor (1911)*, até *Idéias I (1913)* e *Meditações Cartesianas (1929)* se constituiu em fazer ruir o que denominaríamos de “*falsa gênese*” (inicialmente, pensada como “falsa”), isto é, como uma crítica ao reino do psíquico ou da ciência natural, ambas, anti-filosóficas. Na verdade, quando falamos de falsa gênese, cometemos um pequeno “erro”, pois a sua falsidade se institui na verdade como uma “gênese passiva”, comprometendo a idéia anterior de “falsidade”. Abandonemos esse pensamento. Por outro lado, a noção de pressuposto em Husserl não é tão simples de ser dissuadida, como pretendia o próprio filósofo. Nem mesmo a

“epoké” e a “redução,” operada pelo esquematismo husserliano e que faz funcionar a sua maquinaria, nos convencem de uma verdadeira, real e eficaz crítica aos pressupostos, pois estes, se não são mais propiciados pelos “dados sensíveis”, eles o são na “imagem” de uma consciência realizadora de atos noéticos. Olhar astucioso e epistemológico em direção a um mundo que não pode e não deve, sob hipótese alguma, “sair dos eixos”.

Em sua obra *A idéia da Fenomenologia* (1907), na *Primeira Lição e Segunda Lição* Husserl propõe o debate sobre o problema do conhecimento e por que não dizer, do pensamento, uma vez que ele tratará do “verdadeiro pensamento” como uma atitude filosófica, e afirma que se trata “*dos mais profundos e mais difíceis problemas, em suma, do problema da possibilidade do conhecimento*” (Id. *Ibidem*, p.42). Tal proposição nos remeterá às mesmas indagações de Descartes, ou seja, da necessidade de um princípio universal que possibilite o estabelecimento de verdades de um pressuposto. Vejamos isto em duas ocasiões em que Husserl afirma “esse pressuposto”: o eu penso – o eu sou.

Devo dizer que só os fenômenos são verdadeiramente dados ao cognoscente, que jamais ele vai além desta conexão das suas vivências; que, portanto, só pode afirmar com pleno direito: “Eu existo, todo o não-eu é simples fenômeno e se dissolve em nexos fenomenais? Devo, pois, instalar-me no ponto de vista do solipsismo? (Id. *Ibidem*, p.43)”

Se nada lhe é permitido pressupor, (grifo nosso) como previamente dado, deve então começar por algum conhecimento, que ela não toma mais de outro lado, mas antes a si mesma o dá, que ela (a redução) própria põe como conhecimento primeiro. A este primeiro conhecimento não é permitido conter absolutamente nada de obscuridade e incerteza que normalmente conferem aos conhecimentos o caráter de enigmático, do problemático, o qual nos lança por fim em tal perplexidade que somos induzidos a dizer que o conhecimento em geral é um problema, uma coisa

incompreensível, carente de elucidação, duvidosa quanto à sua pretensão. (Id. Ibidem, p. 53).

Em termos correlativos: se não nos é lícito aceitar ser algum como previamente dado, porque a obscuridade crítico-cognoscitiva faz com que não compreendamos que sentido pode ter um ser que seja em si e que, pode mostrar-se um ser que devemos reconhecer em que está dado justamente de um modo tal que nele existe plena claridade, a partir da qual toda a pergunta encontre e deva encontrar a sua resposta imediata (...) (Id. Ibidem, p. 54)

(...) Toda a vivência intelectual e toda a vivência em geral, ao ser levada a cabo, pode fazer-se objeto de um puro ver e captar e, neste ver, é um dado absoluto. Está dada como um ente, como um isto-aqui (Dies-da), de cuja existência não tem sentido algum duvidar. (...) (id. Ibidem, p. 55-56).

Parece-nos bem claro a proposta de Husserl na defesa de um pressuposto como condição para o conhecimento. Na primeira citação acima, ele chega a afirmar a dependência dos “fenômenos” aos dados cognoscentes, além de assumir os riscos de enveredar num solipsismo. Já na segunda citação, ele indica um “puro ver enquanto dado absoluto”, que não podemos duvidar. Lembrando Deleuze, é o mesmo que afirmarmos uma “boa vontade” natural que nos move no mundo e nos faz produzir ciência e filosofia. É o pressuposto do Eu Penso – Eu Sou como estatuto e dado absoluto. É como se pensássemos o sujeito como um puro ver intencional. Não seria Husserl um dos maiores representantes de uma “naturalidade do pensamento?” Não estaria fazendo ele uma filosofia do bom senso? No nosso entendimento, Deleuze responderia que sim. Principalmente porque observaremos em Deleuze não uma pergunta acerca das condições do conhecimento. Diferentemente, a interrogação deleuziana seria “sobre o que significa pensar?” Tal questão não se restringe em igualar pensamento e verdade. Não existe em Deleuze nada que vincule pensador e a “natureza reta do

pensamento” (eudoxa e ortodoxa – uma boa vontade), como observaremos, por exemplo, em Husserl e sua descrição dos conteúdos da consciência: a sua maquinaria fenomenológica.

Deleuze dá o nome de “imagem do pensamento” à imagem da verdade, formada por elementos pressupostos – pensar é algo natural que remete necessariamente à busca pela verdade. Isto serve de critério válido para a afirmação segundo a qual “todos conhecem o que significa pensar”. Segundo Deleuze, “podemos denominar esta imagem do pensamento de imagem dogmática ou ortodoxa. Imagem moral”³⁵.

Contra uma imagem dogmática do pensamento (representação e senso comum), Deleuze pensará o problema do paradoxo, isto é, não existe uma identidade no pensamento que garanta uma relação de docilidade e paz entre sujeito e objeto na busca de uma verdade apodídica. Não há uma iluminação pelo bom senso de um mundo organizado naturalmente via causalidade e contigüidade. A docilidade dessa relação é substituída pela idéia de violência e má vontade como àquelas que destituirão completamente todos os pressupostos para o filosofar. Como aponta José Gil no *Prefácio de Diferença e Repetição* (tradução portuguesa), “Deleuze pretende nos desembaraçar da doxa,

³⁵ “Quando Nietzsche se interroga sobre os pressupostos mais gerais da Filosofia, diz serem eles essencialmente morais, pois só a Moral é capaz de nos persuadir de que o pensamento tem uma boa natureza, o pensamento, uma boa vontade, e só o Bem pode fundar a suposta afinidade do pensamento com o Verdadeiro. Com efeito, quem, senão a Moral? é este Bem que dá o pensamento o verdadeiro e o verdadeiro ao pensamento... Assim, aparecem melhor as condições de uma Filosofia isenta de pressupostos de qualquer espécie: em vez de se apoiar na Imagem moral do pensamento, ela tomaria como ponto de partida uma crítica radical da Imagem e dos “postulados” que ela implica. Ela encontraria sua diferença ou seu verdadeiro começo não num acordo com a Imagem pré-filosófica, mas numa luta rigorosa contra a Imagem, denunciada como não-filosofia. Ela encontraria, assim, sua repetição autêntica num pensamento sem Imagem, mesmo que fosse à custa das maiores destruições, das maiores desmoralizações, e com uma obstinação da Filosofia que só teria como aliado o paradoxo, devendo renunciar à forma da representação assim como ao elemento do senso comum. Como se o pensamento só pudesse começar, e sempre recomeçar, a pensar ao se libertar da Imagem e dos postulados (DELEUZE, 1968:219-220) “.

recomeçar tudo do zero³⁶". Se pudéssemos falar de "redução" em Deleuze, ela seria sem sujeito, sem os pressupostos tanto objetivos, quanto os subjetivos. Para Deleuze, o que há são paradoxos, rupturas, diferenciação, acontecimentos. Na "Décima Segunda Série" do *Lógica do Sentido*, ele chama a atenção a respeito da idéia de paradoxo e de como este conceito pode provocar fraturas na maquinaria husserliana. Acompanhemos a fala de Deleuze:

Os paradoxos de significação são essencialmente o conjunto anormal (que se compreende como elemento ou que compreende elementos de diferentes tipos) e o elemento rebelde (que faz parte de um conjunto cuja existência ele pressupõe e pertence aos dois subconjuntos que determina). Os paradoxos de sentido são essencialmente a subdivisão ao infinito (sempre passado-futuro e jamais presente) e a distribuição nômade (repartir-se em um espaço aberto ao invés de repartir um espaço fechado) Mas, de qualquer maneira, têm por característica o fato de ir em dois sentidos ao mesmo tempo e tornar impossível uma identificação (...) (DELEUZE, 1969:77-78).

Não podemos confundir a idéia de paradoxo em Deleuze com a idéia de reciprocidade que podemos encontrar em Husserl na ocasião de entender o problema do sentido. Muito menos reduzi-lo à noção de negação. Em Husserl os dois pólos são nitidamente definidos: o sujeito e o objeto-mundo. Sendo que ao sujeito é dada a condição para a regulação de um plano de organização. O sentido se manifesta no sujeito. A partir disso, será que o problema que levantamos anteriormente sobre o pensamento fenomenológico husserliano: enquanto representação, bom senso, senso comum, não encontraria agora a sua justificativa? Explicuemo-nos melhor: mesmo Deleuze não citando Husserl diretamente e explicitamente, ele não poderia dizer que a filosofia de Husserl permanece fiel e aprisionada e que ela busca um ideal para a possibilidade do

³⁶ GIL, José. Prefácio. In. DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Lisboa: Relógio D'Água, 2000, p. 09

conhecimento ou do pensamento? “O que ela faz não seria senão uma abstração do conteúdo empírico, mantendo-se o uso das faculdades que lhe correspondem e que retêm implicitamente o essencial do conteúdo” (DELEUZE, 2000:223). Um tipo de crença na forma-eu, num estado de pureza constituinte e significativa do mundo que buscasse sob a forma de ato de doação de sentido, uma conformidade entre consciência e objeto.

Pensar para Deleuze não é reconhecer. Não é representar. A imagem dogmática do pensamento instituído pela fenomenologia husserliana, por mais que se afaste do pensamento como mera construção da imagem do mundo, não se liberta dos pressupostos subjetivos. Nesta direção, seguem-se dois conceitos que em Husserl exemplificam esta afirmativa: *intencionalidade* e *redução*, simultâneos aos conceitos de identidade e semelhança, traduzidos aqui na forma da noção de “evidência”, que ele tanto debate nas *Meditações Cartesianas*, em especial, na Terceira Meditação: & 24: A evidência como dado originário. Suas variantes:

Toda consciência já tem em si mesma o caráter de evidência, isto é, mostra autenticamente seu objeto intencional ou tende na essência a mostrá-lo autenticamente, ou seja, a chegar a sínteses de confirmação e de verificação pertencem essencialmente ao domínio do eu posso (HUSSERL, 2001: 74).

Vejamos também o & 26: A realidade considerada como correlata da verificação evidente:

(...) Sabemos também que só podemos estar seguros do ser real por meio da síntese de confirmação verificadora, a única que nos apresenta a realidade verdadeira. Fica claro que só se pode extrair a noção da verdade ou da realidade verdadeira dos objetos a partir da evidência; é graças apenas a ela que a designação de um objeto como realmente existente, verdadeiro, legitimamente válido – seja qual for sua

forma ou espécie – adquire para nós um sentido, e o mesmo se dá em relação a todas as determinações que – para nós – lhe pertence verdadeiramente. Qualquer justificação provém da evidência e, em conseqüência, encontra sua fonte em nossa própria subjetividade transcendental. (Id. Ibidem: 76).

Seguindo a citação acima, entendemos o tratamento dado por Deleuze ao que ele chama dos quatro ramos do cogito – eu concebo, eu julgo, eu imagino e me recordo, eu percebo – ao eu penso é dado o princípio de fundamentação da representação, que é, para Husserl, imanente à consciência, o agrupamento sob as categorias de identidade e de unidade pela síntese subjetiva. Por isso, pode-se afirmar que se trata de uma filosofia do senso comum, pois ela tem como pressuposto maior a unidade do cogito para o “começar filosófico”. Pela intencionalidade e evidência, a identidade do objeto exige como fundamento a unidade de um sujeito pensante. No caso de uma teoria do conhecimento em Husserl, as implicações entre sujeito e objeto podem confundir um pouco, dado que se não tivermos cuidado, veremos que se há uma determinação do objeto pelo sujeito, há também um tipo de “submissão” da consciência ao objeto. De imediato, soaria como um contra-senso submeter a consciência ao objeto. Mas não podemos negligenciar o objeto como índice da consciência, pois a mesma é preenchida pelo objeto enquanto noema. Neste momento, em especial, Husserl não foge do pensamento como re-conhecimento e/ou reconhecimento, isto é, um modelo transcendental como ideal de “urdoxa”. Sob nenhuma perspectiva, intencionalidade seria diferente de reconhecer. Se Husserl trata de uma “representação sem objeto”, “vazia”, que não necessita de um pressuposto empírico, isso não o impossibilita de realizar uma “imagem dogmática do pensamento”. Enfim, há um tipo de aporia em Husserl de difícil resolução. Se ele

se enquadra numa filosofia de estilo crítico e reduz o mundo empírico a fenômenos de ordem inferior, não se pode dizer o mesmo quando a idéia é descrever os conteúdos da consciência. Mesmo que tal conteúdo seja de outra ordem (de caráter noemático e transcendental), de maneira alguma podemos negar a necessidade do objeto-mundo e seu papel de “preenchimento” dos conteúdos da consciência. Esses conteúdos, enquanto ideações, precisam, no seu itinerário, partir de algum lugar. Têm uma origem indubitável que é o objeto-mundo e a sua percepção. Re-conhecer este mundo é um dos mecanismos da “futura” consciência transcendental pela redução fenomenológica. É um tipo de filtro para se chegar às coisas mesmas³⁷, ou como fala Deleuze, “um modelo de reconhecimento está necessariamente compreendido na imagem do pensamento” (DELEUZE, 1988: 223). Em Husserl, encontramos essa idéia de “imagem do pensamento” na imanência do vivido (dos fluxos de vivência).

Quando Husserl fala de uma intencionalidade na consciência que a remete ao objeto mundo e lhe dá sentido, o constitui como se fosse uma suprema exigência e condição para o sujeito, (o sujeito como pressuposto para o mundo e podemos falar também do mundo como pressuposto para o sujeito). Deixar claro isso, é o que pretende Husserl ao tratar do problema concernente “à origem”, ou

³⁷ Não podemos deixar de citar neste momento a obra de Jacques Derrida, *A Voz e o Fenômeno* (1994). Na Introdução, Derrida chama a atenção para a questão dos pressupostos em Husserl e para algo que também acreditamos, isto é, a fenomenologia husserliana enquanto uma forma de se também fazer metafísica. Vejamos: “A forma mais geral de nossa questão é assim prescrita: será que a necessidade fenomenológica, o rigor e a sutileza da análise husserliana, as exigências às quais ela responde e às quais devemos antes de mais nada fazer justiça, não dissimulam, entretanto, uma pressuposição metafísica? Será que não escondem uma aderência dogmática ou especulativa que, certamente, não reterá a crítica fenomenológica fora de si mesma; não seria um resíduo de ingenuidade desapercibida, mas constituiria a fenomenologia em seu íntimo, em seu projeto crítico e no valor instituidor de suas próprias premissas: precisamente no que ela reconhecerá logo como fonte e garantia de todo valor – “princípios dos princípios” – isto é, a evidência doadora originária, o presente ou a presença do sentido a uma intuição plena e originária. Em outras palavras, não nos indagaremos se esta ou aquela herança metafísica pôde, aqui ou ali, limitar a vigilância de um fenomenólogo, mas se a forma fenomenológica dessa vigilância já não estará comandada pela própria metafísica (...)” (RICOEUR, 1994:10-11) “A idéia do conhecimento e da teoria do conhecimento não é, em si metafísica? (Id.Ibidem: 11)”.

como dissemos anteriormente, pensar a gênese. Em *Expérience et Jugement* (1970 – trad. Francesa 1^a. ed.), na *Introdução*, Husserl afirma: “Nossa tarefa é então, uma elucidação da essência do julgamento predicativo através de uma enquete, portanto sobre sua origem” (HUSSERL, 1970: 11). É um movimento dinâmico. O objeto aparece como índice de sua constituição transcendental que nada mais é que o fruto de uma intencionalidade constituinte – salientamos a importância da experiência da redução.

Novamente Husserl mostra a importância de se ter um fundamento (sujeito constituinte), e nele estão implicados: intencionalidade, bom senso e senso comum. Sustentamos a idéia de que a fenomenologia husserliana torna-se uma filosofia do bom senso, não só pela sua insistência exposta em todas as obras pela figura de um “sujeito constituinte”, mas também por querer transformar a fenomenologia numa universalidade metódica, visando dar-lhe um direito à verdade enquanto “atitude filosófica” genuína em relação a outros campos do saber³⁸. O que certamente não parecerá muito agradável aos leitores e admiradores de Husserl. É quando ela almeja o ego enquanto ato puro de constituição, num tipo de experiência originária.

Seguindo a crítica deleuziana a esse modelo de filosofia, continuamos aproximando o que Deleuze chama de “modelo de reconhecimento” à fenomenologia.

³⁸ Na Quarta Lição da obra *A Idéia da Fenomenologia* (s/d da tradução), Husserl nos impressiona, tamanhas as exigências que ele diz da Fenomenologia e de seu papel. Vejamos: “(...) A fenomenologia procede elucidando visualmente, determinando e distinguindo o sentido (...)” “(...) É, pois, ciência num sentido totalmente diferente, com tarefas inteiramente diversas e com um método completamente distinto. A sua particularidade exclusiva é o procedimento intuitivo e ideador dentro da mais estrita redução fenomenológica, é o método especificamente filosófico, na medida em que tal método pertence essencialmente ao sentido da crítica do conhecimento e, por conseguinte, ao de toda a crítica da razão em geral (portanto, também ao da razão valorativa e da razão prática). Mas o que se chama ainda filosofia, no sentido genuíno, além da crítica da razão – isto é, a metafísica da / natureza e metafísica da vida do espírito no seu conjunto e, assim, a metafísica em geral, no sentido mais amplo, - deve plenamente referir-se a esta crítica (HUSSERL, p.87-88)”.

Neste caso, a fenomenologia seria uma descrição dos objetos que são representados pelo exercício das faculdades. O objeto já supõe o sujeito. Deleuze diz que se em Kant e em Descartes é o imbricamento entre o eu e eu penso que são as garantias de uma unidade subjetiva e sintética é que elas concordam com o objeto. Em Husserl, teremos uma subjetividade transcendental que não só concorda com o objeto (necessidade da evidência do objeto com o mundo do vivido), mas doa sentido como constituição transcendental do objeto. Desta maneira, Husserl também poderia ser considerado a partir de Deleuze como um filósofo da reconhecimento. Vejamos:

Simultaneamente, a reconhecimento exige o princípio subjetivo da colaboração das faculdades para “todo mundo”, isto é, um senso comum como *concordia facultatum*; e, para o filósofo, a forma da identidade do objeto exige um fundamento na unidade de um sujeito pensante do qual todas as outras faculdades devem ser modos. É este o sentido do Cogito como começo: ele exprime a unidade de todas as faculdades no sujeito; exprime, pois, a possibilidade de todas as faculdades se referirem a uma forma de objeto que reflita a identidade subjetiva; ele dá, assim, um conceito filosófico ao pressuposto do senso comum, ele é o senso comum tornado filosófico (DELEUZE, 1988:221-222).

Deleuze chama a atenção para uma circularidade do pensamento, sua carência e simplicidade, “no caso da Filosofia, a imagem do círculo daria testemunho, de uma impotência para se começar verdadeiramente e também para repetir autenticamente (Id.Ibidem: 216)”. No III capítulo do *Diferença e Repetição*, Deleuze enumera o que ele chama de *postulados* que constroem uma imagem do pensamento e o começo da Filosofia. Neste texto, em especial, Deleuze nos conduz a uma viagem na História da Filosofia e, de maneira bastante diferenciada, retoma um problema que perpassa a obra de vários autores: o exercício do pensamento. Em todos os postulados do capítulo, Deleuze faz uma

crítica violenta do pensamento, enquanto princípio natural, senso comum, bom senso, representação, reconhecimento, designação, solução, etc. Ele desloca o pensamento para um outro ponto, propondo um problema base para a filosofia: Que significa pensar? Em se tratando da fenomenologia husserliana, poderíamos perguntar: qual é o princípio da intencionalidade em Husserl? Qual o seu elemento provocador? Deleuze dobra o pensamento sobre si mesmo. De certa maneira, Husserl também apresenta uma interrogação a propósito das possibilidades do conhecimento (*Idéias para uma fenomenologia pura – Primeira Lição*). Mas ele coloca numa mesma perspectiva: pensamento e conhecimento. Husserl, mesmo indicando este problema, não foge a um princípio ou pressuposto subjetivo de fundamentação, dado que ele garante nas *Meditações Cartesianas* (2001) a necessidade do Eu Penso, ressaltando com isso, a importância de Descartes e sua dívida. Este Eu Penso husserliano, enquanto intencionalidade, é um voltar-se ao mundo cheio de boa vontade. Segundo Deleuze, podemos encontrar nesta situação um princípio de “senso comum” ao entender o pensamento enquanto o direcionar-se necessariamente às coisas, “o pressuposto implícito da Filosofia encontra-se no senso comum como *cogitatio natura universalis*, de onde a Filosofia pode ter seu ponto de partida (Id. ibidem: 218)”.

Deleuze nos conduz para inferirmos que o pensamento de Husserl se caracteriza por uma circularidade e que esta possa ser chamada de “reciprocidade entre sujeito e objeto”. Pouco importa, pois o pensamento não deixaria de existir sem que se tornasse uma imagem dogmática. E qual seria o elemento que provocaria a torção na representação³⁹? (o imemorial da memória,

³⁹ “(...) O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo, e nada supõe a Filosofia; tudo parte de uma misosofia. Não contemos com o pensamento para fundar a necessidade relativa do que ele pensa; contemos, ao contrário, com a contingência de um

o insensível do sensível, o impensável do pensado). Talvez, no intensivo como tal, como elemento diferencial, independente de qualquer relação com “objeto ou sujeito”, mas que se implica diretamente no sistema onde ela se efetiva e de alguma maneira dramatiza a existência. Falamos aqui de um “pathos”. No caso da fenomenologia husserliana, a imagem “dogmática” do pensamento é constituída num implicar-se com os objetos e na constituição da imagem desses objetos em minha consciência. Deparamo-nos com a figura do sujeito, da consciência transcendental que doa sentido aos objetos, busca descrever os conteúdos da consciência que são as imagens desses objetos que “eu constituo”. Pensar na verdade, não passaria de reconhecimento de uma verdade que ele próprio busca. Estas imagens têm que ser semelhantes, ou seja, intenção, sentido e posteriormente conteúdo, devem possuir uma identidade. Só assim eu posso afirmar a “evidência” daquilo que intenciono.

Podemos observar que há um tipo de repartição, como diz Deleuze, entre o empírico e o transcendental, “é o que é preciso julgar é esta repartição, este modelo transcendental implicado na imagem (id. ibidem: 221)”. Sem meias palavras, Deleuze inicia o *Terceiro Postulado: o modelo de reconhecimento* fazendo uma crítica à idéia de modelo transcendental, chamando-a de “orientação deplorável para a Filosofia” e que a reconhecimento sustenta o “modelo de concordância das faculdades fundada no sujeito pensante tido como universal e se exercendo sobre o objeto qualquer”. Podemos com isso dizer que Deleuze realiza no III capítulo de *Diferença e Repetição* uma produtiva crítica à fenomenologia, mesmo sem citá-la nominalmente. Em contrapartida à tese de que

encontro com aquilo que força a pensar, a fim de elevar e instalar a necessidade absoluta de um ato de pensar; de uma paixão de pensar. As condições de uma verdadeira crítica e de uma verdadeira criação são as mesmas: destruição de um pensamento que pressupõe a si próprio, gênese do ato de pensar no próprio pensamento” DELEUZE, 1988:230-231).

“toda consciência é consciência de algo” (carro chefe da fenomenologia husserliana), Deleuze afirma que “há no mundo alguma coisa que força a pensar” (Id.Ibidem:231). Ver nota nota 39 (anterior). Mas num outro aspecto, ou querendo fazer aqui uma experimentação do próprio pensamento, tanto em Deleuze, quanto em Husserl, encontraremos a idéia de um “encontro fundamental”. Ao afirmar que “alguma coisa” nos força a pensar, esse “algo” é o objeto provocador de uma violência ao pensamento⁴⁰. O “ser” do sensível que tanto inspiraria Deleuze e que passa despercebido à reconhecimento. Esse “ser insensível” do sensível, não poderia ser aquilo que é verdadeiramente apreendido quando fazemos a afirmação de que “toda consciência é consciência de algo?”. Basta lembrar que em ambos há uma crítica constante ao empirismo e de como ele é apresentado, em especial o empirismo das ciências naturais ou do historicismo. Deleuze, logo adiante, em sua obra posterior intitulada *Lógica do Sentido* (1969 – Utilizamos a trad. brasileira de 2000), leva a acreditar em seu grande interesse pelo trabalho filosófico de Edmund Husserl, como já falamos, e a que recorreremos sempre nesta pesquisa. Graças a esse interesse demonstrado por Deleuze, arriscamos afirmar que aquilo que ele chama de “ser do sensível” se aproxima do conceito de “noema” em Husserl. O Noema, em Husserl, também se apresenta como portador de um problema e provocador de um encontro. Veremos mais adiante.

Temos claro que a concordância entre o eu penso e a abstração do conteúdo pensado é um dos fortes aspectos da fenomenologia, dando, inclusive, à Filosofia o papel particular (de uma teoria do conhecimento) enquanto atos

⁴⁰ “(...) Aquilo que só pode ser sentido (o sentiendum ou o ser do sensível) sensibiliza a alma, torna-a “perplexa”, isto é, força-a a colocar um problema, como se o objeto do encontro, o signo, fosse portador de problema – como se ele suscitasse problema”. DELEUZE, 1988: 232.

reflexivos de ver e descrever de maneira adequada aquilo que Husserl denomina na Segunda Meditação de “*correlatos intencionais de modalidades da consciência*” (HUSSERL, 2001:55)”. Em Husserl, serão apresentadas, para não fugir à sua herança cartesiana, as idéias do claro e do distinto, como elementos lógicos da confirmação via “preenchimento” de uma evidência. A lógica transcendental de Husserl se constitui nos mecanismos próprios de um “quase-inatismo” do pensamento. Mas essa gênese do pensamento é contraposta novamente por Deleuze em *Diferença e Repetição*: “Pensar: a gênese do pensamento”:

O claro e distinto não é separável do modelo de reconhecimento como instrumento de toda ortodoxia, mesmo que racional. O claro e distinto é a lógica da reconhecimento, como o inatismo é a teologia do senso comum; ambos já verteram a Idéia na representação. (DELEUZE, 1988: 241)

Para Deleuze, esse modelo de pensamento, por nós tratado como característico da fenomenologia husserliana, não nos arremessa naquilo que verdadeiramente mais nos interessaria: que “há no mundo alguma coisa que força a pensar” (Id.ibidem, 231). *Alguma coisa* passa pelo mundo e não se identifica nem com uma consciência fundante ou qualquer outro elemento unificador ou universal. Entende-se somente que tal “acontecimento” ou “encontro” não é privilegiado por nenhuma perspectiva cognitiva.

Segundo Deleuze, “(...) há alguma coisa que se comunica de uma faculdade à outra, mas que se metamorfoseia e não forma o senso comum” (Idem. Ibidem: 241). Essa afirmação tem validade para todas as fases da fenomenologia husserliana, e respectivamente, ao seu conceito de sentido, vinculado na maioria das vezes como “*cogito natura universalis*” ou “síntese ativa do sentido”, mesmo que esse “sentido” seja por um tipo de percepção que

posteriormente será deixada de lado, como Husserl faz na passagem das *Investigações Lógicas* para a virada idealista nas obras *A Idéia de Fenomenologia* e *Idéias diretrizes para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*. Ou, então, como ele mesmo diz nas *Meditações Cartesianas* ao tratar do tema da experiência das coisas chamando-a de “formas inferiores” ou gênese passiva.

Vejamos:

(...) Mas em todo caso a estrutura da atividade pressupõe sempre e necessariamente, como camada inferior, uma passividade, que recebe o objeto e o encontra como algo pronto de antemão; ao analisá-lo, vemo-nos diante da constituição por meio da gênese passiva. O que na vida se apresenta a nós, de qualquer forma, como acabado, como coisa real que não passa de *coisa* (abstração feita de todos os predicados que o espírito pressupõe e caracterizam a coisa como martelo, mesa, produto da atividade estética), é mostrado de maneira original e como “ele mesmo” pela síntese da experiência passiva (Id. Ibidem: 94).

Para Deleuze, há algo que escapa a essa sensibilidade. “*Não é um ser sensível, mas o ser do sensível. Não é o dado, mas aquilo pelo qual o dado é dado* (DELEUZE, 1986:231)”. É justamente esse “algo da ordem do insensível” que força a pensar, que obriga violentamente ao pensamento. Sendo assim, avançamos o problema: podemos reduzir o mundo, os estados de coisas, num conteúdo intencional? É a esta verdade da filosofia fenomenológica que direcionamos as interrogações deleuzianas e seu sentimento de estranheza em relação à constituição de uma verdade no mundo. Entre o pensar o mundo e dizê-lo é que se dá essa estranheza. Algo que sempre foge, “*cada faculdade saiu dos eixos. Mas o que são os eixos a não ser a forma do senso comum que fazia com que todas as faculdades girassem e convergissem?* (Id. Ibidem: 233)”.

Quando Deleuze trata do modelo da reconhecimento, aludindo-se a Kant e à ambigüidade da sua *Crítica*, dizendo que ela multiplicou as “formas do senso comum”, ele também não se esquece de apontar na fenomenologia os mesmos problemas. (Id. *ibidem*: 227). Interessa-nos, neste caso, para não fugir do nosso propósito, indicar que, para Husserl, afirmar o poder de um cogito puro (princípio subjetivo) é condição para escapar aos prejuízos de uma crítica ao sujeito ou à ciência e seu método. Para isso, é justo dizer que também em Husserl há uma multiplicação das formas do senso comum. Esse “eu rachado” da contemporaneidade não pode suprimir as pretensões de uma razão unificada lançada no terreno fértil da modernidade desde Descartes. Um projeto de salvação da razão é proclamada na obra *A crise da humanidade européia e a filosofia*, num tipo de defesa na ressurreição do sujeito, agora acompanhada, como Deleuze diz de Kant na *Crítica*, com um grande “interesse prático ou moral”. Será que não poderíamos falar de um estilo “iluminista” em Husserl?⁴¹.

Esse senso comum pensado como princípio ou pressuposto subjetivo e sua multiplicação aparecem de maneira explícita na *Terceira e Quarta Meditações*,

⁴¹ A “crise da existência” da Europa, de que tanto se discute hoje e que inúmeros sintomas de perigo mortal atestam, não é um destino tenebroso, uma fatalidade impenetrável; podemos compreendê-la e penetrá-la com o olhar se a colocarmos sobre o fundo da teleologia da história européia que a filosofia permite descobrir. Mas a inteligência desta história pressupõe que se tenha atingido, antes, o fenômeno Europa e que se tenha estado no âmago da sua essência. Para poder captar o carácter inessencial da presente crise, seria preciso isolar o conceito de Europa e fazer aí aparecer a teleologia histórica que ordena os objectivos infinitos da razão; seria preciso mostrar como o mundo europeu nasceu de idéias da razão, a saber do espírito da filosofia. A “crise” poderia então tornar-se clara se aí discerníssemos o aparente fracasso do racionalismo. Se uma cultura racional não resultou, a razão – como mostramos – não reside na essência do próprio racionalismo, mas somente na sua alienação, no facto de ele se enterrar no naturalismo e no objectivismo. A crise de existência da Europa só tem duas saídas: ou a Europa desaparece, ao tornar-se sempre mais estranha à sua própria significação racional, que é o seu sentido vital, e afundar-se-á no ódio ao espírito e na barbárie; ou, então, a Europa renascerá do espírito, graças a um heroísmo da razão que ultrapassará definitivamente o naturalismo. O maior perigo que ameaça a Europa é a lassidão. Combatamos este perigo dos perigos como “bons Europeus”, animados por essa coragem que mesmo um combate infinito não assusta. Então, da chama destruidora da incredulidade, do fogo onde se consome toda a esperança na missão humana do Ocidente, das cinzas da pesada lassidão, ressuscitará a Fênix de uma nova interioridade vida, de uma nova espiritualidade; será para os homens a secreta promessa de um futuro grande e duradouro: pois só o espírito é imortal. (HUSSERL, 2002: 96)”.

ambas respectivamente com o título de “Os problemas constitutivos. Verdade e realidade”. Nestas duas “Meditações”, encontraremos alguns parágrafos que corroboram nossa afirmação:

- & 27: evidência habitual e evidência potencial. Seu papel constitutivo do “sentido” de “objeto existente”;
- & 28: evidência presuntiva da existência do mundo. O mundo, idéia correlata de uma evidência empírica evidente;
- & 31: o eu como pólo idêntico dos “estados vividos”;
- & 33: a plenitude completa do eu como mônada e o problema de sua autoconstituição;
- & 36: o ego transcendental, universo das formas possíveis de experiência. As leis essenciais que determinam a compossibilidade dos estados vividos em sua coexistência e em sua sucessão;
- & 40: passagem para o problema do idealismo transcendental;
- & 41: a explicitação fenomenológica verdadeira do ego cogito como idealismo transcendental.

Em todos estes parágrafos, aparece a figura do “sujeito”, do eu penso. Se ele é o pressuposto subjetivo que não pode se abolir da relação consciência – intencionalidade – mundo, dizemos então que esse sujeito é o elemento principal na idéia de representação. E se há um tipo de abandono da idéia de representação no pensamento de Husserl, ela não passaria de “generalidades da representação” (um disfarce).

O fato de a consciência ser sempre consciência de algo (exterior a ela; transcendente), isto é, intenção, não a faz menos implicada numa filosofia da

representação. Segundo Deleuze, as prerrogativas para uma filosofia desse tipo não pode omitir a reconhecimento, repartição, reprodução, semelhança e acrescentaremos a *evidência correlativa*.

Mas existe no pensamento de Husserl um terreno difícil de percorrer. Essas dificuldades são apresentadas na *Primeira Meditação: Rumo ao ego transcendental*, quando Husserl insiste na idéia de uma ciência verdadeira e invariante que tenha no seu “domínio originário” a subjetividade transcendental. Nela, há um ego como fundamento e sustentação do sentido. Uma consciência que tem na *intenção* o seu grande momento. Deveria ser outra a questão? Isto é, como se dá o encontro entre uma consciência transcendental e o objeto, sabendo-se que entre eles existe primordialmente uma intencionalidade? O que força este encontro? Para Husserl, os conteúdos vividos estão presentes de forma imanente na consciência. Assim inclusive se dará a evidência como uma exigência filosófica. Mas no parágrafo 6, da Primeira Meditação, ele faz um alerta importante: “*Podemos descobrir evidências que contêm a apodíctica de adiantar, como “primeiras em si”, todas as outras evidências concebíveis, e ao mesmo tempo percebê-las como apodícticas?* (HUSSERL, 2001:34)”. Para conseguir conviver com tal dúvida, Husserl constrói mais dois problemas. O primeiro está na Segunda Meditação, em especial no parágrafo 13: *Da necessidade de excluir provisoriamente os problemas relativos ao alcance do conhecimento transcendental*. A consciência transcendental é a consolidação de todo seu trabalho desde a “virada idealista”. É na consciência transcendental que se encontrará a resposta para a questão das “verdades primeiras e apodícticas”. O segundo problema é o que mais contribuirá para aproximar Husserl e Deleuze. Quando Husserl fala de sua dúvida entre uma “evidência concebível e a

possibilidade de percebê-la como apodíctica”, mesmo que posteriormente ele se refugie no “ego transcendental”, não deixará de admitir uma peculiaridade que invade o conhecimento transcendental das “coisas em-si mesmas”: o objeto enquanto portador de uma realidade como horizonte aberto. Esta exposição encontra-se na Primeira Meditação, tópico 9: *Alcance da evidência apodíctica do eu sou*:

(...) Mas, nessa presença, o objeto possui, para o sujeito que percebe, conjunto aberto e infinito de possibilidades indeterminadas que não são, elas próprias, atualmente percebidas. Esse espectro, esse “horizonte” é tal que implica a possibilidade de ser determinado em e por experiências possíveis. De maneira igualmente análoga, a certeza apodíctica da experiência transcendental percebe o meu eu sou transcendental como capaz de implicar a indeterminação de um horizonte aberto. A realidade do domínio de conhecimento original está, portanto, absolutamente estabelecida, mas também sua limitação, que exclui tudo aquilo que ainda não se apresentou, “ele próprio”, a descoberta na evidência viva do eu sou. (...) “(...) Em que medida o eu transcendental pode enganar-se a respeito de si próprio, e até onde se estendem, apesar dessa ilusão possível, os dados absolutos e indubitáveis? Por outro lado, ao instituímos o ego transcendental – e mesmo se negligenciarmos por enquanto os problemas difíceis relativos à apodicticidade – chegamos a um ponto perigoso (Id.Ibidem: 40-41). (todos os grifos são nossos).

A parte grifada é para indicar os problemas que afligem a Husserl. Mesmo não sendo indiferente ao papel de significante dado ao ego transcendental, o terreno do conhecimento, por vezes, se apresenta movediço. Como a citação acima indica: há uma limitação. É justamente, ao admitir o perigo que proporciona um objeto em sua indeterminação, que Deleuze se encanta com Husserl. O autor, que raramente é observado em *Diferença e Repetição*, na obra *Lógica do Sentido* experimenta um tipo de “redenção” em Deleuze. São várias as “séries” em que Husserl é apresentado por Deleuze com distinção (ele cita Husserl literalmente

em 7 séries, sem falar do uso, em outras séries do termo “noema” e “noemático”). Mas essa simpatia é limitada. E para chegarmos a ela, tornam-se necessárias algumas observações importantes, pois elas servem mesmo para traçar os limites dessa simpatia. Por isso falamos logo na introdução do trabalho que o pensamento de Husserl se apresenta como uma “sombra fantasma”. E como todo bom “fantasma”, ele nos causa alguns sustos.

Retornando à fala acima, o que mais impressiona Deleuze ao tratar do pensamento de Husserl é quando este admite um grau de “selvageria” que percorre os estados de coisas. Já na *Terceira Série: Da proposição*, no *Lógica do Sentido*, Deleuze direciona suas questões para a problemática do perigo que representaria “esses limites” dados ao ego transcendental por Husserl. Especificamente nesta Série encontramos uma ressonância entre dois pensadores tão diferentes, afastando-nos momentaneamente das impressões de que Deleuze coloca Husserl no mesmo convívio de outros autores que fazem uma filosofia da reconhecimento, do senso comum, do bom senso e da representação, como dissemos a partir das leituras de *Diferença e Repetição*. O que se passará a partir de uma aproximação pode causar grande surpresa, a ponto de afirmarmos, assumindo-se todo o risco existente, que Husserl se transforma na obra, *Lógica do Sentido*, num dos principais interlocutores para Deleuze. Indo mais longe, afirmamos que há em Deleuze e em Husserl, uma afinidade conceitual impressionante em se tratando das maneiras ou dos instrumentos conceituais utilizados para se pensar o mundo, os estados de coisas e tudo aquilo que “escapa” tanto àquele que pensa, (o sujeito) e também àquilo que é pensado, (o objeto), isto é, tudo que foge às dimensões das proposições de designação, manifestação e significação. Para Deleuze, na Série – *Da Proposição* – só se é

possível designar sob o prisma de uma representação, visto que ela conjura os critérios do verdadeiro e do falso a partir de um plano de evidência. Há uma função de preenchimento destinada ao objeto designado (Husserl utiliza a mesma terminologia). A proposição de designação deve ter como referente outra dimensão da proposição, que Deleuze chama de manifestação, correspondente ao ego transcendental husserliano, exigência maior enquanto “manifestante de base” – sujeito que fala e que exprime. O que observamos é que se apresenta, segundo Deleuze, problemas para que as “condições de verdade” sejam estabelecidas, segundo os critérios da fenomenologia, que buscaria naquilo que Deleuze chama de Proposição de Significação, os conceitos universais e gerais para fundamentar as condições de verdade.

Para fugir dos riscos de uma “teoria do conhecimento” presa à uma dimensão meramente “gnosiológica”, (de mera adequação entre sujeito e objeto), Husserl procurou exaustivamente “neutralizar” determinada dimensão do objeto, abrindo o campo de compreensão para uma região ontológica em que sujeito e coisa (objeto) estão distantes e são assimétricos. Há sim, um estilo de comunidade ontológica, em que todo o interesse da relação será entre os pólos ontologicamente constituídos. Em Husserl, teríamos a dimensão pura do objeto–região noemática – uma camada “ideal”, mas com sentido, tal qual pensaria Deleuze. Para Husserl, o noema não seria uma mera imagem mental da duplicação da realidade. É curioso que tanto Husserl, quanto Deleuze dão o mesmo exemplo para tratar do noema. Ora, se Husserl novamente se afasta de Deleuze ao dizer que o sentido seria diretamente implicado numa consciência constituinte, ou algo do tipo como uma “proposição de manifestação”, não seria o mesmo Deleuze quem nos ajudaria ao afirmar que “todo o sentido (noema) não

pode existir “fora da proposição” que o exprime?” Sendo assim, quando Husserl afirma uma *dependência* do sentido à consciência constituinte, isso significaria que o sentido-noema não pode existir fora da proposição, isto é, “o expresso não existe fora de sua expressão⁴²”.

Enfim, naquilo que poderia enfraquecer o pensamento husserliano, é que Deleuze encontra a sua relevância e força: *onde se encontra tudo aquilo que não se apresentou? Que limite é este que faz Husserl experimentar o perigo do incondicionado?*

Por um momento, Husserl nos apresenta uma teoria do mundo, dos objetos ou estados de coisas que se mistura enquanto elemento constitutivo do sujeito. Essa mistura apresenta-se como um “defeito” na instauração da condição da verdade, dado que a relação entre condicionado e condição são imbricadas uma na outra. Na obra “Expérience et Jugement”, Husserl no § 9, de maneira sutil, fala sobre essa “mistura” e da correspondência entre duas lógicas e gêneses:

Dans la mesure où nous nous interrogeons sur la gène de ce qui est considéré traditionnellement comme logique, nous avons au contraire montré en fait sa gène dans une généralité universelle, parce que c' est précisément la supposition tacite de cette logique traditionnelle que tout ce qui peut entrer comme substrat dans ses jugements appartient à l'unité de notre expérience et, par suite, doit être ramené à un type fondamental : celui de l' étant comme étant mondain,

⁴² “Quando Husserl se interroga, por exemplo, sobre o “noema perceptivo” ou o “sentido da percepção”, ele o distingue ao mesmo tempo do objeto físico, do vivido psicológico, das representações mentais e dos conceitos lógicos. Ele o apresenta como um impassível, um incorporeal, sem existência física, nem mental, que não age nem padece, puro resultado, pura “aparência”: a árvore real (o designado) pode queimar ser sujeito ou objeto de ação, entrar em misturas, não o noema da árvore. Há muitos noemas ou sentidos para um só e mesmo designado: estrela da noite e estrela da manhã são dois noemas, isto é, duas maneiras pelas quais um mesmo designado se apresenta em expressões. Mas, nestas condições, quando Husserl diz que o noema é o percebido tal como aparece em uma apresentação, o “percebido como tal” ou a aparência, não devemos compreender que se trata de um dado sensível ou de uma qualidade, mas ao contrário, de uma unidade ideal objetiva como correlato intencional do ato de percepção. Um noema qualquer não é dado em uma percepção (nem em uma lembrança, nem em uma imagem), ele tem um estatuto completamente diferente que consiste em não existir fora da proposição que o exprime, proposição perceptiva, imaginativa, de lembrança ou de representação (DELEUZE, 2000: 21-22).”

et que nous avons là le style universel et les cadres invariants à l' intérieur desquels tout doit se trouver (HUSSERL, 1970 :46-47)⁴³.

Tanto Deleuze, quanto Husserl, ao procurarem um “termo real” que escape às aporias proporcionadas ao se pensar as condições do pensamento, encontram a proposição do “sentido”, (reside aqui a simpatia que os aproxima). Mostrando-se mais uma vez original ao pensar a História da Filosofia, Deleuze associa a idéia de sentido à idéia de expresso em Husserl. E este expresso (noema) em Husserl é libertado do objeto empírico. É o objeto puro⁴⁴. (ver nota 42)

E Deleuze continua:

Do verde como cor sensível ou qualidade, distinguimos o “verdejar” como por noemática ou atributo. A árvore verdeja, não é isto, finalmente, o sentido da cor da árvore e a árvore arborifica, seu sentido global? O noema será outra coisa além de um acontecimento puro, o acontecimento de árvore (embora Husserl não fale assim, por razões terminológicas)? E o que ele chama de aparência, que é senão um efeito de superfície? Entre os noemas de um mesmo objeto ou mesmo de objetos diferentes se elaboram laços complexos análogos aos que a dialética estóica estabelece entre os acontecimentos. Seria a fenomenologia esta ciência rigorosa dos efeitos de superfície? (DELEUZE, 2000:22). Grifo nosso.

Estas longas, mas necessárias citações, nos levam a perguntar sobre que estranhos segredos perpassam os corpos? Seria a fenomenologia uma ciência que se preocuparia exclusivamente em descrever os conteúdos que aparecem à

⁴³ Tradução: Na medida onde nós nos interrogamos sobre a gênese daquilo que é considerado como lógica, nós temos ao contrário, mostrado de fato sua gênese numa generalidade universal, porque é precisamente a suposição tácita dessa lógica tradicional que tudo o que pode entrar como substrato nos seus julgamentos pertencem a unidade de nossa experiência e, em seguida, deve ser levada novamente a um tipo fundamental: àquele do ser como ser-no-mundo, e que nós temos aqui o estilo universal e os quadros invariantes no interior dos quais tudo deve ser encontrado. (HUSSERL, 1970 : 46-47)

⁴⁴ E isso não significa ficar preso nas armadilhas da linguagem. Entendemos que o problema é mais de uma natureza ontológica, do que de “atributos ou qualidades” designáveis, como ficou fortemente marcada a primeira fase de Husserl pela obra Investigações lógicas (1900-1901).

consciência? Ou também discorreria sobre os objetos “*que não podem jamais se agrupar na unidade de uma síntese de identidade?*” (HUSSERL: 2000, 79)”. A interrogação deleuziana na citação acima, seria desde já, levantada por Husserl em sua *Terceira Meditação*, & 29: *As regiões materiais e formais como índices de sistemas transcendentais de evidência*⁴⁵ Ou na citação do & 8 de *Expérience et Jugement*:

(...) Le champ de perception qui appartient à chaque moment de la vie de la conscience est toujours déjà un champ « d'objets », qui, comme tels, sont saisis comme unités « d'expériences possible », ou, ce qui revient au même, comme substrats possibles d'activités de connaissance. Cela veut dire que ce qui nous affecte du fond de cet arrière-plan toujours pré-donné à la passivité n'est pas un quelque chose totalement vide, un donné quelconque (nous n'avons pas de mots exact pour le désigner) qui serai dépourvu de sens, un donné absolument inconnu. « (...) Ce qui nous affecte est d'avance connu, au moins en tant qu'il est, d'une manière générale, un quelque chose pourvu de déterminations ; il est donné à la conscience sous la *forme* vide de la *déterminabilité* (...) (HUSSERL, 1970 :43-44)⁴⁶ ».

Husserl chama de tarefa “fantástica” o estudo da constituição transcendental da objetividade real. Não seria este propósito que Deleuze chamou de “aliquid”? O limite-fronteira entre as proposições de designação,

⁴⁵ Neste tópico, Husserl analisa e discorre a respeito do objeto e a distinção de suas estruturas no seio das multiplicidades da consciência, levando-se em consideração, as dificuldades próprias de buscar “todo ser real e sua verdade”, numa evidência que ainda não é preenchida pela intuição. Husserl afirma que: “Será o caso, para nós, não de realizar essa evidência de fato – para todos os objetos reais isso seria uma meta desprovida de sentido, pois, como dissemos, uma evidência empírica absoluta é uma “idéia” – mas elucidar (explicitar) sua estrutura essencial, assim como as estruturas essenciais das dimensões de infinidade que constituem e compõem de maneira sistemática sua síntese ideal infinita. É uma **tarefa fantástica**, mas bem determinada. Consiste no estudo da constituição transcendental da objetividade real. (Id. Ibidem: 80)”.

⁴⁶ Tradução: O campo de percepção qui pertence a cada momento da vida da consciência é sempre já um campo de “objetos”, que, como tal, são percebidos como unidades “de experiências possíveis”, ou, o que retorna ao mesmo, como substratos possíveis de atividades do conhecimento. Isto quer dizer que o que nos afeta no fundo desse último plano sempre pré-dado à passividade não é alguma coisa totalmente vazia, um dado qualquer (nós não temos palavras exatas para o designar) que seria desprovido de sentido, um dado absolutamente desconhecido. (...) O que nos afeta é antes conhecido, ao menos enquanto ele é, de uma maneira geral, qualquer coisa possuída de determinações; dada à consciência sob a forma vazia de determinabilidade. (...) (HUSSERL, 1970 :43-44).”

manifestação e significação e os estados de coisas? “*Alguma coisa*” que não é limitada na dimensão espaço-temporal. Um tipo de sentido-acontecimento, já que Husserl, tanto quanto Deleuze, não acreditam na possibilidade de uma “resposta” proveniente de um rasteiro (ou vulgar) empirismo?

É como se o “sentido” fosse resolver um tipo de “antinomia” que viesse a existir em Husserl, por exemplo, quanto ao problema da idéia de reciprocidade na relação sujeito-objeto (condição e condicionado). Quando Husserl fala de uma “limitação” do ego transcendental (mesmo não sendo tão firme quanto a isso) e que é um momento perigoso em sua trajetória de instituir uma subjetividade transcendental constituinte, não seria o mesmo que dizer que “aquilo” que se apresenta num horizonte de indeterminabilidade dos estados de coisas, dos objetos, não é justamente o que escapa de uma determinação lógica ou das proposições de designação ou significação, como afirmaria Deleuze? Neste sentido, haveria em Husserl a abertura para acreditarmos num tipo de região que não pudesse ser “designável” e que não possuísse necessariamente um termo real para fundamentar uma ciência. Talvez seja por isso que este autor se refugie numa proposta de reflexividade sobre a “própria consciência” em-si mesma e sua intencionalidade. Sendo assim, dizemos que no itinerário de sua obra, os problemas constitutivos do “mundo da vida” o persigam até o fim⁴⁷. Mundo

⁴⁷Neste caso, ressaltamos o texto de Ernildo Stein que contribui para o entendimento de algumas questões que estamos provocando. A obra *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*, Edipucrs: 1997, faz um belo esclarecimento de alguns conceitos husserlianos, em especial o capítulo *O conceito de mundo vivido como fundamento em Husserl*. Vejamos o que Stein diz e que ajuda bastante e de alguma maneira corrobora neste momento do trabalho: “Husserl com a palavra *Lebenswelt* queria procurar um lugar onde houvesse uma evidência não produzida pela redução transcendental: o mundo da vida, essa evidência irrecusável que todos temos, mas da qual não conseguimos falar porque ela não é objeto. Ela é posta como o não-lugar do qual partem todos os lugares ou onde tudo tem lugar. Essa opção de Husserl em definir esse campo revelou-se com o seu grande achado, mas que ao mesmo tempo o pôs em crise (...) “(...) Nós poderíamos fazer variações livres sobre esse termo, mas em nenhum momento escaparia o que Husserl disse ao ter criado esse lugar que remete a um horizonte, o qual no dia em que o tratarmos como um lugar definido passa a ser um não-lugar. (STEIN, 1997: p. 120-121).”

inobjetivável, mas mundo possível, e composto de sentido. A impossibilidade de uma realidade existente e não designável incomoda Husserl, seja ela “o objeto” seja ela o “outro”. É como se “alguma coisa” não pudesse ser apreendida pelo rigor do método de uma ciência rigorosa. É no mínimo curiosa uma frase no Epílogo das Meditações Cartesianas:

A vida cotidiana é ingênua. Viver assim é engajar-se no mundo que nos é mostrado pela experiência, pelo pensamento; é agir, é emitir julgamentos de valor. Todas essas funções intencionais da experiência graças às quais os objetos estão simplesmente presentes, completam-se de maneira impessoal: o sujeito nada sabe delas. (HUSSERL, 2000:166). Grifo nosso.

No grifo da citação, observamos a independência de “uma vida”, a qual Husserl denomina de “ingênua”. Mas não seria essa vida, justamente aquela que se furta ao fundamento absoluto? Husserl não explora esse “território” por completo, refugia-se pelo contrário numa “evidência originária”. Mesmo em seu texto “Expérience et Jugement” não foge ao propósito de um “ver originário”, apesar de ser uma obra em que constantemente ele diz que toda experiência está aberta a um horizonte infinito, acreditando que a estrutura do mundo como perspectiva de realidades é apresentada, ora por uma generalidade indeterminada, ora por uma determinação ou particularidade. Se Husserl revela que o objeto é produzido pela atividade de nossa consciência, também fala que esta produção do objeto não “aparece” do nada, que o mundo dos objetos está desde já dado. Essa discussão é feita de maneira bastante incisiva em “Expérience et Jugement”, obra fundamental para as pretensões de problematização das sínteses passivas.

O ir e vir de uma série à outra (sujeito e objeto – condição e condicionado – subjetividade transcendental e mundo dos fatos) não pode permanecer como critério último na busca da evidência primordial do cogito (do eu puro). Sabendo-se que esta relação entre as “séries” consciência e estados de coisas causam um transtorno na constituição do ego transcendental, Husserl procura na parte final das Meditações Cartesianas (no final da Quinta Meditação) apresentar um ponto final a qualquer idéia que pudesse indicar uma dúvida quanto a seus objetivos iniciais que, como afirmamos anteriormente, para Deleuze poderia significar algum tipo de fraqueza em Husserl.⁴⁸ Mas a simpatia de Deleuze por Husserl encontra um dos limites extremos quando a questão é a crença na idéia de uma série originária (que poderíamos entender como “manifestação”, “significante” ou “eu puro”). Esta hipótese é descartada por Deleuze já que a perspectiva de um “absoluto” o distancia de Husserl⁴⁹. Não se deixar “reduzir” a nenhum termo das séries, como observamos na nota abaixo (nota número 50), demarca de imediato os distanciamentos entre duas filosofias, que após guardar suas simpatias (mais especificamente, de Deleuze para Husserl), resguardam-se com seus devidos interesses e voltam a seguir o curso de suas especificidades. Para Deleuze, Husserl comete um equívoco (assunto que já discorreremos no início do capítulo

⁴⁸ Vejamos a fala de Husserl: “(...) a explicitação fenomenológica não faz mais do que explicitar – e não poderia jamais colocar em destaque – o sentido que esse mundo tem para nós todos, anteriormente a qualquer filosofia, e que, manifestamente, lhe confere nossa experiência. Esse sentido pode muito bem ser extraído pela filosofia, mas não pode jamais ser modificado por ela. E, em cada experiência atual, ele está cercado – por razões essenciais e não por causa da nossa fraqueza – de horizontes que necessitam elucidação. (HUSSERL, 2000:162).”

⁴⁹ Na *Sexta Série do Lógica do Sentido* intitulada *Sobre a colocação em séries*, há uma maneira de apresentar a distribuição das séries: “Há pois um duplo deslizamento de uma série sobre a outra ou sob a outra, que as constitui ambas em perpétuo desequilíbrio uma com relação à outra. Em segundo lugar, este desequilíbrio deve, ele mesmo, ser orientado: o fato é que uma das duas séries, precisamente a que é determinada como significante, apresenta um excesso sobre outra; há sempre um excesso de significante que se embaralha. Finalmente, o ponto mais importante, que assegura o deslocamento relativo das duas séries e o excesso de uma sobre a outra, é uma instância muito especial e paradoxal que não se deixa reduzir a nenhum termo das séries, a nenhuma relação entre estes termos. (DELEUZE, 2000:42-43)”. Grifo nosso.

desta pesquisa), quando busca uma nova forma de síntese ou gênese tomando como referência a situação do sujeito (eu, consciência transcendental, ego), dando a este o caráter de totalidade⁵⁰. Se Husserl trata em seu percurso filosófico da “idéia de duas séries” heterogêneas e da batalha pela sua conciliação, NOESE e NOEMA, isso nada mais será para Deleuze, do que o propósito de um regresso, a busca por um ponto adequado e não aleatório onde pudesse se ancorar todo o princípio. Todo “ver originário”. A idéia de redução transcendental já denota tal iniciativa, inclusive tornando-se uma porta sempre entreaberta para um retorno ao solipsismo, (risco sempre eminente em Husserl).

Aquele mundo ou os estados de coisas na sua indeterminabilidade são deixados para trás em nome de uma unificação da razão. Em nome de uma “causa maior” que não poderia ser perdida de vista: o “eu” como fonte e origem do sentido, isto é, como fonte de constituição de todos os sentidos de ser dos objetos que existem. Já para Deleuze, o sentido dos objetos sendo derivados de um eu como manifestação empobrece a própria noção de transcendental, pois ela não se limita à busca de identidades e semelhanças dos objetos no mundo da consciência. A noção de transcendental não está presa numa série particular, diferente disso, seus elementos são provenientes do distanciamento “entre as séries” (sujeito e objeto ou qualquer binarismo correspondente). Existente sem possuir um local determinado. *“Ocupante sem lugar”*. É nesta aproximação das

⁵⁰ Para Deleuze, “ocorre que Husserl pensa a gênese, não a partir de uma instância necessariamente “paradoxal” e não “identificável” apropriadamente falando (faltando a sua própria identidade como a sua origem), mas ao contrário a partir de uma faculdade originária de senso comum encarregada de dar conta da identidade do objeto qualquer e mesmo de uma faculdade do bom senso encarregada de dar conta do processo de identificação de todos os objetos quaisquer ao infinito” (Id.Ibidem:100). *“A todo objeto que existe verdadeiramente, corresponde por princípio, no a priori da generalidade incondicionada das essências, a idéia de uma consciência possível na qual o próprio objeto pode ser tomado de maneira originária e portanto perfeitamente adequada”* (HUSSERL apud DELEUZE: 100).

séries e seus estranhamentos que se dá o evento. E elas não seguem um mundo da docilidade ou, conforme Deleuze, se caracteriza por uma instância paradoxal.⁵¹

Pensar o campo transcendental, eis a condição para sair da ilha da minha consciência. Esse campo transcendental sem sujeito que nos remete à noção de singularidade, impessoalidade, multiplicidade. Nessa ordem do transcendental, há algo entre “um” e “outro”, entre o “lugar sem ocupante” e o “ocupante sem lugar”. Algo que existe, apesar de não possuir identidade. Uma imanência absoluta que não necessita de nada que a justifique ou que a julgue. Como disse Deleuze num último texto⁵²: *Imanência: uma vida...* Falamos não de um sujeito, mas de modos de individuação ou hecceidades, de planos de existência que não se dão mais a partir de uma consciência totalizante, unificada e iluminada por um cogito. Nós somos, segundo Deleuze, relações de convergência, divergência e disparidades. À idéia de constituição, Deleuze chama de acontecimento singular (o sentido) que escapa a qualquer tipo de designação e significação.

Pensar o sentido a partir do “sujeito” (como encontramos por vezes em Husserl) torna-se improvável em Deleuze, até porque, não há sujeito enquanto máquina de produzir sentido. Como ele mesmo diz *“A casa está vazia e não é*

⁵¹ “Quais são os caracteres desta instância paradoxal? Ela não pára de circular nas duas séries. E é o mesmo graças a isto que assegura a comunicação entre elas. É uma instância de dupla face, igualmente presente na série significante e na série significada. É o espelho. É, ao mesmo tempo, palavra e coisa, nome e objeto, sentido e designado, expressão e designação, etc. Ela assegura, pois, a convergência das duas séries que percorre, com a condição, porém, de fazê-las divergir sem cessar. É que ela tem como propriedade ser sempre deslocada com relação a si mesma. Se os termos de cada série são relativamente deslocados, uns em relação aos outros, é porque primeiramente, em si mesmas, elas têm um lugar absoluto, mas este lugar absoluto se acha sempre determinado por sua distância deste elemento que não pára de se deslocar relativamente a si mesmo nas duas séries (...) Da mesma forma, podemos dizer que ela falta a sua própria identidade, falta a sua própria semelhança, falta a seu próprio equilíbrio e a sua própria origem. (DELEUZE, 2000:43).”

⁵² Esse foi o último texto escrito por Deleuze e que foi publicado em um número especial dedicado a ele na Revista Philosophie (n.º 47) das Les Editions de Minuit, Paris, Setembro de 1995. Utilizaremos a tradução feita por Jorge Vasconcellos, Hércules Quintanilha e André Martins, publicada no livro Gilles Deleuze, imagens de um filósofo da imanência, UEL: Londrina, 1997, p.15-20.

para ser habitada nem pelo homem e nem por Deus". O que encontraremos são circulações, ecos, acontecimentos...

Fazer circular a casa vazia e fazer falar as singularidades não pessoais. O sentido, desta maneira, não será o produto de uma consciência, mas de séries heterogêneas, ativas e determinadas apenas pela noção de movimento. Isso nos indica uma pluralidade de direções. A minha consciência enquanto consciência de algo é limitada... As séries da singularidade não dizem respeito a uma significação porque a categoria do "bom senso" não está presente. Em seu lugar, encontraremos o "paradoxo" como subversão, como uma lógica do imprevisível. É a ruptura da aliança entre a forma-eu, forma-mundo e forma-Deus. (manifestação, designação e significação). O sentido não será dado por estas três instâncias, mas num intermédio que não se pode muito bem afirmar o que é, mas que existe. Não possui identidade, mas possui presença e diferença.

O "sentido" do *transcendental* não consiste na demarcação dos limites de um eu, enclausurado e interior, mas na idéia de que ele é o efeito de uma função ou operação que sempre se produz na exterioridade desse eu. Outro exemplo claro que Husserl e Deleuze "falam línguas diferentes" é quando o primeiro novamente reduz o sentido ao cogito universal, em seu *Epílogo às Meditações Cartesianas (2001)* "*É preciso de início perder o mundo pela redução, para reencontrá-lo em seguida numa tomada de consciência universal de si mesmo*". Sem falar no uso de uma proposição agostiniana que define por completo a verdadeira intencionalidade do filósofo alemão: "*in te redi, in interiori homine habitat veritas – no interior do homem habita a verdade*". Husserl não suportou o nó conceitual no qual ele mesmo se envolveu. Ele faz com que o *acontecimento* perca seu caráter impassível e neutro, não se diferenciando das dimensões da

proposição: manifestação, designação e significação ao vincular sentido à razão. Na verdade, há em Husserl uma pseudo-neutralidade a favor das sínteses de consciência⁵³. Não encontramos uma ruptura efetiva com as filosofias do sujeito ou a uma metafísica das subjetividades. Mas de nada adianta o esforço husserliano para Deleuze, afinal, o sujeito já não é uma unidade-identidade, mas envoltura, pele, fronteira: sua interioridade transborda em contato com o exterior. Serão singularidades-acontecimentos que correspondem às séries heterogêneas que não se encaminham teleologicamente para uma estabilidade das sínteses da consciência. Basta vermos o que Deleuze diz na *Série: Das Singularidades*⁵⁴: Elas são *metaestáveis* e nos impõem a partir de então, o estatuto do campo problemático.

Nesta pesquisa surge um outro personagem. Numa relação assimétrica à fenomenologia de Husserl, a obra de Gilbert Simondon em lugar de dissertar sobre a busca de um princípio primordial de individuação e, a partir disso, pensar o mundo sobre os pilares do fundamento do ego ou da consciência, o dissolve em metaestabilidades e disparidades. Para nós, neste instante é, que Deleuze faz sua morada. Encontra um aliado e, junto com ele, parte na tarefa de desmontar a

⁵³ Deleuze recomenda a leitura do § 114 de *Idéias I* que se intitula “Outras considerações sobre a potencialidade da tese e modificação de neutralização” (pag. 252 Trad. Brasileira de Marcio Susuki). Husserl chama a atenção para a pseudo-neutralidade ao afirmar a necessidade de uma proto-doxa, ou seja, um olhar que esteja acima das noções e dos noêmes. Segue-se uma nota-comentário de Paul Ricoeur na tradução em francês (pág.382, ed. Gallimard) em que atesta a crítica deleuziana, vejamos: “(...) La possibilité de déplacer le regard vers la proto-doxa atteste la priorité de cette proto-doxa sur laquelle modulent en quelque sorte tous les types de conscience positionnelle”. Tradução : A possibilidade de ultrapassar o olhar em direção à proto-doxa atesta a prioridade dessa proto-doxa sobre a qual modulam em alguma sorte, todos os tipos de consciência posicional

⁵⁴ “Husserl mostrou realmente a independência do sentido com relação a um certo número desses modos ou desses pontos de vista, conforme as exigências dos métodos de redução fenomenológico. Mas, o que o impede de conceber o sentido como uma plena (impenetrável) neutralidade é o cuidado em conservar no sentido o modo racional de um bom senso e de um senso comum, que ele apresenta erradamente comum uma matriz, uma “forma-mãe não-modalizada” (Urdoxa). É esta mesma preocupação que o faz conservar a forma da consciência no transcendental. (DELEUZE, 2000:104)”.

máquina do pensamento de Husserl. Tarefa que, na verdade, só será possível na última parte deste trabalho. Simondon servirá para se realizar o salto que não é inseqüente. Muito pelo contrário, ele tem na obra de Deleuze um papel essencial: vasculhar a problemática do transcendental e libertar-nos da ilha da consciência ou então apontar-nos um novo caminho ou campo de problemas.

2º CAPÍTULO

Da natureza do sujeito enquanto travessia ou a tríade conversação: Deleuze, Simondon e Husserl.

Diante da experiência da idéia, atingimos em Husserl a região da consciência transcendental purificada, alcançando uma base fundadora do mundo e autofundadora, isto é, uma reflexão sobre si mesmo. Tal verdade encontra seu ponto de discórdia em Simondon. Nele, a esperança na existência de um ser pleno, absoluto e apodídico se transforma em miríades. Dissolve-se contundentemente em favor das intensidades dos “modos” ou da comunicação transversal que não respeitam as sínteses do cogito ou do eu penso.

É com esse pensamento que Deleuze se envolve ao romper com o que fundamenta o sujeito – a consciência –, constituindo assim, uma mudança radical no que diz respeito ao problema da subjetividade⁵⁵. Envolvendo-se com as teses de Simondon, Deleuze mostrará que é preciso falar agora de “individuação” ao pensarmos o “Homem”. Isto quer dizer que, para se entender a teoria do ser, torna-se urgente afastarmos-nos dos conceitos de substância, forma, identidade, matéria, sujeito, etc. A esta passagem “necessária” por Simondon, damos o nome de “travessia”. Que estranhos “ecos” vindos de Simondon seduzem Deleuze⁵⁶? Ou como perguntou ORLANDI (2004) *num de seus textos*: “*Que novo domínio*

⁵⁵ Em *Lógica do Sentido*, especialmente na *Décima Quinta Série: Das Singularidades*, Deleuze aponta a importância de Simondon: “*Todo o livro de Simondon nos parece de grande importância, porque apresenta a primeira teoria racionalizada das singularidades impessoais e pré-individuais. Ele se propõe explicitamente, a partir destas singularidades, fazer a gênese tanto do indivíduo vivo como do sujeito cognoscente. Assim, trata-se de uma nova concepção do transcendental (DELEUZE, p.107)*”.

⁵⁶ Na obra *Diferença e Repetição, Cap.II A repetição em si mesma*, Deleuze, ao tratar do tema do percussor sombrio, refere-se à obra de G. Simondon. Também trata do autor, no capítulo V *Síntese assimétrica do sensível*, tópicos: *O ser do sensível e Individuação e diferenciação*.

estaria sendo traçado por esses textos, por essa nova maneira de dizer o problema da individuação?”

Gilbert Simondon, em sua obra *L'individu et sa g n se physico-biologique* (1964)⁵⁷ tratará desde o início do princípio de individua o⁵⁸, além de outros temas filosóficos do seu pensamento como: transdu o, fases do ser e metaestabilidade. Inicialmente, Simondon fala de dois princípios ou dois momentos para se pensar o mundo: o atomista (substância), onde os indivíduos são constituídos a partir de uma realidade primária ou primeira (os átomos); e a hilemórfica, onde os indivíduos são pensados a partir da jun o entre matéria (hyl ) e forma (morph ). Entende-se que, partindo da idéia da existência destas duas perspectivas na tradi o ocidental, teremos características comuns entre elas:

- existe um princípio anterior   individua o propriamente dita;
- pensar o indivíduo a partir dele já constituído, como se estivesse “pronto”, finalizado. Isto  , parte-se de sua existência efetiva para problematizar o princípio.

⁵⁷   importante ressaltar que esta obra do Simondon foi bastante admirada por Deleuze. O primeiro capítulo da primeira parte intitulado: “Forme et mati re” e o segundo capítulo da segunda parte: “Individuation et information”, foram os que mais chamaram a aten o de Deleuze. Eles são bastante citados, na obra *Lógica do Sentido* (1969). Esta admira o se justifica, porque para Deleuze, Simondon apresenta uma teoria a respeito das singularidades impessoais e pré-individuais.

⁵⁸ “Le principe d’individuation será recherché comme un principe susceptible de rendre compte des caracteres de l’individu, sans relation nécessaire d’autres aspects de l’être que pourraient être corrélatifs de l’apparition d’un réel individu. Une telle perspective de recherche accorde un privil ge ontologique   l’individu constitué. Elle risque donc de ne pas opérer une véritable ontogênese, de ne pas replacer l’individu dans le syst me de réalité en lequel l’individuation se produit (SIMONDON: 1964 p.01)”. Tradua o nossa: “O princípio de individua o será pesquisado como um princípio capaz de dar conta dos caracteres do indivíduo, sem rela o necessária de outros aspectos do ser, que poderiam ser correlativos do aparecimento de um real indivíduo. Tal perspectiva de pesquisa d  um privilégio ontológico ao indivíduo constituído. Existe aí o risco de não se operar uma verdadeira ontogênese, de não substituir o indivíduo no sistema de realidade no qual a individua o se produz”.

Simondon chama esta maneira de conceber a individuação de “ontogênese invertida”. Ele não se interessa pela elaboração de uma teoria em busca de um princípio ou origem da individuação. Quando essa preocupação surge na história do pensamento, ela indica um tipo de circularidade ao pensar o sujeito ou o indivíduo. O que lhe interessa verdadeiramente é pensar os aspectos de um sujeito enquanto “ser em individuação”. Ocorre assim, em Simondon, uma preocupação com a descrição concreta da ontogênese⁵⁹, a operação da individuação não se fecha no binarismo atomista e hilemórfico.

O problema que é enfatizado agora por Simondon não é o do sujeito constituído. Ele passaria a ser nada mais que um “algo relativo a” – uma fase. Tal crítica significa que, anteriormente ao indivíduo constituído, teremos uma realidade pré-individual (ausência total e completa de identidade estabelecida por algum princípio ou fundamento). Ainda assim, sabendo-se que há um jogo de devir, mesmo passando pelo processo de individuação, nada há que dê garantias de uma cristalização de um ser substancializado.

Entraremos aqui no velho problema da filosofia desde seu surgimento: a oposição entre ser e devir. E o devir não é mais visto como “negativo” do ser, mas

⁵⁹No capítulo II *Individuation et Information*, Simondon fala do problema da ontogênese e também faz algumas ressalvas quanto ao seu entendimento: “On pourrait dire que l’ontogénèse est une problématique perpétuée, rebondissant de résolution en résolution jusqu’à la stabilité complète que est celle de la forme adulte; cependant, la maturation complète n’est pas atteinte par toutes les fonctions et toutes les structures de l’être au même moment; plusieurs voies de l’ontogénèse se poursuivent parallèlement avec, parfois, une alternance d’activité que fait que le processus de croissance affecte un ensemble de fonctions, puis un autre, ensuite un troisième, et revient enfin au premier; il semble que cette capacité de résoudre des problèmes soit dans une certaine mesure limitée et apparaisse comme un fonctionnement de l’être sur lui-même, fonctionnement qui a une unité systématique et ne peut affecter tous les aspects de l’être à la fois (Id. Ibidem, p.224)”. Tradução: “Pode-se dizer que a ontogênese é uma problemática perpetuada, indo de solução a solução até a estabilidade completa que é a da forma adulta; entretanto, a maturação completa não é atingida por todas as funções e todas as estruturas do ser no mesmo instante; vários caminhos da ontogênese prosseguem paralelamente tendo às vezes, uma alternância de atividade que faz com que o processo de crescimento afete um conjunto de funções, depois um outro, em seguida um terceiro e retorna ao primeiro; parece que esta capacidade de resolver problemas é um pouco limitada e apareça como um funcionamento do ser sobre si mesmo, funcionamento que tem uma unidade sistemática e que não pode afetar todos os aspectos do ser ao mesmo tempo.”

pelo contrário, é um aspecto dele, uma passagem, uma dimensão. Ou como nos diz Simondon: o devir do ser é quando ele se defasa em relação a si mesmo. Um tipo de propriedade ou qualidade positiva do ser.

A individuação, segundo Simondon, nunca é estagnada. A idéia de permanência ou imobilidade, sob nenhum aspecto pode garantir quaisquer meios de conservação do ser. Numa direção contrária, o ser se conserva em seu movimento. Em sua *metaestabilidade*.

Operação de “dobrar”. Talvez possamos definir assim o que Simondon chama de individuação. Aquilo que é vivo participa de um “teatro da individuação” em que os movimentos são marcados por ressonâncias, aproximações, diferenciações e comunicações permanentes. Neste teatro, o indivíduo apresenta-se simultaneamente como sistema de individuação, sistema individuante e sistema individuando-se. Dizemos ainda que ele é sistema dentro de sistema. Sempre atual a si mesmo, realizando-se sempre num processo de comunicação no “interior” de si mesmo, chamado por Simondon de ressonância interna.

O indivíduo – o eu vivo – nunca será uma unidade, dado à complexidade que o envolve enquanto “meio” de uma realidade pré-individual que o compõe. Isto é, um potencial.

O “eu,” neste caso, seria constituído por um complexo de individuações, aspectos de uma realidade pré-individual que passa por ele, impedindo-nos de falar em um “eu puro” fora do tempo, do espaço e do mundo. A individuação em Simondon dissolve no coletivo a idéia de um “eu” ou de um “sujeito” pela força de uma realidade pré-individual e, por isso, impessoal.

O complexo de individuação é o processo que cria a diferença, ou seja, leva ao aparecer da diferença. O indivíduo, então, como um tipo de “ser”, nada

mais é que a diferenciação. A individuação faz com que a diferença apareça. É sua produção na variação correspondente do seu próprio devir. E é no “meio” do devir que a diferença se faz enquanto intensidade.

Segundo Simondon, no momento em que se pensa o indivíduo e sua gênese, faz-se uma análise a partir dos processos de individuação e sua evidência, em contraposição à idéia de forma e matéria. Para Simondon, é equivocada a idéia de buscar a compreensão da individuação após a concretização da “forma-homem”. Para se pensar a individuação o caminho é diferente, inverso. Não careceremos de agarrarmo-nos à idéia de unidade, dualidade. O que temos nada mais é do que um “processo” como elemento constitutivo do indivíduo. Uma travessia que o envolve e o deixa de lado, o ultrapassa. Não seria exagerado afirmarmos que o indivíduo é o efeito de “alguma coisa” que o corta e o atravessa. Uma dobra, como afirmou Gilles Deleuze. Neste caso, poderíamos falar que a individuação se dá por meio de “dobras do fora”⁶⁰.

Assim, fica bem difícil pensarmos o indivíduo a partir da idéia de “origem” ou como elemento portador de um sentido do mundo, como uma consciência imanente. O indivíduo seria apenas uma “fase”, composta não por uma identidade que o qualifica enquanto “ser”. Longe disto, ele compreende uma realidade pré-individual e impessoal, onde a individuação, em sua complexidade, se mantém num infinito estado de tensão.

Seguindo-se as formulações conceituais de Simondon, observaremos que o indivíduo não é aquele que conduz a verdade em sua “adequação com a coisa”.

⁶⁰ Indicamos três textos importantes que tratam do problema do “fora”. O livro de Deleuze dedicado ao Foucault, em especial, o capítulo “As dobras ou o lado de dentro do pensamento (subjetivação)” (1991:101-130). O texto “*O fora e a dobra*”, da obra de Alain Badiou: Deleuze, o clamor do Ser (1997:96-112). E por fim, “*Os diagramas da loucura – os três planos e uma invaginação*”, do livro de Peter Pál Pelbart: Da clausura do fora ao fora da clausura. Loucura e desrazão (1989:127-141).

Haverá sempre algo inacabado e inadequado no processo de individuação em sua realidade pré-individual (que se apresenta enquanto fluxo de tendências). Novamente falando e não podíamos deixar de ressaltar, entramos no problema do “devir”; agora como uma perspectiva concreta para se pensar o ser-indivíduo que se defasa e avança. O que temos ao pensar o problema do ser-indivíduo é uma idéia de dispersão em lugar de uma estagnação, o mesmo que um “potencial pré-individual”, onde a individuação é “sempre um ato,” diferenciando-se. Uma “sobre-saturação” do indivíduo: o ser se conserva pelo seu devir.

A idéia de diferenciação chamada por Simondon de “transdutividade⁶¹” corresponde às operações pelas quais há o movimento do pré-individual à individuação. Seja a individuação psíquica ou social, pouco importa, são dois

⁶¹ “Nous entendons par transduction une opération, physique, biologique, mentale, sociale, par laquelle une activité se propage de proche en proche à l’intérieur d’un domaine, en fondant cette propagation sur une structuration du domaine opérée de place en place: chaque région de structure constituée sert à la région suivante de principe de constitution, si bien qu’une modification s’étend ainsi progressivement en même temps que cette opération structurante (...) “L’opération transductive est une structure réticulaire amplificante. L’opération transductive est une individuation en progrès; elle peut, dans le domaine physique, s’effectuer de la manière la plus simple sous forme d’itération progressive; mais elle peut, en des domaines plus complexes, comme les domaines de métastabilité vitale ou de problématique psychique, avancer avec un pas constamment variable, et s’étendre dans un domaine d’hétérogénéité; il y a transduction lorsqu’il a activité partant d’un centre de l’être, structural et fonctionnel, et s’étendant en diverses directions à partir de ce centre, comme si de multiples dimensions de l’être apparaissaient autour de ce centre; la transduction est apparition correlative de dimensions et de structures dans un être en état de tension préindividuelle, c’est-à-dire dans un être qui est plus qu’unité et plus qu’identité, et que ne s’est pas encore déphasé par rapport à lui-même en dimensions multiples (Id.Ibidem, p.18-19)”. Tradução: “Entendemos por transdução uma operação física, biológica, mental, social, através da qual uma atividade se propaga pouco a pouco no interior de um domínio, fundamentando esta propagação sobre uma estrutura do domínio operada de lugar em lugar: cada região da estrutura constituída serve à região subseqüente como princípio de constituição, embora uma modificação se estenda progressivamente ao mesmo tempo que a operação estruturante... “(...) A operação transductiva é uma estrutura reticular amplificadora. É uma individuação em progresso. Ela pode, no domínio físico, efetuar-se da maneira mais simples sob forma de iteração progressiva; mas ela pode, em domínios mais complexos, como os domínios de metaestabilidade vital ou problemática psíquica, avançar constantemente e propagar-se num domínio de heterogeneidade; existe a transdução quando existe atividade partindo do centro do ser, estrutural e funcional, indo em diversas direções a partir desse centro, como se múltiplas dimensões do ser aparecessem em torno deste ser; a transdução é o aparecimento correlativo de dimensões e de estruturas num ser em estado de tensão pré-individual, isto é, num ser que é mais que unidade e mais que identidade e que ainda não está defasado em relação a si mesmo em dimensões múltiplas.”

pontos de tensão emaranhados. O que Simondon afirma é que, nesta tensão própria do pré-individual, as relações de incerteza colocam em crise qualquer tentativa de separação do indivíduo e de seus modos de individuação. O que qualifica o estado pré-individual é justamente o grau de indeterminação e as transformações que eles constituem. Neste caso, o indivíduo para Simondon, enquanto resultado de um “processo”, se afirma numa “metaestabilidade”. Este conceito não suporta, no seu interior, a noção de identidade individual, pessoal, plenamente realizada e finalizada. A metaestabilidade se consegue com a sobre-saturação do indivíduo⁶². O indivíduo será sempre algo a se tornar, um tipo de dinâmica individuante.

O indivíduo como organismo em processo de individuação, possui em si mesmo, uma configuração potencial da individuação. Essa característica é chamada por Simondon de “ressonância interna”; conseqüência do inacabamento da individuação e da conservação do processo. A ressonância é um movimento interno irreduzível que se silencia somente com o fim do processo de individuação. Um tipo de redução (diferente daquela proposta por Husserl, que tinha como perspectiva o aparecimento de uma consciência transcendental), onde o indivíduo se esvai, escapa rumo a uma “defasagem”, restando apenas estruturas e potenciais de afirmação de forças em plena expansão. O indivíduo, para Simondon, enquanto envolvido pelos processos de individuação, se implica e se adapta ao meio, modificando-se a si mesmo de acordo com suas necessidades internas – seria como uma equação: pressão do meio/do fora produzindo uma

⁶² Para Simondon, não podemos falar de uma identidade do indivíduo vinculada diretamente à identidade dos objetos técnicos. Como se a identidade do eu fosse conseguida num processo de adequação entre sujeito e objeto. Segundo Simondon, isso não é possível, porque os mesmos objetos também não são plenamente constituídos por um cogito ou por um eu puro. Poderíamos dizer que tal perspectiva diferencia-se do pensamento de Husserl e de sua noção de reciprocidade.

individuação como uma nova organização. E nesse processo não existe início e fim. A partir daí, poderíamos pensar uma “história do indivíduo” ou o problema ontológico da gênese do indivíduo.

O processo de individuação é sempre mais vasto que o indivíduo, visto que este não se esgota em si mesmo. O que há em lugar do indivíduo é um território de infinitas singularidades.

É necessário fazermos uma crítica sobre o problema da individuação e sua vinculação co-extensiva ao ser. Temos inicialmente a idéia de que o processo de individuação deve ser pensado tendo como referência os indivíduos já constituídos; a exigência de uma determinação necessária de um princípio de individuação anterior como critério de análise à própria individuação. Afastando-se desta idéia, Simondon afirma que o ser é composto por duas unidades:

- *a unidade de identidade, estabilidade e de permanência;

- *a unidade transdutora, que se defasa e transborda para todos os lados.

Esse transbordamento do “ser” – como devir do ser – ele denomina de individuação. Existe um tipo de “inesgotamento” do ser. O que menos importa, é o ser em sua identidade, definição e forma. O que interessa especialmente é pensar o individuado a partir dos seus modos de individuação e no interior desse mesmo modo, o caráter da pré-individualidade e impessoalidade (de uma individuação sem sujeito). O que ocorre em Simondon é uma inversão. Para ele, é um equívoco pensar o ser enquanto substância, forma e matéria. Tais categorias devem ser abandonadas.

Num outro direcionamento, aparecem conceitos como: ressonância interna, informação, potência energética. Ao se pensar o pré-individual e seu campo problemático, o que teremos é um grande “plano” carregado de potencial, um

sistema metaestável em relações de super-saturação, um estado de tensão do sistema gerador de diferenciações e individuações. Mas isso não quer dizer que há um indicador em Simondon em direção àquilo que seja catastrófico, caótico, ou o que Deleuze definiria como “abismo indiferenciado”. Não precipitemos em fáceis interpretações e julgamentos apressados.

No encontro entre o pensamento de Deleuze e o de Simondon, o que mais nos intriga é a possibilidade de discutir a ontogênese via movimento de individuação dos seres, distanciando-se das afirmações, como as de Husserl, em impor um estatuto ontológico baseado num princípio unificador das vivências à consciência. Um tipo de “supremacia do eu” no jogo da produção de significados e sentidos.

É quase estranho o desenvolvimento do pensamento de Deleuze e de como ele vai para o “aquém do sujeito”. Ele o antecede, buscando compreender o indivíduo na sua anterioridade – na sua pré-individualidade –. Com esse exercício, Deleuze realiza uma crítica às formas de subjetivação, passando sem titubear pela “morte do sujeito”. Este termo é muito mais que um jogo de palavras ou uma expressão desgastada nos debates chamados de pós-modernos. É um passo que precisa ser dado para o entendimento e experimentação das nossas hecceidades: o indivíduo constituído como realidade que deve ser entendida e explicada.

Ora, se Deleuze elabora uma crítica ao problema da constituição do eu, do ego ou do sujeito, justifica-se a importância de Simondon e de como está presente no autor uma crítica à noção de sujeito via substancialismo atomista ou do hilemorfismo. Estes princípios são duramente criticados por G. Simondon, pois segundo a concepção tradicional, há uma crença na idéia de um princípio de

individuação (como falamos anteriormente); é como se a individualidade fosse dada, ou seja, como se todo ser individuado trouxesse junto a si um princípio e o mesmo seria o responsável pela definição do que o indivíduo é. Isso nos faz afirmar que, seguindo nesta direção, tal princípio também diz “da nossa hecceidade⁶³”, o que é um grande equívoco.

O caminho de Simondon é outro. Aquilo que se acreditava como princípio e condição de formação é visto agora como derivações. A idéia de substância ou a teoria do hilemorfismo são insuficientes para se compreender ou descrever a ontogênese. Ressaltaremos novamente como se dá o problema da individuação nas abordagens tradicionais e depois em Simondon:

1º- na abordagem tradicional, sugere um processo de sucessão na operacionalização da individuação. Primeiro teremos o princípio de individuação, depois a operação deste princípio e, por fim, o surgimento do sujeito-indivíduo constituído.

2º- em Simondon teremos a inversão. Ele observa primeiramente a individuação e não o indivíduo. A operação e não o princípio. O individuado é somente o efeito ou o resultado de toda operação que o produz.

Esclarecidos os diferentes pontos de vista, podemos notar que, para Simondon, a individuação não é algo que se encontra fora do ser como mera co-extensividade. Ela está sempre em relação ao ser – do pré-individual ao individual – Desta maneira, o indivíduo é pensado sempre como uma realidade relativa, nunca estática. Ele significa simplesmente uma “fase” do ser e não a sua

⁶³ Segundo Deleuze, é necessário ficar atento ao tratar deste conceito. Em Mil Platôs, Vol. 4., ele esclarece que “acontece de se escrever “ecceidade”, derivando da palavra de ecce, eis aqui. É um erro, pois Duns Scot cria a palavra e o conceito a partir de Haec, “esta coisa”. Mas é um erro fecundo, porque sugere um modo de individuação que não se confunde precisamente com o de uma coisa ou de um sujeito. (DELEUZE, 1997:47)”.

totalidade. Esta relatividade do ser é garantida pela realidade pré-individual na qual o individuado nem sequer aparece ou possui existência. Para sermos mais radicais, mesmo após a constituição do indivíduo, nada garante a sua permanência, num tipo de “status perennis”, pois há um fluxo intermitente nos processos de individuação e que não há um esgotamento do ser, dos potenciais da realidade pré-individual.

De alguma forma, poderíamos afirmar que todo trabalho de Simondon acontece na tentativa de entender a gênese dos indivíduos em meio a todo processo de individuação. Falar de gênese não é o mesmo que falar de origem. É nesta busca que Simondon descobre um sentido na gênese dos indivíduos no conceito de devir. Em lugar de “origem”, falaríamos de devir: enquanto ser que se desdobra e se defasa individuando-se. O devir como dimensão do ser individuando-se, efetuando-se, só poderá ser compreendido através da noção de supersaturação – estado de pré-individualidade – um tipo de constante em seu estruturar-se e defasar-se. Nesse vir-a-ser entre estrutura e defasagem do ser, o indivíduo perde seu estado de simples efeito ou resultado, mas se transforma em meio de individuação. Segundo Simondon, o aparecimento da díade indivíduo – meio é fruto da individuação.

Esse mundo de turbulência é essencial ao processo de individuação em contraposição ao equilíbrio estável, pois este é indicador de uma calmaria onde todas as atualizações já foram realizadas. É a total exclusão do devir. Em lugar do equilíbrio estável, Simondon fala da metaestabilidade como condição para a individuação e colado a este conceito, a idéia de *disparidade* (enquanto realidades que ainda não se comunicam). Este conceito anula a noção de reciprocidade na filosofia de Husserl. A comunicação entre sujeito e objeto é

abalada no sistema metaestável simondoniano. Segundo Gilles Deleuze, o que se apresenta enquanto elemento constitutivo desta relação é a dissimetria:

(...) Mas o que define essencialmente um sistema metaestável é a existência de uma “disparation”, pelo menos de duas ordens de grandeza, de duas escalas de realidade díspares, entre as quais ainda não há comunicação interativa. Ele implica, portanto, uma diferença fundamental, como um estado de dissimetria. Se é, entretanto, sistema, é à medida que nele a diferença é como energia potencial, como diferença de potencial repartida em tais ou tais limites. Neste ponto, a concepção de G. Simondon parece poder ser reaproximada de uma teoria das quantidades intensivas; visto que é em si mesma que cada quantidade intensiva é diferente. Uma quantidade intensiva compreende uma diferença em si, contém fatores do tipo E-E ao infinito e se estabelece primeiro entre três níveis díspares, ordens heterogêneas que só entrarão em comunicação mais tarde, em extensão. Como o sistema metaestável, ela é estrutura (ainda não é síntese) do heterogêneo (DELEUZE: 1966, Revue Philosophie, n.1).

Neste sentido, Simondon fala de sujeito e objeto dissolvidos. Não há indivíduo ou sujeito, mas pré-individualidade que se reparte como singularidades: “*Singular sem ser individual*” (Id. Ibidem).

A natureza em sua totalidade não é composta de indivíduos, mas sim, de domínios de ser que permitem a individuação por encontros e afetação. Citamos o exemplo dado pelo próprio Simondon sobre a implicação entre as séries: vegetal, ordem cósmica solar e uma ordem infra-molecular. O vegetal classifica e se divide com espécies químicas do solo e implica-se também com o ar e seus elementos. É a fotossíntese. O elemento vegetal é o ponto de tensão de realidades incomunicáveis em sua realidade pré-individual. Este exemplo serve para justificar

a crítica realizada por Simondon à noção de forma⁶⁴ e matéria. Tanto um quanto o outro termo remetem a um princípio, a uma origem. Perspectiva negada, como vimos, por Simondon.

Este exemplo também serve para fazermos uma crítica à filosofia transcendental de Husserl, quando ela remete à idéia de um princípio de ordenação – como a figura do eu puro constituinte –.

Mas é preciso ressaltar um aspecto bem interessante da trama Husserl / Simondon: em Husserl o “eu puro” é o fundamento. Parte-se dele para o entendimento dos estados de coisas. Em Simondon, como já falamos, não temos a idéia de um fundamento. O que temos são estados pré-individuais como campo problemático que se desenrola rumo à individuação como organização de uma solução, de uma “resolução” para um sistema objetivamente problemático. Para Husserl, diferentemente, há um acoplamento do sujeito ao objeto, dando a este um destino, uma significação; e há também um acoplamento do objeto no sujeito, dando a ele uma condição via preenchimento da consciência do sujeito.

Observamos que, em Simondon, a informação entre sujeito e objeto é marcada por um jogo de tensões, uma *disparation*. Já em Husserl, a informação, a comunicação é direcionada pela intencionalidade como princípio. A consciência intencional husserliana enche o mundo de contornos e formas. Apazigua a tensão

⁶⁴ Nesta oportunidade, utilizaremos as considerações de J. Ferrater Mora ao tratar do conceito de Forma no Dicionário de Filosofia, tomo II: “Trataremos neste verbete da forma no sentido filosófico geral e particularmente metafísico. Aristóteles introduz a noção de Forma, às vezes, em muitas passagens de suas obras, mas especialmente na Física e na Metafísica. A forma é entendida às vezes como a causa formal, em oposição à causa material; essa contraposição entre os dois tipos de causa é paralela à contraposição mais geral entre a causa formal e a matéria. A matéria é aquilo com o que se faz algo, a forma é o que determina a matéria para ser algo, isto é, aquilo pelo que algo é o que é. Assim, em uma mesa de madeira, a madeira é a matéria com a qual é feita a mesa, e o modelo que o carpinteiro seguiu é a sua forma. Desse ponto de vista, a relação entre matéria e forma pode ser comparada com a relação entre potência e ato (...)” “(...) A relação potência-ato nos faz compreender como mudam (ontologicamente) as coisas; a relação matéria-forma permite entender como são compostas as coisas. Por esse motivo, o problema do par de conceitos matéria-forma é equivalente à questão da composição das substâncias e, a rigor, de todas as *realidades* (grifo nosso).”

imane. Mas há uma tensão inerente ao processo de informação, porque se trata de duas ordens em estado de *disparation*: sujeito e objeto.

No “eu” não há possibilidade, como forma dada que é, de vermos depositado todo tipo de informação, (uma crítica a Husserl e a sua crença de que a “consciência é sempre consciência de algo”). Pelo contrário, a informação como significação surgirá da individuação quando se descobrir que, entre dois seres separados e díspares (sujeito e objeto), se puder pensar a idéia de sistema. O sistema é claro e possível, mas a partir da tensão da disparidade e não de uma relação comunicante regulamentada pela forma-eu.

A consolidação de um sistema não isenta o contínuo movimento da individuação. Uma atividade permanente de individuação se processa no ser vivo. Um “teatro da individuação” em que as ações do indivíduo explodem em seu limite. A individuação como o momento do “ser fasado”, não elimina a metaestabilidade. Explicando melhor, o indivíduo sempre carrega com ele a carga de uma realidade pré-individual, suscitando novas individuações.

Partindo destas questões, quando Simondon fala de indivíduo e meio – sujeito e mundo –, ele não descarta a individuação psíquica, apresentando-a enquanto individuação interior. Desta maneira, há em Simondon uma concepção de percepção a partir da idéia de que ela não significa simplesmente a “apreciação de uma forma” (ou um mero reconhecimento). Mas é no seio de um conjunto constituído pela relação entre sujeito e o mundo, o ato pelo qual um sujeito “inventa” uma forma e modifica sua estrutura própria ao mesmo tempo em que modifica a do objeto. Esse psiquismo em Simondon⁶⁵, que chamamos

⁶⁵ “Le psychisme et le collectif sont constitués par des individuations venant après l’individuation vitale. Le psychisme est poursuite de l’individuation vitale chez un être qui, pour résoudre sa propre problématique, est obligé d’intervenir lui-même comme élément du problème par son action,

também de subjetivação, trata da relação sujeito e objeto e também de uma relação “consigo mesmo”. Elimina-se a idéia de uma substancialização do ego independente do mundo e do tempo, como se ele fosse purificado. Na Introdução do texto “*L’individu et sa gênese physico-biologique*”, encontramos uma observa o bastante esclarecedora e que diz respeito   afirma o que acabamos de fazer, além de proporcionar o entendimento de que a partir do psiquismo, podemos apreender a no o de transindividual, vejamos:

Le collectif intervient comme résolution de la problématique individuelle, ce que signifie que la base de la réalité collective est déjà partiellement contenue dans l’individu, sous la forme de la réalité préindividuelle qui reste associée   la réalité individuée; ce que l’on considere en general comme relation,   cause de la substantialisation de la réalité individuelle, est en fait une dimension de l’individuation   travers laquelle l’individu devient: la relation, au monde et au collectif, est une dimension de l’individuation   laquelle participe l’individu   partir de la réalité préindividuelle qui s’individue étape par étape (SIMONDON: 1964, p. 12-13.)⁶⁶.

comme sujet; le sujet peut être conçu comme l’unité de l’être en tant que vivant individu  et en tant qu’être qui se représente son action   travers le monde comme element et dimension du monde; les problèmes vitaux ne sont pas fermés sur eux-mêmes; leur axiomatique ouverte ne peut être saturée que par une suite indefinite d’individuations sucessives qui engagent toujours plus de réalité préindividuelle et l’incorporent dans la relation au milieu; affectivité et perception s’int grent en emotion et en science qui supposent un recours   des dimensions nouvelles (Id.Ibidem, p.12)”. Tradua o: “O psiquismo e o coletivo são constituídos por individua oes que vêm após a individua o vital. O psiquismo   o prosseguimento da individua o vital em um ser que para resolver sua própria problemática   obrigado a intervir ele mesmo como elemento do problema, por sua a o, como sujeito; o sujeito pode ser concebido como a unidade do ser enquanto ser vivo individualizado e enquanto ser que se representa sua a o através do mundo como elemento e dimensão do mundo; os problemas vitais não são fechados sobre eles mesmos; sua axiomática aberta só pode ser saturada por uma seq ncia indefinida de individua oes sucessivas que engajam sempre mais realidade pr -individual e o incorporam dentro da rela o com o meio; afetividade e percep o se integram em emo o e em ciência que supõem um recurso   novas dimensões.”

⁶⁶ Tradua o: “O coletivo interv m como resolu o da problemática individual, o que significa que a base da realidade coletiva já está parcialmente contida no indivíduo, sob forma de realidade pr -individual que permanece associada   realidade individualizada; o que se considera em geral como rela o por causa da substancializa o da realidade individual,   de fato uma dimensão da individua o através da qual o indivíduo se torna: a rela o, ao mundo e ao coletivo,   uma dimensão da individua o   qual participa o indivíduo a partir da realidade pr -individual que se individualiza etapa por etapa. (SIMONDON: 1964, p. 12-13).

A individuação só é possível pela informação e para que uma informação seja significativa é necessária a existência do coletivo. Receber uma informação é para o sujeito, realizar em si mesmo uma individuação criando uma relação coletiva com o ser do qual provêm signos, sinal. Descobrir a significação da mensagem proveniente de um ser ou de diversos seres significa formar o coletivo com eles – a comunidade – e se individualizar com os elementos dessas séries comunicantes. Neste caso, não há diferença entre descobrir uma significação e existir coletivamente com o “ser em relação” ao qual a significação é descoberta (jogo de tensões). Isso porque ela não é do ser, como um tipo de faculdade inata, mas se dá entre os seres e através deles.

Diferentemente de Husserl que, nas primeiras *Meditações Cartesianas*, apresenta um sujeito solipsista, mesmo que temporariamente, como uma necessidade para a constituição do mundo e a descoberta do eu transcendental, em Simondon não há a menor possibilidade de um solipsismo. Afastando-se dessa hipótese, o que podemos encontrar é sempre uma realidade transindividual, indicando com isso, que há no sujeito uma ordem de “ilimitados” que é imanente; é próprio da vida. A significação extrapola o indivíduo e a pretensão a qualquer síntese na consciência desse indivíduo: a significação surge enquanto transindividual do coletivo, resultado de forças entre duas fases do ser: pré-individual e individual⁶⁷.

⁶⁷ No II capítulo de sua obra intitulado: *Individuation et Information*, especificamente o tópico: *Limites de l'individuation du vivant. Caractere de l'être. Nature du collectif*, Simondon comenta o problema da transindividualidade e mostra claramente a negação de uma consciência como fundante de qualquer relação heterogênea entre os seres. “Le collectif n'est pas seulement réciprocity des actions: chaque action y est signification, car chaque action résout le problème des individus séparés et se constitue comme symbole des autres actions; la synergie des actions n'est pas seulement une synergie de fait, une solidarité qui aboutit à un résultat; c'est en tant qu'elle est structurée comme symbolique des autres que chaque action possède cette capacité de faire coïncider le passé individuel avec le présent individuel. Pour que la dimension de présence existe, il ne faut pas seulement que plusieurs individus soient réunis: il faut aussi que cette réunion soit

Para não ficarmos presos a uma realidade quase ou inteiramente caótica, tendo em vista a apresentação de Simondon da constituição do ser enquanto “processo de disparation” (disparidade), encontramos na realidade transindividual o verdadeiro ponto de resolução ou das significações. Deixando de lado o que ficou comumente conhecido como “filosofia da consciência”, que afirmava um tipo de substancialização do cogito ou uma primordialidade numa consciência como síntese de unificação, Simondon fala que a relação interior e exterior do indivíduo podem ser compreendidas como *participação*. Falarmos de participação em Simondon nos remete imediatamente a modos de individuação. O sujeito individuado pode ser compreendido como unidade do ser, mas de um ser que age no mundo, sendo ele uma dimensão do mundo. O ser não se fecha ou se encerra em si mesmo. Essa problemática é elemento constitutivo ao jogo existencial. Sabendo-se dessa implicação entre sujeito–mundo, não há como nos esquecermos que sempre teremos à nossa volta uma realidade pré-individual (aquela que ainda não passou pelo processo de individuação – identidade – segmento).

inscrite dans leur dimensionnalité propre, et qu'en eux le présent et l'avenir soient corrélatifs des dimensions d'autres êtres par l'intermédiaire de cette unité du présent; le présent est ce en quoi il y a signification, ce par quoi se crée une certaine résonance du passé vers l'avenir et de l'avenir vers le passé: l'échange d'information d'un être à un autre passe par le présent; chaque être devient réciproque par rapport à lui-même dans la mesure où il devient réciproque par rapport aux autres. L'intégration intra-individuelle est réciproque de l'intégration transindividuelle. La catégorie de la présence est aussi catégorie du transindividuel. (Id. Ibidem, p. 248-249)”. Tradução: “O coletivo não é somente reciprocidade de ações; cada ação é significação porque cada ação resolve o problema dos indivíduos separados e se constitui como símbolo das outras ações; a sinergia das ações não é somente uma sinergia de fato, uma solidariedade que termina em um resultado; sendo ela estruturada como simbólica das outras é que cada ação possui esta capacidade de fazer coincidir o passado individual com o presente individual. Para que a dimensão da presença exista, não é necessário somente que vários indivíduos estejam reunidos; é preciso também que esta reunião esteja inscrita em sua própria dimensionalidade, e que neles o presente e o futuro sejam correlativos das dimensões dos outros seres por intermédio desta unidade do presente: o presente é aquilo em que existe significado, aquilo através do qual se cria uma certa ressonância do passado para o futuro e do futuro para o passado; a troca de informação de um ser a um outro passa pelo presente; cada ser se torna recíproco em relação a si mesmo a medida que ele se torna recíproco em relação aos outros. A integração intra-individual é recíproca da integração transindividual. A categoria da presença é também categoria de transindividual.”

O processo de individuação (via percepção e afeto) sempre é condicionado por uma comunidade ou coletividade, mesmo sabendo que as “séries” (aqui nos reportamos a Deleuze) são diferenciadas e heterogêneas; elas se envolvem, se implicam e se condicionam umas às outras⁶⁸.

Observaremos que, em Husserl, tal movimento descrito é chamado de reciprocidade. E tratará do mesmo numa perspectiva totalmente diferente. Há em Husserl uma hierarquização necessária para se pensar a constituição do mundo (o Eu como aquele que dá sentido ao mundo). Simondon tece uma crítica à hierarquização ou um direcionamento deste jogo de individuações a partir de uma consciência como sendo “consciência de algo”. Em lugar dessa luta por uma ordem no mundo via significante e significado, tão clarividente em Husserl, Simondon problematizará que a idéia de reciprocidade sempre escapará a qualquer mergulho numa consciência totalizante. Nós só podemos definir a unidade sistemática de uma unidade interior (psiquismo) pela categoria do transindividual. É como se, em lugar de uma consciência perene (segmentarizada), tivéssemos o puro devir da individuação permanente, isto é, movimentos sucessivos de individuação gerando sucessivas situações de metaestabilidade. Simondon chama esse movimento de *“teatro da individuação”*, como já ressaltamos.

⁶⁸ “Cependant, l’être psychique ne peut résoudre en lui-même sa propre problématique; se charge de réalité préindividuelle, en même temps qu’elle s’individue comme être psychique qui dépasse les limites du vivant individué et incorpore le vivant dans un système du monde et du sujet, permet la participation sous forme de condition d’individuation du collectif; l’individuation sous forme de collectif fait de l’individu un individu de groupe, associé au groupe par la réalité préindividuelle qu’il porte en lui et qui, réunie à celle d’autres individus, s’individue en unité collective (Id.Ibidem, p. 12)”.

Tradução: “Entretanto, o ser psíquico não pode ver em si mesmo sua própria problemática; ela se encarrega da realidade pré-individual, ao mesmo tempo que ela se individua como ser psíquico que ultrapassa os limites do ser vivo individualizado e incorpora o ser vivo em um sistema do mundo e do sujeito, permite a participação sob forma de condição de individuação do coletivo, a individuação sob forma de coletivo faz do indivíduo um indivíduo de grupo, associado ao grupo pela realidade pré-individual que ele traz em si e que reunida à dos outros indivíduos, se individua em unidade coletiva.”

Quando se pensa o problema da realidade a partir de Simondon, não podemos seguir o caminho rumo à “essência” dessa realidade, como se ela fosse um privilégio de um dos termos extremos da relação entre consciência e objeto. A mecânica de uma teoria do conhecimento entre sujeito e objeto (sujeito como locus do conceito e objeto, referência passiva a ser conhecida) é relegada em função da relação no ser, do ser e pelas maneiras de ser. A relação é pensada para Simondon como “modalidade do ser”. Neste caso, eliminaríamos de imediato o princípio de identidade por ser demasiadamente inadequado e pouco amplo para se pensar e entender a individuação. A compreensão da noção de individuação em Simondon corresponde ou faz notar prejuízos metodológicos e ontológicos na teoria do conhecimento que tem em suas bases a idéia de um sujeito cognoscente constituinte. O indivíduo “estruturado” enquanto identidade reflete apenas uma fase do ser. Buscar no entendimento de uma realidade pré-individual a ontogênese do indivíduo consiste em seguir o ser em sua gênese e efetuar a gênese do pensamento no mesmo movimento que se realiza a gênese do objeto. O que se observa, segundo Simondon, é que nas teorias do conhecimento, há um privilégio ao sujeito constituinte, esquecendo-se da operação da constituição do próprio sujeito, a operação real do indivíduo. O estudo da individuação leva a uma direção que exige do pensamento uma revisão no que diz respeito ao tipo de lógica das idéias filosóficas comumente compreendidas, uma vez que se torna impossível estabelecer uma lógica prévia para se tratar do conhecimento de uma realidade pré-individual⁶⁹.

⁶⁹ No final da introdução da obra *L'individu et sa gênese physico-biologique*, Simondon trata da questão, afirmando que: “(...) S’il était vrai que la logique ne porte sur les  nonciations relatives   l’être qu’apr s individuation, une théorie de l’être antérieure   toute logique devrait être institu e; cette théorie pourrait servir de fondement   la logique, car rien ne prouve d’avance que l’être soit individu  d’une seule mani re possible; si plusieurs types d’individuation existaient, plusieurs

Não há como fugir das implicações da obra de Simondon no pensamento de Gilles Deleuze. É difícil abordar todas as possibilidades dadas por Simondon que serviram para Deleuze escapar do problema em busca de um estatuto ao sujeito. Neste trabalho, em especial, a idéia é mostrar que Simondon dá subsídios suficientes para que seja possível realizar uma crítica a Husserl por Deleuze. Um dos aspectos mais relevantes ou ponto de aproximação entre Simondon e Gilles Deleuze é o que se refere a dois conceitos bastante próximos: o conceito de realidade pré-individual em Simondon e o conceito de plano de singularidade em G. Deleuze.

Deleuze concorda com Simondon quando este mostra que a individuação supõe inicialmente um estado de metaestabilidade, no qual existe uma “disparation” em que os potenciais se repartem entre ordens de grandeza de realidades heterogêneas. Existe um campo problemático, determinado pela distância ente heterogeneidades. A individuação seria então um momento da solução/resolução via atualização dos potenciais. É pela atualização que se estabelece a condição da comunicação. É na individuação que ocorre a ressonância de elementos de uma realidade pré-individual. Assim, o indivíduo em Deleuze (via Simondon) reúne uma quantidade intensiva de pré-individualidades como um “*reservatório de suas singularidades*” (DELEUZE: 1988, p.393). E será

logiques devraient aussi exister, chacune correspondant à un type défini d'individuation (...)” “(...) Les êtres peuvent être connus par la connaissance du sujet, mais l'individuation des êtres ne peut être saisie que par l'individuation de la connaissance du sujet (...)” (Id. ibidem, p.24). Tradução: “Se fosse verdade que a lógica só se relaciona nas enunciações relativas ao ser após individuação, uma teoria do ser anterior a toda lógica deveria ser instituída; esta teoria poderia servir de fundamento à lógica, porque nada prova antecipadamente que o ser seja individuado somente de uma maneira possível. Se vários tipos de individuação existissem, várias lógicas deveriam também existir; cada uma correspondendo a um tipo de individuação (...)” “(...) Os seres podem ser conhecidos pelo conhecimento do sujeito, mas a individuação dos seres só pode ser apreendida pela individuação do conhecimento do sujeito.

nos modos de individuação que se produzirá a diferenciação⁷⁰: e não o seu contrário. Devemos abandonar, segundo Deleuze, a idéia de forma, matéria, espécies, etc, como movimento primeiro, anterior à individuação. Todas estas características estão aprisionadas nos indivíduos⁷¹.

As singularidades livres e nômades perpassam as pessoas e indivíduos, sem considerar a sua forma e matéria correspondentes à sua individuação. Como escreve Deleuze, são os constituintes moleculares dos agregados molares que são as pessoas e os indivíduos. Essas singularidades constituem e diferem um campo pré-ontológico, impessoal: situando-se entre um “abismo indiferenciado” e o indivíduo ou pessoa.

Neste instante deparamos com um dos principais conceitos deleuzeanos: a idéia de “campo transcendental sem sujeito”, (habitado por singularidades nômades, pré-individuais e impessoais). Esse campo transcendental está aquém dos indivíduos constituídos, diferenciando-se completamente da condição de pensá-lo a partir da idéia de consciência. Por outro lado, o campo transcendental deleuzeano está implicado explicitamente à idéia de imanência. Esta,

⁷⁰ No Capítulo V de Diferença e Repetição intitulado: *Síntese assimétrica do sensível*, em especial no sub-tópico *Individuação e diferenciação*, há uma observação bastante importante no que diz respeito ao problema individuação e seus potenciais. “(...) Sob todos estes aspectos, acreditamos que a individuação é essencialmente intensiva e que o campo pré-individual é ideal-virtual ou feito de relações diferenciais. É a individuação que responde à questão quem?, assim como a Idéia respondia às questões quanto? como? quem? É sempre uma intensidade... A individuação é o ato da intensidade que determina as relações diferenciais a se atualizarem, de acordo com linhas de diferenciação, nas qualidades e nos extensos que ela cria. (Id.Ibidem, p.393)”.

⁷¹ Vejamos o comentário de José Luis Pardo em seu texto: Deleuze: violentar el pensamiento: “la individuación es la transmisión del ser de los géneros a las especies y de éstas a los individuos en los que, como efecto no deseado y secundario (irracional), el ser se rodea de accidentes que atañen a las relaciones que mantienen unos individuos con otros al encarnarse en cuerpos e inscribirse en la materia. Al contrario, “ser” es estar colocado en determinada relación con otro individuo y colocar a otro en relación con uno mismo (entendiendo estas relaciones entre diferencias de intensidad que expresan acontecimientos intempestivos); para ello, es necesario – como un efecto marginal y derivado – incorporar ciertos géneros, actualizar ciertas especies. Las circunstancias no se sobreañaden a los géneros y las especies de los individuos como caracteres inesenciales e irracionales (en todo o en parte), sino que forman la esencia misma de los individuos, con respecto a la cual lo presuntamente “esencial” (géneros, formas, diferencias conceptuales) es accidental y secundario. Y esas diferencias – ni conceptuales ni numéricas – expresan singularidades. (PARDO, 1992: 153).”

rigorosamente contrária às perspectivas de pensadores como em Descartes, Kant e Husserl. No caso de Husserl, Deleuze faz a seguinte observação crítica:

Mais um passo ainda: quando a imanência se torna imanente “a” uma subjetividade transcendental, é no seio de seu próprio campo que deve aparecer a marca ou cifra de uma transcendência, como ato que remete agora a um outro eu, a uma outra consciência (comunicação). É o que se passa com Husserl e com muitos dos seus sucessores, que descobrem no Outro ou na Carne o trabalho de toupeira do transcendente na própria imanência. Husserl concebe a imanência como a de um fluxo de vivido na subjetividade, mas como todo este vivido, puro e mesmo selvagem não pertence inteiramente ao eu que a representa para si, é nas regiões de não-pertence que se reestabelece, no horizonte, algo de transcendente: uma vez sob a forma de uma “transcendência imanente ou primordial” de um mundo povoado de objetos intencionais, uma outra vez como transcendência privilegiada de um mundo intersubjetivo povoado de outros eus, uma terceira vez como transcendência objetiva de um mundo ideal povoado de formações culturais e pela comunidade dos homens (DELEUZE: 1992, p.64).

O campo transcendental em Deleuze não é o resultado de uma realidade caótica pelo fato de não haver nem sujeito, nem objeto. Negamos esta imagem que porventura venha a existir. A crítica é dirigida por Deleuze a um plano de organização no qual se distribuem os indivíduos constituídos. Nele teremos o mundo das formas e dos sujeitos. O plano estrutural proveniente dos processos de desenvolvimento das organizações molares e segmentarizadas, que se institui como sendo o resultado das designações (“a coisa é a partir de uma consciência doadora de sentido”). É a transcendência sob a forma de uma vontade humana. É ela que tem como meta organizar o caos, dar sentido e fundamento ao mundo criando uma rede de significações em nome de uma ordem, de uma lei que lhe dá e inventa uma forma. Por outro lado e num outro tipo de movimento, Deleuze denomina o campo transcendental de campo de singularidades, de plano de

imanência ou de consistência. Este, sem sujeito, impessoal⁷² e pré-individual é um plano sem o mundo das formas e dos contornos fixos. É Simondon quem fala e a sua voz faz ressonância nos escritos de Deleuze. O plano de imanência conhece somente a relação de movimento e repouso, de velocidade e lentidão onde os modos de vida se convergem e se divergem. É o que Deleuze chama de “Hecceidades⁷³”.

As hecceidades compõem o plano de imanência como modo de individuação através das séries heterogêneas. Pela hecceidade chegamos em Deleuze à idéia de acontecimento. Quando falamos em acontecimento, não afirmamos a descoberta de um sujeito, isso porque não podemos tratar o problema do acontecimento segundo os princípios da identidade ou dos

⁷² É bastante honesto da nossa parte, apesar de não ser um objeto de nossa discussão, ressaltar a contribuição dada por Sartre ao pensamento de Deleuze quanto ao problema do conceito de “impessoal”. Neste trabalho, optamos por privilegiar o pensamento de G. Simondon, mas sem esquecer, especialmente de um texto do Sartre chamado *A Transcendência do Ego. Esboço de uma descrição fenomenológica*. Nesta obra, Sartre faz uma crítica ao pensamento de Husserl e a sua noção de Eu Transcendental no interior da consciência. A importância dessa crítica é citada por Deleuze em *Lógica do Sentido na Décima Quarta Série: Da dupla causalidade*. O que não impede a Deleuze fazer certas observações em relação ao “limite” da crítica sartriana. Vejamos: “A idéia de um campo transcendental “impessoal” ou pré-pessoal, produtor do Eu assim como do Ego, é de grande importância. O que impede esta tese de desenvolver todas as suas conseqüências em Sartre é que o campo transcendental impessoal ainda é determinado como o de uma consciência, que deve, unificar-se por si mesma e sem Eu, através de um jogo de intencionalidades ou retenções puras. (DELEUZE, 2000: 101-102).”

⁷³ Torna-se necessário explicitar o entendimento de Deleuze acerca do conceito de hecceidade para melhor entendermos o que na verdade ele pretende dizer. No vol. 4 de Mil Platôs. Tópico: “Lembranças de uma hecceidade” é possível nos aproximarmos das impressões deleuzeanas. “Um corpo não se define pela forma que o determina, nem como uma substância ou sujeito determinados, nem pelos órgãos que possui ou pelas funções que exerce (...)” “(...) Há um modo de individuação muito diferente daquele de uma pessoa, um sujeito, uma coisa ou uma substância. Nós lhe reservamos o nome de hecceidade”. “(...) Mesmo quando o tempo é abstratamente igual, a individuação de uma vida não é a mesma que a individuação do sujeito que a leva ou a suporta. E não é o mesmo plano: plano de consistência ou de composição de hecceidades num caso, que só conhece velocidades e afectos; plano inteiramente outro das formas, das substâncias e dos sujeitos, no outro caso. (DELEUZE:1997, p.47-48)”.

Indicamos como leitura esclarecedora para o entendimento do termo, a pertinente exposição de J.Ferrater Mora no Dicionário de Filosofia, Tomo II, p.1286. Neste termo/verbo, Ferrater Mora discute o termo “hecceidade” à luz de Duns Scot, distanciando o termo do Aristotelismo, ou melhor, implicando hecceidade ao princípio de individuação, mas não enquanto forma e matéria. Enfim, o termo hecceidade remete aos “modos de individuação” enquanto realidade última. No caso do nosso trabalho, a exposição e o tratamento do conceito dados por Ferrater Mora é o que mais interessa tanto a Simondon quanto a G. Deleuze.

dispositivos de subjetivação⁷⁴. Ele foge a isto, “o brilho e o esplendor do acontecimento, é o sentido. O acontecimento não é o que acontece (acidente), ele é no que acontece o puro expresso que nos dá sinal e nos espera (DELEUZE: 1969, p.152)”. Se não há formas e nem sujeitos, nós só poderemos pensar a diferenciação (de uma coisa, um animal, uma pessoa), apenas pelos afetos e intensidades dinâmicas. Não há um plano de desenvolvimento. As coisas chegam atrasadas ou adiantadas e entram em agenciamento (aproximação por simpatia) com uma série segundo suas velocidades e/ou hecceidades⁷⁵.

No plano de imanência, a forma-homem vai desfigurando seu rosto. Dissolve-se uma consciência transcendental. Não há mais a descrição dos contornos estratificados num plano de organização: ego-cogito-cogitatum - estrutura de uma subjetividade transcendental – dirigimo-nos para a Fenomenologia husserliana⁷⁶. Para Deleuze, num plano de consistência (ou imanência), um corpo se define pelo conjunto de elementos materiais que lhe

⁷⁴ Na Vigésima Primeira Série da obra *Lógica do Sentido (Do Acontecimento)*, Deleuze fala da estrutura dupla do acontecimento, mas insiste em entendê-lo num outro sentido, vejamos: “Em todo acontecimento existe realmente o momento presente da efetuação, aquele em que o acontecimento se encarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa, aquele que designamos dizendo: eis aí, o momento chegou e o futuro e o passado do acontecimento não se julgam senão em função deste presente definitivo, do ponto de vista daquele que o encarna. Mas há o futuro e o passado do acontecimento tomado em si mesmo, que esquiva todo presente, porque ele é livre das limitações de um estado de coisas, sendo impessoal e pré-individual, neutro, nem geral, nem particular, eventum tantum... (DELEUZE: 1969 p.154)”.

⁷⁵ Um importante texto que trata do problema do *Acontecimento* está na obra *Lógica do Acontecimento*, de Sousa Dias, Porto: Afrontamento, 1995, p.89-112..

⁷⁶ Em seu livro “*Erro, ilusão, loucura – ensaios*”, o filósofo Bento Prado Júnior reedita um belíssimo e audacioso texto: “*Plano de imanência e vida*”. Neste texto, o autor faz o seguinte comentário crítico acerca da fenomenologia de Husserl e que vai ao encontro do que entendemos: “A fenomenologia não cuidou sempre do “solo” do pensamento? Esse solo não acaba sendo definido como esfera do pré-predicativo a que devem ser remetidos, em última instância, todos os constructos conceituais? Essa esfera não é a “Terra que não se move” (lembramos que a Terra é figura fundamental no pensamento de Deleuze), isto é, a Terra como elemento da imanência do Lebenswelt, da Urdoxa? Assim como a determinação da essência remete ao campo do pré-predicativo, a construção do conceito remete ao campo pré-filosófico do plano de imanência. Mas essa aproximação de superfície esconde uma mais funda divergência. Vislumbrando, embora obscuramente, o plano de imanência, a fenomenologia perdeu-o de vista desde o início, fazendo dele um campo ego-centrado e introduzindo em seu próprio coração o transcendente na forma da comunicação ou da intersubjetividade (JÚNIOR, B.P: 2004, p.144-145)”.

pertencem sob relações de movimento ou repouso. Um corpo se define, para Deleuze, pelo conjunto de afetos intensivos de que ele é capaz.

Gilles Deleuze rompe com a perspectiva de se pensar o campo transcendental sob o prisma da idéia de profundidade, (como algo que “está escondido” no fundo do ser e que expressa o modo de ser de uma subjetividade transcendental). Ele realiza uma digressão, isto é, desvia-se da tradição de uma clássica história da filosofia ao problematizar o campo transcendental situando-o na superfície das coisas. O mundo passa a ser pensado por Deleuze como constituído por corpos, suas faculdades, suas paixões e as respectivas correspondências dos estados de coisas. O campo transcendental é pensado como uma “mistura” entre os corpos que determina os estados de coisas, as ações e paixões. Para Deleuze, não se pode falar, ao tratar do campo transcendental, de seu aprisionamento num sujeito substancializado ou como eu puro (idealmente constituído); e nem resumi-lo erroneamente aos objetos empíricos, aos estados de coisas. Tanto uma perspectiva quanto a outra empobrecem o ser e nenhuma idéia se encontra abrigada em qualquer região dele. Daí, Deleuze afirma que há na superfície um “extra-ser” – elemento diferenciante –.

Esse “extra-ser” em Deleuze é um tipo de precursor sombrio que perpassa e invade o plano de imanência, o campo transcendental e faz com que as séries heterogêneas se comuniquem⁷⁷. Novamente falamos do acontecimento em si

⁷⁷ Para Deleuze, “quando falamos de uma comunicação entre séries heterogêneas, de um acoplamento e de uma ressonância, não é a condição de um mínimo de semelhança entre as séries e de uma identidade no agente que opera a comunicação? Diferença “demais” entre as séries não tornaria toda operação impossível? Não se está condenado a redescobrir um ponto privilegiado em que a diferença só se deixa pensar em virtude de uma semelhança de coisas que diferem e de uma identidade de um terceiro? É aqui que devemos ter a maior atenção ao papel respectivo da diferença, da semelhança e da identidade. E, em primeiro lugar, qual é este agente, esta força que assegura a comunicação? O raio fulgura entre intensidades diferentes, mas é

mesmo. Uma imanência absoluta que não luta e nem reivindica nada fora de si para a sua justificação e existência. Ela é pura. É região de fluxos, sobressaltos e de atualização de virtualidades infinitas. Teríamos aqui um Deleuze metafísico⁷⁸?

Como afirmamos mais acima, Deleuze fala de um “extra-ser”. Aqui é possível pensarmos o problema do transcendental. É um tipo de “ideal” que escapa de maneira subversiva ao mundo da profundidade do ser, não se encontrando mais numa zona obscura. Diferente disso, o “ideal” aparece à superfície como verdadeiro movimento entre “ideal-virtual⁷⁹”, isto quer dizer que há sempre “*alguma coisa*” que escapa à pobreza da mera concretude das coisas num tipo de empirismo vulgar do mundo da forma e da matéria acabadas. Vejamos em *Lógica do Sentido*, uma importante passagem:

O que há de mais íntimo, de mais essencial ao corpo do que acontecimentos como crescer, diminuir, ser cortado? O que querem dizer os Estóicos quando opõem à espessura dos corpos estes acontecimentos incorporais que se dariam somente na superfície? O que há nos corpos, na profundidade dos corpos, são misturas: um corpo penetra outro e coexiste com ele em todas as suas partes... Um corpo se retira de outro... As misturas em geral determinam estados quantitativos e qualitativos. Mas o que queremos dizer por crescer, verdejar, etc., é de outra natureza: não mais estados de coisas ou misturas no fundo dos corpos, mas acontecimentos incorporais na superfície, que resultam destas misturas (id.Ibidem, p. 6).

precedido por um precursor sombrio, invisível, insensível, que lhe determina, de antemão, o caminho revertido, no vazio. Do mesmo modo, todo sistema contém seu precursor sombrio, que assegura a comunicação das séries que o bordam. (DELEUZE: 1968, p.199)”.

⁷⁸ Numa entrevista dada a Arnaud Villani, em novembro de 1981, ao ser perguntado se ele (Deleuze) era um filósofo não metafísico, ele responde prontamente: “Não, eu me sinto um puro metafísico”. (VILLANI, 1999, p.130).

⁷⁹ Zourabichvili nos dá de maneira bastante clara a definição de “virtual” em Deleuze. Apesar de que não exploraremos esse tema, é importante ressaltar a observação feita por ele: “Que haja virtual significa portanto, em primeiro lugar que nem tudo é dado, nem passível de ser dado. Significa, em seguida que tudo o que acontece só pode provir do mundo – clausula de imanência e de crença correspondente (...) (...) Ele se explica pelo esforço de dotar a filosofia de um instrumental lógico capaz de dar consistência à idéia de imanência (ZOURABICHVILI, 2004, p.117-118)”.

As singularidades-acontecimentos se implicam na superfície. Elas se referem ao problema colocado por Simondon em relação às séries heterogêneas metaestáveis que se organizam a partir de suas diferenças. Tanto para Simondon, quanto para Deleuze, o que está em jogo é a discussão em torno do indivíduo, da sua constituição e do entendimento do campo problemático que envolve a sua constituição. Ao pensarmos as singularidades e sua atualização enquanto acontecimento particular e único, a idéia de indivíduo é vista como um tipo de “passagem”, já que o indivíduo/sujeito é defasado, transbordado em cada “atualização”. Na verdade, o processo de individuação é o problemático na questão. É o território da pré-individualidade que merece a atenção de Simondon e de Deleuze. O indivíduo/sujeito é a “solução” temporária de uma dobra. Feita esta descoberta, outra questão se impõe de maneira ímpar e desafiadora, transportando-nos para o terreno, talvez de uma ética: como operacionalizar, a partir de momento que temos conhecimento que somos o efeito superficial de uma dobra, uma desdobra? Um novo arremesso à vida e suas novas exigências? Esta interrogação nos aguarda num outro momento do trabalho.

Em Deleuze, há sempre uma dose de “realidade relativa” ao pensarmos o indivíduo. O Ser/Indivíduo nunca é esgotado. Uma pré-individualidade é sempre mantida. Um extra-ser que transpassa qualquer indivíduo ou princípio de individuação. Chamemos a isto de uma “realidade intensiva”, não possuidora da forma. Não podemos fugir das contribuições de Simondon para se compreender a noção do transcendental em Deleuze, que primou por definir a realidade pré-

individual como metaestável⁸⁰. Essa pré-individualidade é o terreno fértil da potencialidade-virtualidade que não cessa de atualizar-se continuamente. O plano transcendental deleuziano é traçado a partir da relação ideal-virtual-atual e da intensidade da ressonância interna das especificidades desta relação⁸¹. Uma tríade definidora de uma ontologia vista agora enquanto um estatuto problemático do ser.

Eliminamos, com isso, a idéia equivocada de que Deleuze se encaminha para uma negação do sentido ou mesmo a idéia de que o campo transcendental se perde numa imagem do caos, “um poço sem fundo, sem figura nem diferença”. O que há, na verdade, é a crítica a qualquer tipo de determinação de um sentido, como se numa pretensão de caráter estritamente dogmática, coubesse a um pólo central, por exemplo, uma consciência ou sujeito, o papel de ordenar o mundo ou constituir nele uma verdade evidente. Novamente, somos remetidos ao conceito de singularidades impessoais e pré-individuais que se afirmam e se movem na superfície. E o sentido, enquanto acontecimento singular, incorporal e neutro passa a ser entendido por encontros, afetação e invenção de novas formas de vida sem que, para isso, seja necessária, a intervenção de um sujeito fundante, de um eu puro. Essa afetação dos corpos entre si, suas misturas, seus estranhamentos e aproximações ajudam Deleuze a definir o campo transcendental, como também em Simondon enquanto “ressonância interna das

⁸⁰ É importante salientarmos que metaestabilidade não significa negação de um sistema, mas um estado de sistema. E que o pré-individual implica a idéia de diferença: a energia em questão é de fato uma energia potencial segundo a Física. A energia potencial se concebe como a diferença de potencial. Surgindo como constituído de quantidades elementares de energia potencial não individuada e, portanto, heterogênea em si mesma, o pré-individual é definido como um conjunto de singularidades intensivas.

⁸¹ Segundo DIAS, em seu texto *Lógica do Acontecimento*, Capítulo intitulado: O que é um acontecimento? nos diz que o virtual “não é o atual pré-formado, a “imagem” do atual num plano prévio ideal, ele é sem imagem e por conseguinte sem identidade, pura multiplicidade de movimentos absolutos inseparáveis em continua variação (DIAS, 1995, p. 91)”.

séries” (como já vimos anteriormente). Essa ressonância interna como constitutivo de uma pré-individualidade metaestável ultrapassa qualquer idéia de *equilíbrio* – como se um determinando sistema e todas as modificações e transformações próprias dele atingissem o fim e não apresentasse mais nenhuma força interna ou energia –.

Os encontros, as ressonâncias definem o sentido. Aqui definição não pode ser vista como a constituição de uma unidade, de uma semelhança necessária para a existência do encontro, da comunicação. A efetivação de uma singularidade-acontecimento é a atualização de uma virtualidade, de uma força que “sobrevoa” as relações, a vida. Não podemos segundo Deleuze, pensar o sentido como resultado de uma organização da superfície via significação, manifestação e designação⁸². A fenomenologia faz isso, ao definir o mundo dos fatos (e sua verdade) como proveniente de uma evidência dada numa consciência imanente, numa subjetividade transcendental. E é este o grande esforço de Husserl em toda sua obra, ou seja, tornar clara uma crise que perpassa o pensamento europeu – a razão e seu papel de dar à ciência um rigor. Neste caso, o sentido está nas mãos de uma consciência constituinte. Ele não é neutro.

Em lugar de pensar o sentido via apaziguamento, em Deleuze o que encontraremos é a idéia de que o mundo do sentido tem no “problemático” o seu

⁸² “Através das significações abolidas e das designações perdidas, o vazio é o lugar do sentido ou do acontecimento que se compõe com o seu próprio não-senso, lá onde não há mais lugar a não ser o lugar. O vazio é ele próprio o elemento paradoxal, o não-senso de superfície, o ponto aleatório sempre deslocado de onde jorra o acontecimento como sentido. Não há ciclo do nascimento e da morte ao qual é preciso escapar, nem conhecimento supremo a atingir: o céu vazio recusa ao mesmo tempo os mais altos pensamentos do espírito, os ciclos profundos da natureza. Trata-se menos de atingir ao imediato do que determinar este lugar em que o imediato se mantém “imediatamente” como não-attingível: a superfície em que se faz o vazio e todo acontecimento com ele, a fronteira como o corte acerado de uma espada ou o fio tenso do arco. Assim pintar sem pintar, não-pensamento, tiro que se torna não-tiro, falar sem falar: esta fronteira, esta superfície em que a linguagem se torna possível e, ao fazê-lo, não importa mais do que uma comunicação silenciosa imediata, pois que ela não poderia ser dita a não ser ressuscitando todas as significações e designações mediatas abolidas. (Id.Ibidem. Do Humor, p.139-140)”.

estatuto, “as singularidades se distribuem em um campo propriamente problemático e advém neste campo como acontecimentos topológicos aos quais nenhuma direção está ligada” (Id.Ibidem, p.107). Entramos no terreno da indeterminação. É o mesmo se falarmos que não há origem e nem destino para o sentido. Ele não é estado de coisas e, muito menos, consciência transcendental. Lembremos novamente a idéia do extra-ser. Daquilo que se encontra na fronteira dos movimentos, no devir-limite. Não conhecemos muito bem a sua natureza, o que não impede o conhecimento de sua existência e suas “travessuras”.

Tal idéia não quer dizer que Deleuze afirma o “não-sentido”. Ele pretende “apenas” pensar o sentido não como uma direção dada por uma unidade sintética, (estamos falando da consciência), mas, sim, imerso num sistema infinito de singularidades convergentes, afastando-se a idéia comum de uma razão normatizada pela lógica das intenções designativas e significativas. Entendemos pensar o sentido via atualização/efetivação das séries que se encontram, se convergem, tornando-se um certo ponto ordinário. Um corpo: já aberto a uma “defasagem” para novas efetuações. Ressaltamos novamente que Simondon diz isso quando mostra que o indivíduo nunca extingue por completo uma realidade pré-individual. Essa atualização/efetivação é coletiva e individual. Interior e exterior⁸³.

Devemos fazer a seguinte observação: tanto Deleuze, quanto Simondon retiram do indivíduo/sujeito a autonomia na constituição de suas relações, “os

⁸³ Nossa afirmação é corroborada com a citação da *Décima Sexta Série do Lógica do Sentido: Da Gênese Estática Ontológica*: “O mundo expresso é feito de relações diferenciais e de singularidades adjacentes. Ele forma precisamente um mundo na medida em que as séries que dependem de cada singularidade convergem com aquelas que dependem das outras: é esta convergência que define a “compossibilidade” como regra de uma síntese de mundo. Lá onde as séries divergem começa um outro mundo, impossível com o primeiro. A extraordinária noção de compossibilidade se define como um continuum de singularidades, a continuidade tendo por critério ideal a convergência das séries.” p 114-115.

indivíduos se constituem na vizinhança de singularidades que eles envolvem; e exprimem mundos como círculos de convergência das séries dependendo destas singularidades” (DELEUZE,1969:115). Sem exagero, pode-se falar de uma “passividade” do sujeito no momento de sua constituição. Neste instante, ressaltamos os problemas que de alguma forma “limitam” a consciência transcendental enquanto gênese ativa em Edmund Husserl. Sublinhamos as questões que são apresentadas no final do primeiro capítulo deste trabalho e que, na ocasião, ressaltamos que tais problemas (citados por Husserl como limitação) serviam de “aproximação” entre o pensamento de Gilles Deleuze e o autor alemão. Falamos do objeto como indeterminação, como horizonte aberto. Expandindo tal questão, o objeto que se apresenta como uma “gênese passiva”, não perturba tanto, como a sua “parte indeterminada ou horizonte aberto”, como se vê nas *Meditações Cartesianas* (2001). Referimo-nos diretamente à Quarta Meditação Cartesiana de Husserl, em especial os tópicos: *Gêneses ativa e passiva e A associação como princípio da gênese passiva*. Sabemos da luta de Husserl para consolidar o ego transcendental como tipo de manifestação de um EU que, através dos atos de designação (doação de sentido às coisas), produz sentido, significado. Mas esses tópicos acima citados, também indicam que há, para Husserl, no processo de construção das verdades do mundo, uma implicação clara do objeto, dos estados de coisas, enquanto princípio, mesmo que inferior, no turbulento caminho pela busca de uma ciência rigorosa. Por exemplo, é curioso depararmos em Husserl com o problema da autonomia do sujeito, da existência de um “sujeito puro”. O mundo enquanto objeto ideado ou a consciência que se coloca “em direção a algo” (intencionalidade), já, por enquanto, faz papel de que uma tal pureza identificada em Husserl se perde pelo

caminho. Uma solidão do eu é abolida a favor da intersubjetividade. Essa passagem é bem significativa nas *Meditações Cartesianas*⁸⁴, mas não só nessa obra⁸⁵.

Tratar o problema da “experiência do outro” é o núcleo comum de outros tantos textos de Husserl: *A crise da ciência européia e a filosofia*, *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental*. O mundo para Husserl é tomado de uma importância atroz. A violência que ele exerce sobre uma “consciência”, principalmente enquanto indeterminação ou possibilidade de horizontes infinitos. O Ego Transcendental que era pensado, até então, envolvido num tipo de “casulo” que o protegia da “natureza”, se vê agora corroborado pelos estados de coisas. Na *Quarta Meditação Cartesiana*, Husserl confirma esta reciprocidade, ou melhor, “os problemas universais específicos da constituição do ego transcendental”:

O a priori universal, que pertence ao ego transcendental como tal, é forma essencial que abrange uma infinidade de formas, tipos apriorísticos de atualidades e de potencialidades

⁸⁴ “(...) Mas em todo o caso a estrutura da atividade pressupõe sempre e necessariamente, como camada inferior, uma passividade, que recebe o objeto e o encontra como algo pronto de antemão; ao analisá-lo, vemo-nos diante da constituição por meio da gênese passiva. O que na vida se apresenta a nós, de qualquer forma, como acabado, como coisa real que não passa de coisa (abstração feita de todos os predicados que o espírito pressupõe e caracterizam a coisa como martelo, mesa, produto da atividade estética), é mostrado de maneira original e como “ele mesmo” pela síntese da experiência passiva. Esse é o objeto que as atividades do “espírito” – que começam com a percepção ativa – encontram diante delas como “acabado” e dado como tal. Enquanto essas atividades cumprem suas funções sintéticas, a síntese passiva, fornecendo-lhe a “matéria”, continua a desenvolver-se(...)”. HUSSERL, 2001: 94. “(...) O fato de tudo aquilo que afeta o meu eu – o eu do ego “plenamente desenvolvido” – ser percebido como “objeto”, como substrato dos predicados a serem conhecidos, deve-se já a essa síntese passiva. Porque essa é uma forma final possível – e conhecida de antemão – de explicitações possíveis, cuja função é a de “fazer conhecer”. É a forma final das explicitações que poderiam constituir o objeto como nossa possessão permanente, novamente acessível. Essa forma final compreendemos de antemão, porque provém de uma gênese. Ela envia a si mesma a sua formação primeira. Tudo o que é conhecido remete a uma tomada de conhecimento original, e mesmo o que chamamos de desconhecido tem a forma estrutural do conhecido, a forma do objeto e, mais precisamente, a forma do objeto espacial, cultural, usual, etc”. Id.Ibidem, p.95.

⁸⁵ Recomendamos também a leitura do esclarecedor capítulo III de *Idéias I – Noese e Noema*, onde Husserl tratara das distinções necessárias para se pensar a idéia de sentido. Em especial os §§ 88 e §§ 90.

possíveis da vida (intencional) e dos objetos que aí se constituem como “realmente existentes”. Mas todas as possibilidades típicas particulares não são compossíveis nem mesmo ego, nem em qualquer outra ordem, nem em qualquer outro momento de seu próprio tempo. Se construo uma teoria científica qualquer, essa atividade complicada da razão – assim como seu objeto – é de um tipo essencial que não é uma possibilidade de um ego qualquer, mas unicamente de um ego “racional”, no sentido particular de um ego transformado num ser do mundo, na forma essencial de homem (animal “racional”). (Grifo nosso). Id.Ibidem, p.90.

A parte grifada da citação é para indicar que se considerarmos o início das Meditações Cartesianas, seria bastante improvável que Husserl utilizasse tal proposição, “*ego transformado num ser do mundo*”. Talvez se possa dizer que foram nestas passagens rumo a um movimento intersubjetivo que a ulterioridade da fenomenologia encontrou tanta ressonância, principalmente em nomes como Heidegger, Sartre ou Merleau-Ponty. Mas tal mudança, que já ocorrera uma vez, quando o próprio Husserl se defronta com o problema do “eu transcendental” em detrimento dos problemas dados pela lógica e pela aritmética (como falamos rapidamente no primeiro capítulo), não significa uma mudança de planos ou uma negação de suas afirmações passadas. Indica simplesmente que os conceitos que foram construídos passam constantemente por uma revisão crítica. Passam pelo crivo do pesquisador angustiado, quem sabe, imbuído pelo espírito de salvar a Europa e seu mais declamado destino desde a Renascença. Estamos falando de uma razão que se mostra forte o bastante para consolidar as bases de uma ciência verdadeira: a Filosofia. É intrigante observarmos que um filósofo que tinha como projeto a idéia de redução transcendental pela suspensão do mundo, viesse a problematizar um conceito como o *Lebenswelt*. Parece-nos, no primeiro

momento, um paradoxo⁸⁶. Fazemos essa referência só para explicar que Husserl “não ficou mais em paz” com o tamanho deste problema. Basta vermos a direção dada nas *Meditações Cartesianas* e também em seus últimos trabalhos.

Torna-se importante observarmos, neste instante, mesmo com toda a dívida a Descartes, uma crítica ao grande inspirador da fenomenologia, ou seja, para Husserl, a consciência não é mera interioridade do homem, mas campo transcendental dinâmico em que o mundo não é negado, mas recuperado, sendo colocado temporariamente “sob suspensão”. O que ele propõe, ao defender a suspensão do juízo do mundo, é no intuito de criar um caminho de acesso à subjetividade fundante. Não há como negar a importância de Descartes nas teses husserlianas, principalmente quando ele trata do conceito de consciência pura. Mas Husserl procura livrar-se das armadilhas do idealismo (risco do solipsismo), o que não o impede de afirmar que é na consciência que se dá o ser em estado puro e de onde se emana o sentido da transcendência. Mas a razão agora é pensada como aberta e ativa e que o conhecimento se fundamenta na experiência do objeto.

Essa autonomia do sujeito transcendental em Husserl sendo “arranhada” por uma gênese passiva, se não o aproxima de Simondon, pelo menos apresenta um Husserl ciente dos problemas que envolvem o solipsismo. A distância que o mantém de Simondon é abissal. A crença num princípio de individuação,

⁸⁶ Neste caso, indicamos a importante contribuição de Ernildo Stein na obra *A Caminho de uma fundamentação pós-metafísica*, 1997. No capítulo *O conceito de mundo vivido como fundamento em Husserl* ele mostra toda a problemática que envolveu o termo *Lebenswelt* na obra do filósofo. Vejamos um pequeno trecho deste capítulo: “Husserl inventara a *Lebenswelt* para designar o campo que ele precisava para dar unidade às experiências, um campo indefinido, imenso, inalcançável, pelo qual se deveria falar sobre aquilo de que não se pode falar. Esse campo criava um problema de método e seu discípulo chamava-lhe a atenção de que a exclusão da existência concreta do mundo, do eu, à maneira feita pela exigência da redução transcendental, bem analisada, era incapaz de dar conta de uma questão essencial que o próprio filósofo tinha levantado com a *Lebenswelt*. (STEIN, p. 119)”.

exemplificadas, em Husserl, em sua idéia de um eu puro e transcendental, para Simondon é o bastante em impedir um mínimo que seja de laço teórico. Como apontamos no final do primeiro capítulo, Husserl abandona “aquilo” que colocaria em dúvida sua obra e suas pretensões. O que se apresenta de indeterminado num objeto: *“tudo o que é conhecido remete a uma tomada de conhecimento original, e mesmo o que chamamos de desconhecido tem a forma estrutural do conhecido, a forma do objeto (...)”* (HUSSERL, 2001:95). Enquanto podemos pensar o sentido, tanto em Simondon como em Deleuze, a partir da idéia de neutralidade, de uma não-manifestação do eu puro, do cogito, o que nos apresenta Husserl é a insistência no sentido constituído num campo transcendental subjetivo e monádico. Uma consciência representante que se sustenta pelas proposições do bom senso, do senso comum e da reconhecimento (já citadas no primeiro capítulo deste trabalho).

Mas um desafio ainda falta e diz respeito a nosso propósito original, servindo de tema condutor do trabalho: *“como sair da ilha da consciência?”*. Para continuarmos a empreitada, por demais laboriosa, entraremos em contato com uma obra que servirá de referência a nosso intuito: *Sexta-feira ou os limbos do pacífico*, de Michel Tournier. Esse precioso texto será o instrumento final para uma crítica à subjetividade transcendental em Husserl. Assim como mostramos a importância de Simondon para Deleuze, também Michel Tournier contribuirá para que tenhamos claro na figura do náufrago Robinson Crusoe, a passagem de uma consciência transcendental husserliana (o Robinson husserliano) ao modo de individuação, homo tantum, (o Robinson deleuziano). A obra de Tournier mostrará os “mecanismos” e “rituais de passagem” que constituem a transformação via hecceidades de uma vida. Tournier consegue nessa obra ser o paradoxo do

homem husserliano. Enquanto este luta para ressuscitá-lo numa Europa em crise, aquele faz silenciar um estilo de racionalidade; faz obscurecer, em nome de um “outro” vir-a-ser, uma consciência universal, centralizada e individualizada pela crença na natureza reta do pensamento. Michel Tournier consegue expressar, expondo a tragédia robinsoneana, que nada nos é garantia num mundo do bom senso ou de uma boa vontade do pensamento. Muito mais que uma crença numa recongnição, teremos no Robinson (no 3º Robinson), a não afirmação de uma consciência constituinte. Em seu lugar, o palco do desenvolvimento da aventura de desconstituição do eu e/ou do cogito será a Ilha de Speranza, batizada inicialmente de Ilha da Desolação. Ela será o verdadeiro plano de consistência/imanência do desenrolar das novas individuações pelas quais Robinson passará. Nesse romance de Michel Tournier, não será Robinson o personagem principal, nem sua racionalidade edificadora de mundos. Pelo contrário, personagem e plano se envolvem e se transformam num só. Falamos da Ilha de Speranza e dos seus movimentos internos. A ilha enquanto pura imanência é o grande personagem⁸⁷. Será nela que veremos dobrar e desdobrar tantos conceitos husserlianos e deleuzianos. É onde se dará o grande “acontecimento”: a descoberta da Ilha de Speranza como um “*plano de imanência: uma vida*”. Como um campo de problemas que escapa às respostas sejam elas despertadas por uma religiosidade ou qualquer insegurança de ordem psicológica, (como veremos, por exemplo, as constantes dúvidas/interrogações no Primeiro e Segundo Robinson, provenientes de um mundo outrora organizado segundo as leis de uma crença ou verdade). Do contrário, podemos pensá-la

⁸⁷ Se Deleuze fala que “tanto a Ilha, quanto Robinson, quanto Sexta-feira” são todos os grandes personagens do Romance, falamos particularmente que a Ilha de Speranza é o grande personagem. Ou pelo menos, o palco/fronteira /“lugar de combate”.

como uma espécie de clínica, mas no sentido afirmado por Deleuze: “enquanto conexões reflexivas pelo delírio”. Um corte profundo, vertiginoso sobre a pele, atravessando a epiderme, a gordura dos dogmas, chegando até o coração ou naquilo que Robinson tem de mais frágil: sua racionalidade. Enfim, ao pensarmos a Ilha de Speranza enquanto a experiência da imanência, de uma vida sem transcendência, de uma vida que baste a si mesma, queremos, acima de tudo, acreditar num *Terceiro Robinson* que possa ser conduzido e forjado por forças externas que o impele no “dentro do pensamento”, num mesmo nó rígido e firme de uma ontologia e uma ética. Ambas inseparáveis.

3º CAPÍTULO

Fenomenologia e anti-fenomenologia na obra *Sexta-feira ou os limbos do pacífico*: ou de como é possível pensar Tournier⁸⁸ à luz de Gilles Deleuze para uma crítica a Husserl

“A ilha, depois, revelou-se deserta. Caminhei numa paisagem sem alma viva. Atrás de mim, mergulhava na noite o grupo dos meus infelizes companheiros. Já as suas vozes tinham há muito silenciado quando a minha começava apenas a cansar-se do solilóquio. Desde aí, sigo com horrível fascínio o processo de desumanização cujo trabalho inexorável sinto em mim”.

Robinson Crusóé

Tornar-se inumano. Romper com aquilo que dá ao humano seu estatuto.

Ao considerarmos a interpretação: Quem vem depois do sujeito?, algo ocorre como se fosse um lance de dados. E muitas vezes, a “sorte” desse sujeito é conduzida por um discurso catastrófico. Quem virá? Um outro sujeito, uma nova forma de esquizofrenia, algo inumano? Ou será que o sujeito terá uma sobrevida, uma ressurreição?

⁸⁸ Escritor francês nascido em 1924. Diplomado em Filosofia. Filho de pais germanistas e desde cedo foi apresentado à literatura alemã. Conviveu com o surgimento do nazismo entre 1933 a 1945. Tal fato foi marcante em sua vida literária. A sua obra *Roi des aulnes* (1970) é um relato da personagem Abel, um “miope visionário” que se sente atraído por crianças e encontra no nazismo um meio para a realização de suas fantasias. Este livro lhe valeu o prêmio Goncourt de 1970. Em 1967 publica *Sexta-feira ou os limbos do pacífico*. Ganha o Grande Prêmio da Academia Francesa. Este romance é considerado pelo próprio autor como o seu melhor livro, “Sexta-feira é a história de um homem abandonado, perdido numa ilha deserta, é a história da solidão”. Publica *Les météores* (1975) e *Le vent Paraclét* (1977). Seu último romance foi *Gilles et Jeanne* (1983). Escreve alguns ensaios posteriores, como *Le miroir des idées* e *Le pied de la lettre* (1994). *Éléazar ou La source et le buisson* (Eleazar ou A fonte e a sarça) (1996). Hoje, o escritor está com 81 anos. Recomendamos a leitura da Revista Cult – Revista brasileira de literatura, Vol. 8, 1998, em que ha um encarte especial dedicado à obra de Michel Tournier.

O romance de Michel Tournier permite uma viagem na tentativa de impor essas questões que iniciam o capítulo. De forma genial, ele transforma o texto clássico, que é a obra de Daniel Defoe, num *grandioso* texto. Na verdade, ele faz de *Sexta-feira ou os limbos do pacífico* um texto filosófico⁸⁹. De História da Filosofia no qual a problemática do sujeito, da consciência transcendental, do eu puro sejam apresentados num primeiro instante, seguida posteriormente dos movimentos de ruptura que dissolvem esta consciência e também o mundo, os estados de coisas, o tempo, enfim, tudo que identifica uma estrutura outrem⁹⁰. São várias as ressonâncias com a História da Filosofia e seus autores. No nosso caso, privilegiaremos dois pensadores que serão iluminados pela obra de Michel Tournier: Edmund Husserl e Gilles Deleuze.

O romance se inicia efetivamente com o súbito naufrágio do navio *Virginie*. É neste instante que Robinson é jogado ao caos. É a sua chegada na ilha. Robinson se depara com um mundo assustador, sem limites nem contornos. Restam poucos vestígios de humanidade. A onda que destruiu o *Virginie* “arrastou consigo homens e coisas”. A ilha é batizada de *Ilha da Desolação*. É a primeira designação de Robinson e a tristeza que se abateu foi provocada pela sensação de solidão e da ausência de outrem. O mundo e suas significações ruíram-se completamente a partir do naufrágio. A angústia e o desespero são os elementos constitutivos de um mundo caótico ou “*caos rochoso*” (como ele denomina a

⁸⁹ Segundo KOSTER, Michel Tournier « apporte une réponse qui a le mérite de souligner l'originalité de sa démarche romanesque, quand il déclare faire de ses « principaux personnages de roman ou de nouvelle des systèmes philosophiques vivants ». Et il ajoute concernant Vendredi et les limbes du Pacifique : « Je montre Robinson s'acharnant à soumettre son île déserte à des organisations rationnelles de plus en plus contraignantes. » (KOSTER, S. Michel Tournier ou le choix du roman, 2005, p.125)

⁹⁰ Na *Oitava Série do Lógica do Sentido: Da Estrutura*, Deleuze fala do “paradoxo de Robinson”: “(..) É evidente que Robinson em sua ilha deserta não pode construir um análogo da sociedade a não ser que dê a si mesmo, de uma só vez, todas as regras e leis que se implicam reciprocamente, mesmo quando ainda não possuem objetos”. Mas é aqui que se faz o desafio: na atribuição de significados.

totalidade da Ilha). Afinal, ele foi arrancado intempestivamente de um mundo da ordem, da civilização, da estrutura e das formas. Como exemplo bem claro de nossa afirmação, teremos *três instantes* que ilustrarão esta perspectiva. Tomemos inicialmente a idéia de *trabalho*. É pelo trabalho que o homem se faz humano. Operacionaliza sua razão. Produz riqueza. Transforma a natureza, o mundo. Mas, para este *Primeiro Robinson*, não há mais sentido em nada, (pois outrora, sentido para Robinson era o conjunto de organização proporcionado pela estrutura/mundo). O simples fato de retornar ao *Virginie* para retirar de lá as condições de sua sobrevivência e permanência por mais tempo na Ilha o desanimava, “na verdade, o que ele sentia era uma insuperável repugnância por tudo o que pudesse assemelhar-se a trabalhos de instalação na ilha” (TOURNIER, 1985:18). Num segundo momento, a própria *alimentação* não era motivo de preocupação: comia o que encontrava. Temos assim duas características que designam e significam as ações dos homens civilizados e que vão-se perdendo com o passar dos dias: o trabalho e alimentação. Indo à *Terceira Série do Lógica do Sentido: Da Proposição*, observamos que a segunda relação da proposição, chamada por Deleuze de *Manifestação*, se perde completamente ao tratarmos deste *Primeiro Robinson*. O “eu” como manifestante de base desaparece inteiramente no caos. Anula-se enquanto condição e valor lógico. Na perspectiva husserliana, também este primeiro Robinson se distanciaria, até porque a sua consciência ainda não é intencional e nem constitui nenhum objeto. Ele ainda não possui os elementos suficientes para entender a verdade e a realidade. Estaria preso numa desrazão, como dirá Husserl em sua *Terceira Meditação* e que servirá para exemplificar o estado inicial de naufrago:

(...) Sabemos também que só podemos estar seguros do ser real por meio da síntese de confirmação verificadora, a única que nos apresenta a realidade verdadeira. Fica claro que só se pode extrair a noção da verdade ou da realidade verdadeira dos objetos a partir da evidência; é graças apenas a ela que a designação de um objeto como realmente existente, verdadeiro, legitimamente válido – seja qual for sua forma ou espécie – adquire para nós um sentido, e o mesmo se dá em relação a todas as determinações que – para nós lhe pertencem verdadeiramente. Qualquer justificação provém da evidência e, em consequência, encontra sua fonte em nossa própria subjetividade transcendental (HUSSERL, 2001:76).

Robinson não é portador da qualidade de realizar essa síntese “ativa” dita por Husserl. Ele não se descobriu enquanto uma subjetividade constituinte. Ao contrário, a cada dia na Ilha, ele se perde ainda mais. Após a negação do trabalho e a despreocupação com a alimentação, ele negligencia o *tempo*, outra característica do mundo humano, isto é, a mensuração das horas e dos dias. Seus dias se resumiam num tipo de duração em que a principal atividade era a constante vigilância do horizonte e a completa entrega a um mundo imaginário. A vivência do delírio e da alucinação provocados pelo abatimento de sua miserável condição. Seu estado nada mais era do que o efeito do sentimento de desespero. Desta maneira, este Primeiro Robinson mergulha numa “síntese passiva” e não descobre as condições de lidar com a experiência da realidade. Será esta descoberta que ele fará e que o levará metodicamente à subjetividade transcendental, fazendo-o sucumbir diante de uma nova inteligibilidade. Nesta primeira passagem provocada por uma violência (o naufrágio) “o risco da loucura” é que faz com que o náufrago se apresente pela primeira vez naquela Ilha como uma consciência intencional. Mas desprovida de qualquer implicação transcendental de natureza constituinte, pelo contrário, ela é meramente

psicológica. Na verdade, as ações de Robinson terão um destino: trabalhar em função da construção de um barco para “fugir” da ilha. É como se ele renunciasse ou não suportasse o caos limitador ou o absoluto abandono. Ele ainda não se viu como implicado na imanência da Ilha, como elemento constitutivo desta imanência, como um dos modos de apresentação dos afetos desta Ilha. Isso está longe de ocorrer. A verdadeira transformação ainda está por vir efetivamente. Daí a justificativa para seu primeiro projeto: a construção do barco denominado *Evasão* (evadir-se também poderia significar a busca por uma transcendência?). Traçar essa linha de fuga é seu primeiro propósito concreto para se livrar do “caos rochoso” – que depois deixará de ser designado dessa forma para ser visto como uma Ilha em sua imanência absoluta.

Mas, por enquanto, Robinson vive segundo a imaginação. Ele contrai sobre si mesmo e sobre seus pensamentos a imagem de um mundo que, se naquele instante está longe, por outro lado, ele próprio o afirma. A sua figura, de certa maneira, indica esta afirmação. É um sinal vivo de que um determinado “tempo” manteve-se praticamente inalterado. É do que fala Deleuze no II capítulo de *Diferença e Repetição* e que ajuda a entender este primeiro Robinson⁹¹.

⁹¹ No tópico: *Primeira Síntese do tempo: o presente vivo*, Deleuze fala da imaginação como um tipo de contração, “a imaginação se define aqui como um poder de contração: placa sensível, ela retém um quando o outro aparece. Ela contrai os casos, os elementos, os abalos, os instantes homogêneos e os funde numa impressão qualitativa interna de determinado pelo (...) (...) é preciso notar, sobretudo, que não se trata de uma memória nem de uma operação do entendimento: a contração não é uma reflexão. Propriamente falando, ela forma uma síntese do tempo. (...) (...) Ela constitui, desse modo, o presente vivido; e é neste presente que o tempo se desenrola. É a ele que pertence o passado e o futuro: o passado, na medida em que os instantes precedentes são retidos na contração; o futuro, porque a expectativa é antecipação nesta mesma contração. O passado e o futuro não designam instantes, distintos de um instante supostamente presente, mas as dimensões do próprio presente, na medida em que ele contrai os instantes. (...) (...) sob todos os aspectos, esta síntese deve ser denominada síntese passiva. Constituinte, nem por isso ela é ativa. Não é feita pelo espírito, mas se faz no espírito que contempla, precedendo toda memória e toda reflexão. O tempo é subjetivo, mas é a subjetividade de um sujeito passivo. A síntese passiva, ou contração é essencialmente assimétrica: vai do passado ao futuro no presente; portanto, do particular ao geral e, assim, orienta a flecha do tempo” (DELEUZE, 1988: p.128-129).

Robinson é essa contração do presente vivo. Seu projeto do barco Evasão é fruto da pura passividade quanto à dimensão de seu próprio presente. Como tão bem mostra Deleuze (em nota abaixo), o Evasão não é *produto de uma constituição do espírito*, mas uma produção de puro delírio, desprovido de qualquer reflexão ou entendimento. A memória, encarregada de dar-lhe os métodos para a edificação de tal embarcação, nada mais é que a expressão de uma imaginação que teimava em sustentar o seu intento⁹². Pelo menos até que a idéia de criar uma linha de fuga sobre o mar fosse desfeita. Mas, para que tal linha se quebrasse, começaram as mudanças no “espírito” de Robinson, provocadas pelo exaustivo trabalho de construção do Evasão e pelo medo do fracasso. O ritmo frenético na construção do Evasão só foi interrompido por uma forte chuva entrecortada pelos raios incandescentes do sol. O paradoxo dos elementos: água e fogo. Chuva e Sol. Neste instante, Tournier relata as reflexões de Robinson. O caos em que afundava seu espírito, sua vida, seus modos de existência:

O impulso de pueril alegria que possuía Robinson descaíra, ao mesmo tempo que se dissipava a espécie de embriaguez em que o mantinha o seu arrebatado trabalho. Sentia-se afundar num abismo de desamparo, nu e só, naquela paisagem do Apocalipse, tendo por única sociedade dois cadáveres putrescentes na cobertura dum navio destruído. Só

⁹² Inicialmente, seu projeto é viabilizado a partir das leituras que ele faz da Bíblia, vejamos: “Educado no espírito da seita dos Quakers – a que sua mãe pertencia – nunca fora um grande leitor dos textos sagrados. Mas a sua extraordinária situação e o acaso, que por demais se assemelhava a um decreto da Providência, graças ao qual o Livro dos livros lhe fora dado como único viático espiritual, levaram-no a procurar naquelas páginas veneráveis o socorro moral de que tanto precisava. Nesse dia, julgou encontrar no capítulo VI do Gênesis – o que relata o Dilúvio e a construção da arca por Noé – uma alusão evidente ao barco salvador que ia sair-lhe das mãos. (TOURNIER, 1985: 23). No segundo momento, teremos a imaginação: “(...) Trabalhava lentamente e como que às cegas. O seu único guia era a memória das expedições que fazia, em criança, a um estaleiro para construção de barcos de pesca, instalado na margem do Ouse, em Iorque, bem como a àquele escaler de passeio que, com os irmãos, tentara fazer e a que fora preciso renunciar (...)” “(...) Convém acrescentar que, depois do naufrágio, tendo descurado de anotar um calendário, só tinha do tempo que decorria uma idéia vaga. Os dias sobrepunham-se, todos iguais na sua memória, e Robinson tinha a sensação de recomeçar cada manhã o dia anterior (...)”. (Id.ídem:24).

mais tarde compreenderia o alcance desta primeira experiência da nudez. É evidente que nem a temperatura, nem o sentimento de um qualquer pudor o obrigavam a trazer roupas de civilizado. Mas, se até aí as tinha conservado por rotina, sentia pelo seu desespero o valor de uma tal armadura de lã e de linho com que a sociedade humana até pouco o envolvia (...)(...) Para Robinson, enquanto não tivesse mudado de alma, era provação de mortal temeridade. Despojada daqueles pobres trapos—usados, lacerados, maculados de humanidade—a sua carne oferecia-se vulnerável e branca à emanação dos elementos brutos (Id. *Ibidem*: 27).

Mas algo estava acontecendo silenciosamente. O primeiro Robinson, ainda distante de sua segunda metamorfose, depara-se com Tenn – o cão do *Virginie*, sobrevivente do naufrágio. Tal encontro foi rápido e revelador: o cão não aceitou a presença de Robinson. Não o identificou. Robinson para Tenn estava disforme e não se assemelhava à presença humana. Assim como a situação vivida, o próprio Robinson era a imagem do caos. Daí a fuga e o medo de Tenn, acostumado aos afagos da voz e da mão *humana*, atributos que não pertenciam naquele instante a Robinson.

Exceto por este ocorrido, a construção do Evasão, como conquista de uma transcendência, era perseguida. Como fala Tournier: “*era tudo quanto o prendia à vida*” (id.*ibidem*:30). Como se a transcendência (do Evasão) fosse a única perspectiva do “possível”. Além de levá-lo a uma descoberta em relação a seu campo perceptivo: estava reduzido ao Evasão. A estrutura outrem não o incomodou durante a construção da embarcação. Até ele mesmo se dissolvia diante daquele mundo. A sua forma-homem se desintegrava a cada passo⁹³.

⁹³“Robinson já não sabia desde quando abandonara o seu último farrapo aos espinhos duma sarça. Aliás, não receava o ardor do sol, pois que lhe cobrir as costas, o tronco e as coxas uma crosta de excrementos ressequidos. A barba e o cabelo emaranhavam-se, o rosto desaparecia sob a massa hirsuta. As mãos, transformadas em cotos ganchosos, só lhe serviam para se deslocar, porquanto era tomado de vertigens sempre que tentava pôr-se de pé (...)” “(...) A multidão dos seus irmãos, que o tinham sustentado dentro do humano sem que ele se desse conta, agastara-se bruscamente; sentia que não tinha forças para, sozinho, se agüentar de pé.

A experiência do caos proporcionada por um mundo que perdeu a sua significação a partir do estado de desilusão do “eu lógico e manifestante” provoca em Robinson uma vontade de abolição. O que há é a pura ausência de signos. Robinson não possui mais um rosto e nem território. Por isso se atira no “chiqueiro”, nos ovos de sapo, como um indicativo da falta de ordem. Ou então se depara com a alucinação e a loucura momentâneas, provocadas pela insuportabilidade da existência no “caos rochoso” da Ilha da Desolação:

Estava ele a pastar um tufo de agriões quando ouviu música. Irreal, mas distinta, era uma sinfonia celeste, um coro de vozes cristalinas acompanhadas por acordes de harpa e de violeta. Robinson julgou que seria música do céu, e que pouco tempo lhe restava de vida, a menos que já estivesse morto. Mas, erguendo a cabeça, viu apontar a leste do horizonte uma vela branca (...) (...) Para quê, aliás? O navio vinha rumo à ilha e singrava em direção à Baía da Salvação. (...) Com risadas de demente, corria Robinson em todos os sentidos à procura de calças e de uma camisa que acabou por encontrar debaixo do casco do Evasão. (...) Na medida que se aproximava, Robinson distinguia, na coberta, uma multidão brilhante, distinguia ainda o castelo de proa e até o convés. (...) Ninguém parecia ver o naufrago, ou até a margem, agora a menos de duzentos metros, e que o navio costeava após ter virado de bordo. Robinson seguia-o, correndo na praia. Berrava, agitava os braços, detinha-se para apanhar seixos que lançava na direção do navio. (...) Numa das portinholas praticadas na galeria, via-se uma mocinha apoiada nos braços. Robinson distinguiu-lhe o rosto com alucinante nitidez. (...) Robinson conhecia aquela criança, tinha certeza. Mas que, quem era? Abriu a boca para chamar. A água salgada invadiu-lhe a garganta. Rodeou-o um crepúsculo Glauco e ainda teve tempo de ver a careta de uma arraia afastando-se. (...) Não podia, pois, duvidar de que aquele navio de outro século fora produto de uma imaginação insana (TOURNIER, 1985: 36-3).

Nariz no chão, comia coisas inomináveis. Fazia as suas necessidades deitado e raramente deixava de rolar na mole tepidez das próprias dejeções. Cada vez se deslocava menos e as suas breves evoluções sempre o levavam ao lameiro. Lá, perdia o corpo e libertava-se do seu peso na envoltória úmida do lodo, enquanto emanções deletérias das águas fétidas lhe obscureciam o espírito. Só os olhos, nariz e a boca afloravam no tapete flutuante das lentilhas de águas e dos ovos de sapo. Liberto de todos os seus laços terrestres, seguia num devaneio pasmado restos de recordações que, vindas do passado, dançavam no céu, entre o emaranhado das folhas imóveis.” (Id.ibidem:32).

Gilles Deleuze na conclusão de sua obra *O que é a Filosofia?*, caracteriza a realidade caótica, ajudando a entender o problema vivido por Robinson:

Pedimos somente um pouco de ordem para nos proteger do caos. Nada é mais doloroso, mais angustiante do que um pensamento que escapa a si mesmo, idéias que fogem, que desaparecem apenas esboçadas, já corroídas pelo esquecimento ou precipitadas em outras, que também não dominamos. São variabilidades infinitas cuja desapareção e aparição coincide. São velocidades infinitas, que se confundem com a imobilidade do nada incolor e silencioso que percorrem, sem natureza nem pensamento. (DELEUZE, 1992: 259).

O Primeiro Robinson era a mistura do instinto e da aprendizagem. Nada mais que o efeito de “sínteses passivas” que se combinavam com o desespero” e da ausência irreconhecível de outrem. A todo instante, o primeiro Robinson cruzava as suas “linhas de morte” em sua urgência pela vida.

Ocorre enfim o segundo ritual de passagem. A conquista da lucidez. Finalmente, Robinson toma a solidão por sua esposa. É o Robinson husserliano – aquele que vai constituir um mundo, dando a ele sentido via consciência significativa –. Robinson contemplativo que, se anteriormente estava dissolvido pela força do hábito contraído pelo “instinto de vida ou sobrevivência”, a partir de agora encontra a sua rostidade e recupera seu “eu/ego” perdido. Ao sujeito Robinson é dada uma forma. À sua interioridade, uma exterioridade que se dobra sobre si mesma. Ele passa a possuir um status, um corpo, uma sedimentação. Esse “eu-sujeito”, só pode ser subjetivado e regulado se o mesmo pertencer a um território, a uma identificação, ou como diria Deleuze em *Mil Platôs*, “tiver um rosto⁹⁴”. E como Robinson faz isso? Ele utiliza três recursos que o fazem retornar ao mundo dos homens (dois deles que, no Primeiro Robinson, ele negligenciara):

⁹⁴ Para esta discussão indicamos a leitura do Vol. 3 de *Mil Platôs*, respectivamente o texto *Ano Zero – Rostidade* (1996).

primeiro se atribui a tarefa de explorar a Ilha, isto é, (descobrir “aquele” mundo e resgatar “aquilo” que poderia ser aproveitado do naufrágio do *Virginie* – o *trabalho*); segundo, a descoberta de uma maneira de tornar possível o registro formal dos seus dias – a *escrita* e terceiro, a mensuração do *tempo*, sua cronologia resgatada com a inauguração de um calendário, (apesar “desse tempo” não ser especialmente fenomenológico, pois não é puro, subjetivo, mas, de antemão, demarca claramente uma passagem, um domínio). Certamente, neste instante se estabelece então o projeto fenomenológico de um Robinson husserliano e que durará quase todo o romance de Tournier⁹⁵. Por que falamos de projeto fenomenológico? Principalmente porque a fenomenologia pode ser entendida em seu papel central na valorização da subjetividade, um entendimento racional do mundo em direção de sua necessária unificação. Compreender o projeto fenomenológico é entender a “filosofia como ciência do rigor”, como diria Husserl, “*As reflexões naturais sobre os melhores caminhos de atingir o objectivo alto da Humanidade e implicitamente da sabedoria perfeita, levaram, como é sabido, à teoria da arte de ser homem virtuoso ou eficiente*” (Husserl, s/d: 60). A afirmação husserliana em nada se diferencia dos futuros projetos robinsonianos. Ele também provoca sua virada radical e, dita por nós, fenomenológica. A *Ilha da Desolação* torna-se então *Ilha de Speranza*. O caos é cortado pela consciência constituinte de Robinson. Ele se mostra a partir de agora como dominador daquele mundo, (se estabelece enquanto uma gênese originária do pensamento).

⁹⁵“(…) Logo tratou de aparar convenientemente uma pena de abutre, e quase chorou de alegria ao desenhar numa folha de papel as suas primeiras palavras. Parecia-lhe subitamente ter-se semi-arrancando ao abismo da bestialidade em que mergulhara e ter regressado ao mundo do espírito pelo cumprimento de um ato sagrado: o de escrever. Desde então, abriu quase todos os dias o seu log-book para anotar, não os acontecimentos pequenos e grandes da sua vida material, a que não dava atenção, mas as meditações, a evolução de sua vida interior, ou ainda as recordações que lhe vinham do passado, juntamente com as reflexões que lhe inspiravam”. (TOURNIER, 1985: 40).

A estrutura outrem passa a ser reconstituída graças à passagem a um novo Robinson “doador de sentido” às coisas⁹⁶. Ele não se vê mais abandonado como outrora, “*reduzido a viver numa ilha do tempo como numa ilha do espaço*” (TOURNIER, 1985:40).

O grifo que utilizamos na nota abaixo é para ressaltar que Robinson inaugura, no instante do seu projeto fenomenológico, o solipsismo. A experiência da solidão do eu. Nesta relação sujeito (Robinson) e objeto (Ilha), a consciência impõe limites, contornos e formas ao mundo. Produzir-se-á, no dia-a-dia do náufrago na Ilha, a possibilidade de um mundo organizado segundo uma ordem de razões que, até então, não existia. Robinson não é a Ilha, pelo menos por enquanto. O Objeto-Ilha é transcendente a Robinson. São os sacos de arroz, galões de trigo, cevada e milho... Lavar a terra, semear os cereais, jogar tudo nas mãos de Deus. Deus como significação da Providência e da Graça. O cuidado com os animais futuramente domesticados, colheitas no amanhã. Aquele mundo desconhecido passa a possuir sentido e nosso Robinson, na implicação com a Ilha que o envolvia, experimentava a qualidade de novos afetos e o distanciamento da solidão à qual, até então, estava condenado. O solipsismo, nesse romance de Tournier, será presença constante na construção das individualizações robinsonianas. Também Husserl, nas suas “Meditações”, não pode ser furtar ao “ir e vir” da interrogação solipsista. Esse “Segundo” Robinson, na verdade, é o mesmo homem branco ocidental que traz junto de si uma enorme

⁹⁶ **A reconstituição da estrutura outrem é feita metodicamente por Robinson, tal como Descartes e sua orientação na busca de uma ciência verdadeira. Nasce então, o Robinson fenomenólogo. Vejamos a fala de Husserl na Introdução das Meditações Cartesianas e de como ela se assemelha ao novo Robinson: “(...) Diante da realidade absoluta e indubitável, o sujeito que medita só retém a si próprio como ego puro de suas cogitationes, como algo que existe indubitavelmente sem poder ser suprimido mesmo que esse mundo não existisse. A partir daí, o eu, assim reduzido, realizará um modo de filosofia solipsista. Partirá em busca de caminhos de um caráter apodíctico, pelos quais poderá encontrar, em sua interioridade pura, uma exterioridade objetiva” (HUSSERL, 2001:21). Grifo nosso.**

carga de civilização e racionalidade. Tratamos como “Segundo”, dada a sua condição inicial na Ilha da Desolação, enquanto mergulhado no “lameiro dos ovos de sapo”. Por isso, não podemos descartar a idéia dessa metamorfose pela qual passará Robinson e que estamos descrevendo e denominando de “projeto fenomenológico robinsoniano”: de Segundo Robinson.

Mas algo sempre ocorria nessa relação sujeito – mundo que fazia Robinson retornar a seu estado originário na Ilha. Como se um tipo de indeterminação ocorresse no objeto-ilha. Como se constantemente esse objeto escapasse, de alguma forma, das normas empreendidas pelo seu Senhor e a reciprocidade do objeto para com o sujeito não fosse possível. Novamente o risco da dissolução da estrutura outrem se tornava eminente. É o que Deleuze chama de “relação de convergência e divergência”, e o apaziguamento da relação entre duas séries – a série Robinson e a série Ilha – torna-se mera aparência ou ilusão, pois ambas afetam-se simultaneamente, comunicam-se com suas intensidades próprias, dissimulando uma pseudo-subserviência para constantemente eclodir-se com violência. Em *Lógica do Sentido*, Deleuze fala em sua “Sexta Série: Sobre a colocação em série” que:

Há pois um duplo deslizamento de uma série sobre a outra ou sob a outra, que as constitui ambas em perpétuo desequilíbrio uma com relação à outra. Em segundo lugar, este desequilíbrio deve, ele mesmo, ser orientado: o fato é que uma das duas séries, precisamente a que é determinada como significante, apresenta um excesso sobre a outra; há sempre um excesso de significante que se embaralha. Finalmente, o ponto mais importante, que assegura o deslocamento relativo das duas séries e o excesso de uma sobre a outra, é uma instância muito especial e paradoxal que não se deixa reduzir a nenhum termo das séries, a nenhuma relação entre estes termos (DELEUZE, 2000:42-43).

A Ilha de Speranza na sua imanência absoluta é singularidade⁹⁷ assim como todos os seus elementos heterogêneos. O elemento estranho na verdade é o Robinson Crusoe, que procurava “comunicar-se” com a Ilha por meio do estabelecimento de um critério de identidade, como se a comunicação possível pudesse dar-se somente a partir da identidade e da semelhança. Mas faltava-lhe ainda a condição suficiente para entender as configurações das séries que compõem os movimentos da Ilha. Robinson não entendia que aquilo que constantemente fugia à ordem das razões da Ilha era a expressão das singularidades da própria imanência da Ilha de Speranza. Seria um engano pensarmos a Ilha de Speranza sob a forma de “regras negativas de exclusão”, como se suas séries pudessem ser interpretadas ou compreendidas como apenas “impossibilitadoras” do “verdadeiro acontecimento”, que eram, até então, as ações de uma consciência transcendental – o sujeito Robinson –. Esse Robinson husserliano não suportava a indeterminação que constantemente se fazia presente no objeto-ilha, levando-o tantas vezes a se atirar no lameiro. Vejamos o que diz Tournier e que ilustra nossa fala:

Nessa manhã tinha Robinson quebrado a enxada e deixado fugir a sua melhor cabra leiteira. A cena acabou por deprimi-lo inteiramente. Pela primeira vez desde muitos meses, teve um desfalecimento e cedeu à tentação do lameiro. Retomando o atalho dos peccaris que conduzia aos pântanos da costa oriental, reencontrou o charco lodoso onde tantas vezes a razão lhe soçobrara. Tirou a roupa e deslizou para o lodo líquido. (TOURNIER, 1985:43).

⁹⁷ No *Lógico do Sentido, Nona Série: Do Problemático*, Deleuze fala que: “Tais singularidades não se confundem, entretanto, nem com a personalidade daquele que se exprime em um discurso, nem com a individualidade de um estado de coisas designado por uma proposição, nem com a generalidade ou a universalidade de um conceito significado pela figura ou a curva. A singularidade faz parte de uma outra dimensão, diferente das dimensões de designação, da manifestação ou da significação. A singularidade é essencialmente pré-individual, não-pessoal, aconceitual. Ela é completamente indiferente ao individual e ao coletivo, ao pessoal e ao impessoal, ao particular e ao geral – e às suas oposições. Ela é neutra.” (DELEUZE, 2000:55).

Em seu primeiro Log-Book (anotações dos acontecimentos marcantes na Ilha e respectivas reflexões pessoais), Robinson continua a falar de sua atitude ao expurgar-se para o chiqueiro quando não conseguia fazer da Ilha um “plano de organização”:

O chiqueiro é a minha derrota, o meu vício, a minha vitória é a ordem moral que devo impor a Speranza, contra a sua ordem natural que mais não é do que o outro nome da desordem absoluta. Sei agora que o problema, aqui, não pode ser apenas o de sobreviver. Sobreviver é morrer. É necessário, pacientemente e sem esmorecimento, construir, organizar, ordenar. Cada pausa é um passo atrás, um passo para o chiqueiro. (Id.ibidem:44).

Mas Robinson sabe também das atitudes recíprocas que deve ter para uma pacífica convivência com um mundo que a todo instante se mostra “indeterminado”, “selvagem” e de “horizontes abertos”: *“Só triunfarei da prescrição na medida em que eu saiba aceitar a minha ilha e saiba fazer-me aceitar por ela”* (Id. ibidem: 45). Mas em nenhum momento ele poderia se sucumbir diante de uma “síntese passiva”. Ao contrário, o Robinson husserliano era efetivamente o *modus operandi* de uma “síntese ativa” constituidora do mundo. Não há aberturas para um conhecimento objetivo a não ser distanciando-se de qualquer atitude dogmática e/ou naturalista. A estrutura do campo perceptivo em Robinson não poderia abater-se nem entregar-se ao prazer das contingências de um mundo apenas natural. Geralmente, essa questão torna-se uma preocupação de igual proporção em Husserl e que é dita claramente no Epílogo das Meditações Cartesianas, observemos:

São os conceitos que traçam de antemão as linhas de demarcação na idéia formal de um universo de existência possível em geral, e em conseqüência também de um mundo possível em geral. Eles devem por isso mesmo ser os conceitos fundamentais verdadeiros de todas as ciências.

Para os conceitos desse gênero, formados dessa maneira original, não se pode falar em paradoxos. (HUSSERL, 2001:168).

Robinson solipsista na Ilha deserta. Em sua 2ª Meditação escrita no Log-Book, a idéia de constituição de um mundo tornara-se estranha devido a sua condição de sentimento de uma absoluta solidão que o envolvia, *“as minhas relações com as coisas, porém, encontram-se, também elas, desnaturadas pela minha solidão”* (TOURNIER, 1985:47). Deleuze denomina de “paradoxo de Robinson” justamente essa incerteza das ações ou a completa ausência de objetos para a instituição de um plano de organização. Esse “paradoxo de Robinson” é um elemento do Segundo Robinson. De suas reflexões sobre o “sentido” de suas ações construtoras, de suas designações e significações. Para que manifestar-se, diria Robinson? Para Deleuze, “é evidente que Robinson em sua Ilha deserta não pode construir um análogo da sociedade a não ser que dê a si mesmo, de uma só vez, todas as regras e leis que se implicam reciprocamente, mesmo quando ainda não possuem objetos (DELEUZE, 2000:51-52)”.

Este sentimento se intensifica quando Robinson contorna a Ilha, seu objeto-ilha e estabelece o seu domínio. Mas há sempre algo que o incomoda, ou seja, o aspecto desconhecido do objeto-ilha, *“onde quer que eu não esteja, neste momento, reina uma noite insondável”* (Idem. Ibidem: 48). Isto é, haverá sempre os riscos de um mundo indeterminado em seu projeto fenomenológico. A relação que se estabelece entre “duas ordens” ou duas gêneses: Robinson (consciência) e Ilha (estados de coisas) não é suficiente para compreendermos o que se passa verdadeiramente. O elemento diferencial não pertence especificamente a nenhuma “gênese” ou série heterogênea, mas como diz Deleuze, “circula através

delas” (Id. Ibidem: 54). Robinson experimenta, como exemplo claro do “elemento diferenciante”, os excessos da Ilha sobre ele. O estabelecimento de um plano de organização torna-se urgente a Robinson para que ele dê à Ilha, contornos e formas, para fazer com que a Ilha seja reduzida à consciência e não possuisse os aspectos que fugissem ao entendimento. Tomemos como exemplo a Segunda Meditação de Husserl, “*A idéia da unidade universal de todos os objetos e o problema de sua elucidação constitutiva*”. Nela, Husserl afirma a idéia de que todo objeto (no caso de Robinson, o objeto-ilha de Speranza), deve corresponder à estrutura do meu eu transcendental. Um conjunto ordenado em que minha consciência promove uma síntese constitutiva universal. Portanto, a tarefa de Husserl se assemelha à de Robinson fenomenólogo – fenomenologia descritiva – quando da constituição de um campo de experiência transcendental e suas estruturas.⁹⁸ Mas nem sempre o mundo permanece tão bem ordenado. O próprio plano de organização robinsoniano por vezes lhe escapa e pedaços de caos voltam a perturbar a ilha-objeto em seu “desconhecido absoluto⁹⁹”. O desconhecido absoluto tanto pode ser o objeto da percepção, quanto o objeto categorial que é o juízo. Essas duas dimensões do objeto: enquanto estados de coisa e intencionalidade da consciência por vezes deixam Robinson atordoado:

⁹⁸ “Eis a tarefa: na unidade de uma ordem sistemática e universal, e tomando como fio condutor móvel o sistema de todos os objetos de uma consciência possível – sistema que será preciso manifestar gradualmente – e, nesse sistema, o de suas categorias formais e materiais, efetuar todas as pesquisas fenomenológicas como pesquisas constitutivas, ordenando-as sistemática e rigorosamente umas em relação às outras.”(HUSSERL, 2001: 71). ***Podemos dizer sem medo que toda a perspectiva do segundo Robinson seguia os passos de Husserl. Dominar a Ilha de Speranza era o maior índice de sua subjetividade constituinte.***

⁹⁹ Desde o III capítulo, Tournier mostra “pequenos acontecimentos” que perturbam Robinson e sua racionalidade. Por exemplo, teremos: a quebra inesperada da enxada, a fuga da melhor cabra leiteira, a perda da colheita de milho. Todos esses acontecimentos, somados a uma memória recorrente que o faz descobrir o tempo, “(...) Errando pelo bosque, descobri alguns pés de pistácias, arbustos coníferos de casca rebentada que transudava uma resina ambarina cujo forte aroma continha todas as segundas-féias de manhã da minha infância”. Atirar-se no lameiro, é o caminho mais viável para a tentativa de abrandamento de uma crise que insistia em apoderar-se do Náufrago.

seja por um tipo de “noite insondável” que perpassa os objetos empíricos ou por sua própria consciência que a todo instante insiste em cair num tipo de treva da obscuridade levado pela imaginação e fantasia. Como se todos os atos robinsonianos perdessem o sentido diante da ausência da estrutura outrem. Isso sempre pairava sobre os pensamentos de Robinson e o desanimava¹⁰⁰. Ao mesmo tempo em que re-constituía um mundo à luz de sua razão, o “non-sense¹⁰¹” o invadia. Ele se propusera uma luta entre a ciência e o caos rochoso. Isso o reerguia, o fazia viver. Era um tipo de demonstração de força.

A Ilha de Speranza ainda era vista como um objeto a ser determinado e apreendido. Algo da ordem de uma elucidação constitutiva. Deleuze em *O que é a Filosofia?* no capítulo: *O Plano de Imanência* fala de várias ilusões que envolvem o plano de imanência. A respeito do “segundo Robinson”, invocamos duas ilusões que poderiam perfeitamente contribuir nessa idéia: a ilusão da transcendência e a ilusão da discursividade. Primeiramente, na *ilusão da transcendência*, Robinson se encontraria imanente à Ilha. Ela, em seus movimentos infinitos, não pertencia ao “universo pessoal robinsoniano”. A Ilha é seu exterior. E segundo a *ilusão da discursividade*, há uma crença em Robinson de que ele pretendia dominar “o caos rochoso e seus infinitos movimentos”, através da enunciação de proposições que os apreendesse e os fixasse. Para Robinson, enunciar, marcar, ordenar e administrar indicam um exercício de poder. De supremacia. Mas como diz

¹⁰⁰ “A minha solidão não ataca apenas a inteligibilidade das coisas: vai também minando os seus alicerces. Cada vez mais, assaltam-me dúvidas quanto à veracidade testemunhal dos meus sentidos. Sei agora que a esta terra, sobre a qual meus pés se apóiam, seria necessário, para não vacilar, que outros além de mim a pisassem. Contra a ilusão de óptica, a miragem, a alucinação, o sonho desperto, o fantasma, o delírio, a perturbação auditiva... a mais segura muralha é o nosso irmão, o nosso vizinho, o nosso amigo ou inimigo, alguém, em suma, ó deuses, mas alguém!” (TOURNIER, 1985 :48).

¹⁰¹ Segundo Deleuze, “o não-senso” é ao mesmo tempo o que não tem sentido, mas que, como tal, opõe-se à ausência de sentido, operando a doação de sentido. E é isto que é preciso entender por non-sens (DELEUZE, 2000: 74)”.

Deleuze, não devemos confundir as proposições com os conceitos. Robinson se engana, se ilude acreditando que, utilizando o recurso lógico, ele estaria estabelecendo uma condição hierárquica na Ilha entre um “eu constituinte” e um “outro constituído”. Inicialmente, essa impressão é correta, mas no decorrer do romance, serão várias as situações que indicam não uma indeterminação proveniente do “objeto-ilha”, mas que ela é indeterminável. Para Deleuze, Robinson não deve ser julgado por isso. Logo no final do “exemplo III do texto O Plano de Imanência”, há consideração uma importante:

(...) Antes de mais nada porque o pensamento não pode impedir-se de interpretar a imanência como imanente a algo, grande Objeto de contemplação, Sujeito da reflexão, Outro sujeito da comunicação: é fatal então que a transcendência seja introduzida. E se não se pode escapar a isso, é porque cada plano de imanência, ao que parece, não pode pretender ser único, ser O plano, senão reconstituindo o caos que devia conjurar: você tem a escolha entre a transcendência e o caos... (DELEUZE, 1992:70).

Parece-nos que Robinson ainda não se deparou com seu verdadeiro problema: seria possível pensar/viver sem a estrutura outrem (ou a idéia de transcendência)? No penúltimo parágrafo do final de seu texto, *Plano de imanência e vida*, Bento Prado diz algo que nos chamou a atenção e que poderíamos, de alguma maneira, utilizar para a compreensão desse segundo Robinson. Vejamos:

Pensar não é determinar objetos – esta tarefa, que transforma o plano de imanência em sistema de estados de coisas, cabe à ciência. Pensar é jogar-se contra os limites da representação e subvertê-la. Se me permitirem a insistência, pensar é liberar o fluxo da vida e expandir sua esfera. (PRADO JÚNIOR, 2004:170).

“Jogar-se contra os limites da representação e subvertê-la...”. Não em função de um novo homem ou humanidade. Mas escapar-se do binômio: verdadeiro e falso. Tarefa posterior do terceiro Robinson. Por enquanto toda sua dedicação é dar à Ilha de Speranza um sentido objetivo total. Opondo-se à afirmação de Prado Júnior, para o Segundo Robinson pensar é designar coisas e determinar objetos¹⁰². Ao pensar a si-mesmo como elemento ou série originária do pensamento, Robinson estabelece o sentido a partir de uma “via única” – o “bom sentido” das coisas, reafirmando tanto a dimensão: o bom senso (como um dos postulados em Deleuze para a criação de uma imagem do pensamento), como uma das dimensões da proposição: a significação (evidência lógica a qualquer designação).

É justamente quando Robinson, ao doar sentido à Ilha de Speranza, redescobre sua humanidade. Tenn (o cão naufrago do *Virginie*) reaparece e reconhece em Robinson novamente os traços da forma-homem, “*o regresso de Tenn enche-me de alegria porque testemunha a recompensa a minha vitória sobre as forças dissolventes que me arrastavam para o abismo.* (TOURNIER, 1985: 57)”. O cão, de certa forma, é um dos exemplos para Robinson de que a estrutura outrem, enquanto ordenamento de um campo de coisas, se encaminha progressivamente para um estado de realização plena do objeto-ilha, pois a

¹⁰² Tournier descreve novamente as ações de um Robinson fenomenólogo e sua árdua luta rumo a uma finalidade. Esse “telos” é o seu ponto de chegada. Na sua compreensão, ele retira a Ilha do senso comum e doa a ela uma camada de significação que necessita ser produzida transcendentemente – via consciência intencional –. “Desbravou e semeou de campos e de floresta, transplantou um campo inteiro de nabos, rabanetes e azedinhas, espécies que vegetavam esporadicamente no Sul, protegeu dos pássaros e dos insetos as plantações de palmeiras, instalou vinte colméias, que as primeiras abelhas começaram a colonizar, cavou à beira do litoral viveiros de água doce e de água salgada, nos quais criava bremas, anjos-do-mar e até carangueijos. Constituiu enormes provisões de frutos secos, carne defumada, peixe salgado e queijinhos duros e friáveis como giz, porém de infinita conservação. Descobriu por fim um processo de produzir uma espécie de açúcar, graças ao qual conseguiu fazer doce e conservas de frutas.” (Id.Ibidem, 55-56).

intencionalidade que move a consciência transcendental robinsoniana não o permite sair desse caminho. É a vitória de Robinson sobre o elemento diferenciante do paradoxo. Reportamo-nos a Deleuze e sua crítica à noção do pensamento enquanto “bom senso ou naturalidade”: o princípio da cogitatio natura universalis que, para Deleuze, “*consiste em elevar ao transcendental uma simples figura do empírico, deixando cair no empírico as verdadeiras estruturas do transcendental.* (DELEUZE, 1988:253)”. Isso ele denomina: “imagem dogmática do pensamento” ao qual o segundo Robinson pertence: ego enquanto ato puro de constituição de um mundo possível: seja pela mensuração do tempo (com a clepsidra), pela ordenação dos processos de reprodução dos animais na Ilha; pela linguagem. Enfim, edifica-se um mundo da calma, da docilidade, do apaziguamento. Novamente, a identidade entre os projetos fenomenológicos entre Husserl e Robinson é apresentada e de forma bem clara, uma vez que, para eles, o sentido da subjetividade é o objeto (como índice) e a consciência transcendental de si é a constituição transcendental do objeto. No primeiro capítulo do trabalho denominamos de reciprocidade essa relação.

Uma das características da organização desse campo perceptivo em Robinson é a sua mensuração do tempo. Daí decorre a necessidade de uma “máquina” que recorte o tempo para medi-lo a todo instante: a clepsidra¹⁰³. Para Robinson, esse tempo fora apreendido e com o seu domínio, tem-se definitivamente a recomposição de sua humanidade, de sua forma-homem. Se anteriormente, o tempourgia em saltar-lhe pelas mãos, (ele mal se lembrava da

¹⁰³ “Tratava-se apenas de um garrafão de vidro transparente a que fizera um furo no fundo, por onde a água se vertia gota a gota, sendo recolhida numa gamela pousada no chão. O garrafão levava exatamente vinte e quatro horas despejando para a gamela, e Robinson traçara-lhe nos lados vinte e quatro círculos paralelos, cada um deles marcado com um número romano.” (Id.Ibidem:58).

data do naufrágio) e atirava-o num tipo de abismo indefinido; a partir da clepsidra, o objeto-ilha não paira acima das vivências da consciência robinsoniana. O tempo está preso e cristalizado na consciência imanente de Robinson. Um tipo de “tempo originário” e o objeto-ilha torna-se apenas algo como um “presente vivo” ou um sistema determinado em função de uma “linha orientada do presente” (Id.Ibidem:80). Neste caso, o tempo passa a ser o modo de presença de uma subjetividade transcendental constituinte. É o domínio desse tempo por Robinson que o torna em condições de significar a Ilha de Speranza em suas particularidades e especificidades. Como seu projeto se assemelha ao de Husserl, segundo nossa discussão, podemos ressaltar que, na *Quarta Meditação: tópico 37: O tempo como forma universal de toda gênese egológica*, encontraremos questões que nos remetem à Ilha de Robinson, como a fala husserliana acerca do passado, presente e futuro, ao tratar dos estados vividos concretos e sua formações. Como se a Ilha de Speranza fosse uma “forma” em que, no seu interior, “a vida desenrola como um encadeamento de atividades constituintes particulares, determinado por uma multiplicidade de motivos e de sistemas de motivos particulares que, conforme as leis gerais da gênese, formam a unidade da gênese universal do ego” (HUSSERL, 2001:91). Husserl fala de “atividades constituintes particulares” que são os movimentos da Ilha, agora, objeto. Movimentos intencionados por um sujeito. É o que constitui essa unidade de uma “gênese universal do ego”. Seria o mesmo afirmarmos que somente a partir de Robinson que efetivamente a história da Ilha de Speranza pode ser pensada. Robinson representa um tipo de unidade de todos os acontecimentos da Ilha: é pelas proposições de manifestação, designação e significação que ele dá a ela uma estrutura, uma ordem social, econômica, religiosa. Há uma gênese

ontológica entre Robinson e a Ilha de Speranza, e esta, como um objeto constituído¹⁰⁴ remete intencionalmente ao a priori de sua constituição¹⁰⁵. Outrem é a expressão de um possível para Robinson. Aquilo que ainda não é em sua totalidade, mas que carrega as potencialidades para um dia ser. Por isso ele utiliza tantos recursos: cultiva a ilha, faz uma casa, domestica os animais, “cria” o tempo cronológico. Neste caso, segundo Deleuze, *“outrem como mundo possível, tal como existe num rosto que o exprime, e se efetua numa linguagem que lhe dá uma realidade. Neste sentido, é um conceito com três componentes inseparáveis: mundo possível, rosto existente, linguagem real ou fala. A Ilha, nesse segundo Robinson, é assim compreendida: uma forma no mundo perceptivo. De resto “invadem-me dúvidas quanto ao sentido das palavras que não designam coisas concretas.” (TOURNIER, 1985:60). O objeto-Ilha encontra-se num plano de organização que dava a ela uma inteligibilidade. Esse é o papel do tempo no Segundo Robinson. A função de sua “máquina do tempo” (clepsidra) é constituir uma tecnologia do tempo, de tal maneira que ela reflita o exercício da racionalidade robinsoniana na criação de uma relação de identidade do objeto-ilha para uma consciência totalizante, fazendo com que as diferenças e multiplicidades da Ilha, nada mais sejam que o espelho do próprio EU, diz Deleuze, na *Décima Série: Do paradoxo*, “(...) Eu: é um só, e mesmo eu que*

¹⁰⁴ Nos escritos do Log-Book número 6 (reflexões sistematizadas por Robinson) ele fala desse “mundo-objeto constituído e preciosamente nos ajudará na elucidação do parágrafo. ”(...) Quero, exijo, que tudo à minha volta passe a ser medido, provado, certificado, matemático, racional. Será preciso proceder à agrimensura da ilha, estabelecer a imagem reduzida da projeção horizontal de todas as suas terras, consignar tais dados num cadastro. Desejaria que cada planta fosse etiquetada, cada ave tivesse um aro, cada mamífero fosse marcado a fogo. Não terei descanso enquanto esta ilha opaca, impenetrável, cheia de surdas fermentações e de maléficos redemoinhos, não se metamorfosear numa construção abstrata, transparente, inteligível até aos ossos!” (TOURNIER, 1985:59). Aqui se apresenta claramente o *Robinson cientista. Aquele que a todo custo viria a povoar a ilha de objetos e dar-lhe uma função. Produzir...produzir...produzir.*

¹⁰⁵ Para Husserl, “o fato de que uma natureza, de que um mundo da cultura e dos homens com suas formas sociais, etc, existam para mim, significa que experiências correspondentes me são possíveis, ou seja, que, independentemente da minha experiência real desses objetos, posso a todo o momento realizá-las e desenvolvê-las num certo sentido sintético”.(Id. *Ibidem*: 92).

percebe, imagina, lembra-se, sabe; e que respira, que dorme, que anda, que come...A linguagem não parece possível fora de um tal sujeito. (...) (Id.Ibidem:80)”.

Batalha entre interioridade e exterioridade. As exigências constantes de extensão do plano de organização no objeto-ilha se tornavam cada vez mais intensas. No Capítulo IV do romance de Tournier, essa organização se dará numa relação a partir de uma conveniência entre o principal morador da Ilha e ele mesmo. Para isso, ele elabora uma *“Carta da Ilha de Speranza – iniciada no milésimo dia do calendário local”* em que ele se institui efetivamente “senhor” e também redige o “Código Penal da Ilha de Speranza”. Um tipo de ordenação moral. Normas de conduta, prevendo o que é crime e os respectivos castigos e punições. Enfim, são mais algumas medidas que visam dar ao novo mundo de Robinson uma semelhança com a sua “antiga vida” que, na verdade, estava sendo reproduzida dentro do possível e de suas condições. O esforço do náufrago é dar a esse mundo uma nova realidade. Debater-se com a exterioridade é ver a Ilha como um objeto indomável. E não só ela, mas a si mesmo como algo que a todo instante se perde num mundo imaginário, do delírio e do ceticismo. Tournier justifica o ímpeto construtor de Robinson (a exterioridade) e suas ressonâncias morais (a interioridade). Tanto a Carta quanto o Código Penal nos levam a acreditar no eminente risco do caos. Ele, com suas propriedades indetermináveis, povoa Robinson e pode absorvê-lo a qualquer momento, ou seja, atirá-lo à morte. Tomemos como exemplo o simbolismo das aves de rapina, os abutres que, desde a morte do bode (o primeiro ser vivo que Robinson encontrara na Ilha e matara), não mais o abandonaram. Como um tipo de aviso: a morte o espreita. Mesmo assim, a experiência da solidão – o

solipsismo robinsoniano – não o abandona e nem deixa de remetê-lo a determinadas sensações.

(...) Todo este espartilho de convenções e prescrições que a si impunha para não cair, não o impediam de sentir com angústia a presença selvagem e indomável da natureza tropical e, no interior, o trabalho erosivo da solidão sobre a sua alma de homem civilizado. Era inútil proibir-se determinados sentimentos, determinadas conclusões instintivas: sempre caía em superstições ou perplexidades que abalavam o edifício dentro do qual esforçava em se fechar. (Id. *Ibidem*: 75).

A reflexão sobre si mesmo – sua interioridade – faz-nos pensar imediatamente na dúvida metódica cartesiana¹⁰⁶. Tanto a dúvida natural quanto a dúvida metafísica. Na apresentação do 7º Log-book, Robinson trata de um problema presente na Primeira e na Segunda Meditação Metafísica de Descartes. Não discorreremos sistematicamente sobre o tema, mas é fundamental que seja apresentada esta “reflexão sobre si mesmo” de Robinson que se associa à busca indubitável para o “eu sou, o eu existo” cartesiano¹⁰⁷. É importante salientarmos

¹⁰⁶ A presença de Descartes no cenário filosófico moderno marcará decididamente toda a história do pensamento. Ele servirá de marco para se delimitar a modernidade: o surgimento do subjetivismo cartesiano como apelo ao homem criador, dominador e conquistador da natureza – o homem pensante.

¹⁰⁷ Esta noite, o meu braço direito estendido fora da cama adormece, “morre”. Agarro-o entre o polegar e o indicador da mão esquerda e ergo esta coisa estranha, esta massa de carne enorme e pesada, este grave e gordo membro alheio soldado por engano ao meu corpo. Sonho assim em manipular todo o meu cadáver, maravilhar-me com o seu peso morto, abismar-me neste paradoxo: uma coisa que é eu. Mas será? Sinto mover-se em mim a recordação de uma velha emoção que me dava, em criança, um vitral da nossa igreja representando o martírio de São Dinis: decapitado nos degraus de um tempo, o corpo inclina-se e agarra nas duas mãos a própria cabeça, apanha-a... Ora, o que eu admirava não era exatamente esta prova de prodigiosa vitalidade. Na minha infantil piedade, tal maravilha parecia-me a menor das coisas e já, aliás, tinha visto patos voando sem cabeça. Não, o verdadeiro milagre era o fato de que, desprovido de cabeça, São Dinis fosse buscá-la ao regato pra onde rolara, e que a segurasse com tanta atenção, ternura, afetuosa solicitude. Ah! Por exemplo: se me tivessem decapitado a mim, não seria eu quem corra atrás de uma cabeça cujo cabelo ruivo, cujas sardas, eram o meu desgosto! Com quem paixão eu repudiava essa cabeça flamejante, de longos braços magros, de pernas de cegonha e o corpo branco como um ganso depenado, aqui e ali guarnecido de uma espuma de rosada penugem! Esta vigorosa antipatia preparou-me para uma visão de mim que só em Speranza tomou toda a

que a redução fenomenológica orientada por Husserl pode ser voltada certamente para a idéia do *cogito ergo sum* cartesiano como regra essencial para se chegar à consciência pura. É importante observar que na primeira Meditação Cartesiana, o critério de evidência é a certeza do cogito, (tal como faz Robinson nas suas “meditações” particulares). O grifo na nota abaixo é para salientarmos que em Descartes (nas duas primeiras Meditações Metafísicas) é evidenciado um tipo de antinomia entre corpo e espírito. Entre um eu-empírico e um eu-consciência. Duas substâncias.

Ora Robinson se vê, enquanto pertencente ao plano de uma “substância extensa” – a Ilha de Speranza, envoltos a ela numa mesma empiricidade, materialidade. Por outro lado, também se encontraria numa consciência de si – substância pensante – desigual e separada de qualquer perspectiva empírica. Mas uma coisa é certa em Robinson, sua problematização pouco ociosa a propósito de “quem é ele”, segue os mesmos moldes da dúvida cartesiana e o faz reafirmar uma verdade indubitável: “eu sou, eu existo¹⁰⁸”. As reflexões sobre si mesmo, em Robinson, provenientes de uma dúvida natural e também metafísica, acima de tudo, reafirmam a posição dele mesmo enquanto elemento constituinte e primordial dos estados de coisas, (o objeto-ilha). É a consciência que demarca e dá validade para o que é conhecido. *O cogito*, segundo esse Robinson cartesiano,

amplitude. Já há algum tempo, efetivamente, que me exercito nesta operação que consiste em arrancar de mim sucessivamente, uns atrás dos outros, todos os meus atributos – digo todos – como sucessivas cascas de cebola. E, ao fazê-lo, constituo longe de mim um indivíduo que tem apelido de Crusoé, nome Robinson, seis pés de altura, etc. Vejo-o viver e evoluir na ilha sem me aproveitar das suas venturas. Eu, quem? A pergunta está longe de ser ociosa. Nem sequer é insolúvel. Porque se não é ele, então é Speranza. Há, portanto, um eu volante que vai pousar-se, ora no homem, ora na ilha, e que faz de mim ora um, outra. (Id. Ibidem: 78-79). Grifo nosso.

¹⁰⁸ Descartes, em seu labor filosófico, consolida, de maneira diferenciada, o que já vinha se desenhando desde o século XVI: a valorização positiva do indivíduo e sua subjetividade como espelho do governo da razão. Para Descartes, a verdade está no interior do próprio sujeito: a certeza da consciência de si. O mais importante é sempre deixarmos claro que foi com Descartes que, pela primeira vez, se pensou o fundamento ontológico a partir da presença do *cogito*.

cobre toda a realidade de uma experiência, sendo resultado de um processo que coloca em cena uma questão: a verdade como um projeto de fundação metafísica da consciência. A proposição: “Eu sou, logo existo” põe o pensar como aspecto essencial do sujeito Robinson. Esse exercício (já visto em Descartes) se transforma em filosofia¹⁰⁹. A verdade de Robinson passa a ser o resultado das condições de uma consciência de si mesmo – do *cogito*. A existência do sujeito Robinson, enquanto substância extensa, é devedora da realidade do pensamento de si como aspecto fundador do indivíduo. O sujeito Robinson alcança a posição daquele que produzirá uma verdade sobre o mundo, e esta verdade atingirá o caráter de evidência, clareza e distinção, porque é o resultado de um rigor metodológico nunca visto naquela ilha.

O Sujeito-Robinson se fecha num tipo de circularidade que vai da consciência do existir a uma existência garantida por uma consciência, cuja única natureza, verdade primeira e indubitável, é o pensamento. A garantia da existência é dada por um Robinson portador de uma substância pensante que se reconhece através dos seus modos e de suas ações como afirmação do próprio pensar, ou seja, os modos de vida do indivíduo (A Carta da Ilha de Speranza) ou a sua ética, (Código Penal da Ilha de Speranza) é a correspondência direta e imediata da força de sua razão, expressando, com isso, o itinerário metafísico da construção da subjetividade – se o Sujeito-Robinson existe, é porque ele se constitui enquanto *res cogito*.

¹⁰⁹ “(...) O que acabo de escrever não será aquilo a que se chama “filosofia”? Que estranha metamorfose não estarei a sofrer para que eu, o mais positivo, o menos especulativo dos homens, chegue não apenas a propor-me semelhantes problemas, mas ainda, pelo menos aparentemente, a resolvê-los? (TOURNIER, 1985: 79).

É esta filosofia do sujeito centrado por meio da identidade e da semelhança que pode ser questionada. É a territorialidade do sujeito, a sua segmentarização através dos índices do ego que agora são colocadas em risco. A filosofia do sujeito (reafirmada pelo Segundo Robinson e que se implica com o pensamento de Husserl e também de Descartes) detém os devires, regula o movimento e impõe estabilidade através de identidades molares, pois tais identidades “... *propagam as ondas do mesmo até à extinção daquilo que não se deixa identificar*” (DELEUZE, 1996). Mas ainda é cedo para as considerações necessárias a tais questões. O processo de metamorfose em Robinson não pára. No romance de Tournier, Robinson se depara novamente com um dos índices de garantia da conquista de sua humanidade: o tempo. Outrora, ele fizera com que, pela clepsidra, passado, presente e futuro se imiscuissem cronologicamente de gota em gota. A Clepsidra é o marcador do tempo objetivo, que está em uma das ordens da gênese – dos estados de coisas. Ela marca no “tic tac” das gotas as ações de Robinson. A clepsidra, enquanto um dispositivo da gênese passiva, contrai o instante, mantém o presente. “Esse tempo” sendo gênese passiva, é marcador do poder de um tempo cronológico e impiedoso, articulando o presente para que ele não “caia” no devir ilimitado, ou na mais radical das passividades que é a experiência-limite da loucura provocada pela imaginação, como no Primeiro Robinson. As gotas ordenavam ações, diretrizes e esperanças de uma salvação. Tempo objetivo e objetivado. Apesar da clepsidra não pertencer a um tempo propriamente fenomenológico, isto é, de um tempo imanente à consciência do sujeito-Robinson, ela vai desafiando o tempo em sua sucessão. Como fala Husserl (2001) “*um habitus firmemente estabelecido, adquirido por certa gênese submetida a leis essenciais, está aí implicado*”.

Mas algo inusitado acontece, *“esquecera-se, na véspera, de guarnecer a clepsidra, e ela parara. Para dizer a verdade, o silêncio insólito que reinava no aposento fora-lhe revelado pelo ruído da última gota a cair na bacia de cobre”*. (TOURNIER, 1985: 82).

Robinson estava de férias... Existirá aqui um momento de ruptura que servirá para uma descoberta: a Ilha não precisava de Robinson. Ela era absoluta¹¹⁰. Após a suspensão do tempo ou do vôo das horas, duas perspectivas se abrem, melhor se falássemos de um tempo só e que poderia se dividir em dois, como diz Deleuze: um “mau Cronos” e um “bom Cronos”. Ainda assim não podemos falar de um “tempo puro” robinsoniano. É justamente a “parada da clepsidra” que joga Robinson num tempo propriamente fenomenológico, de fluxo interno dos vividos. Algo como uma duração interna (tempo íntimo), diferente de uma percepção empírica do objeto mundo, como se fosse uma cisão naquele tempo “objetivado e empírico”, efeito de um psicologismo ou mesmo de hábitos. Como a Ilha se transforma passo a passo num objeto unificado à consciência de Robinson, a atenção ao fluxo dos estados vividos via des-objetivação do tempo servirá para a consolidação maior dessa síntese. Falamos da nova noção de tempo que se apresenta a Robinson e que consolidará a posição fundadora do ego (de seu ego transcendental¹¹¹) constituidor de todas e quaisquer transcendentalidade – objeto-ilha de Speranza, por exemplo –. Mas isso só é

¹¹⁰ “Apercebia-se agora de que a pausa feita tinha para toda a ilha um alcance maior do que para si. Dir-se-ia que todas as coisas, ao cessarem repentinamente de se inclinar umas para as outras no sentido do seu uso e da sua usura, tinham, cada uma de per si, tombado da sua essência, exibiam todos os seus atributos, existiam por si próprias, inocentemente, sem procurar justificação que não fosse a da perfeição própria”. (Id. Ibidem: 83).

¹¹¹ Segundo Husserl, “através da análise fenomenológica não se pode encontrar a mínima porção de tempo objetivo. O “campo temporal originário” não é um fragmento de tempo objetivo, o agora vivido, tomado em si mesmo, não é um ponto do tempo objetivo, etc. Espaço objetivo, tempo objetivo e, com eles, o mundo objetivo das coisas e processos reais – tudo isso são transcendências. (HUSSERL, s/d, p.39)”.

possível a partir da remissão às sínteses que ocorrem no fluxo da corrente da consciência¹¹². Essa “des-objetivação” do tempo com o silêncio da clepsidra (aparelho com o qual Robinson se tornava o metrônomo do tempo que ele dominava), fazem com que os movimentos da Ilha fiquem juntamente com o tempo, suspensos, afinal, é a “consciência” do Sujeito-Robinson que definia o objeto-ilha a partir das relações temporais e espaciais que ele instaurou. Falamos de movimentos proporcionados pela onipotência de Robinson. O tempo objetivo é abalado pelo tempo fenomenológico. Neste caso, um problema surge e merece uma breve observação, sobre o qual já discorreremos no primeiro capítulo do trabalho: a relação entre a síntese ativa e a síntese passiva. Fina linha que as separa. Se a objetividade do tempo encontra-se suspensa em detrimento do fluxo dos estados vividos (Robinson se volta para um “tempo puro”, como o exemplo do cubo na nota 111) ou de uma acessibilidade ao ego via reflexão, isso ocorre porque há uma síntese ativa, enquanto ego intencional que assegura todo o mundo possível. Dado que esse “ir e vir” entre as duas sínteses é um ponto inquestionável em Husserl, seria possível afirmarmos a idéia de uma consciência pura ou de uma subjetividade transcendental? Essa questão também nos levaria a perguntar: a intencionalidade não teria apenas uma dimensão temporal, mas sim, temporal e espacial? (Se a consciência é consciência de algo – do objeto – isso não a insere também à idéia de espacialidade de um objeto?)¹¹³. Na nota

¹¹² A forma fundamental dessa síntese universal, que torna possíveis todas as outras sínteses da consciência, é a consciência imanente do tempo. De forma correlata, corresponde-lhe a própria duração imanente, em virtude da qual todos os estados do eu, acessíveis a essa reflexão, devem apresentar-se como ordenadores no tempo – simultâneos e sucessivos – tendo um começo e um fim no tempo, no seio do horizonte infinito e permanente do tempo imanente em si. Para tratarmos desse assunto, estamos utilizando a leitura das *Meditações Cartesianas*.

¹¹³ É justamente sobre isso que Husserl fala na sua *Segunda Meditação, no tópico 18 “A identificação, forma fundamental da síntese. A síntese universal do tempo transcendental”* citando o exemplo do cubo, vejamos: “Todo estado vivido tem sua duração vivida. Se se trata de um estado de consciência cujo cogitatum é um objeto do mundo – como na percepção do cubo –, é o

abaixo, Husserl nos responde, identificando um tempo vivido como um modo universal da gênese egológica. É o que Husserl chama, como foi dito, de “representação vazia”, ou representação sem objeto empírico, (estas questões são bastante marcantes na 1ª e 2ª fase do pensamento de Husserl). Esta representação vazia sem objeto empírico diz respeito à apreensão do “ser” que acontece em outra região ontológica, distante daquele campo circunscrito pelo empirismo. Abriríamos então a possibilidade de empirismo transcendental em Husserl, quando ele escreve a respeito dos “noemas”, região pura do objeto? Deleuze se questiona sobre essa possibilidade em *Lógica do Sentido* quando diz que o noema não existe fora da proposição que o exprime, mas que se diferencia dela mesma (das próprias proposições), tornando-se um acontecimento puro¹¹⁴. Mas também não podemos deixar de ressaltar que, mesmo a idéia de representação vazia de Husserl não torna possível “pensar os objetos impossíveis”, pois mesmo a dimensão ou região pura do objeto não pode se furtar ou prescindir da “redução” fenomenológica, pois esta a levará a encontrar, em outro campo já circunscrito por Husserl como “consciência” ou “vivido” a sua correspondência ou evidência. Dessa maneira, sempre haverá para

caso de distinguir a duração objetiva que aparece (por exemplo, a desse cubo) da duração “interna” do processo da consciência (por exemplo, a da percepção do cubo). Esta “transcorre” em períodos e fases temporais que são suas, e que são elas próprias apresentações que se modificam de maneira contínua, do único e mesmo cubo. Sua unidade é a da síntese. Ela não é uma simples ligação contínua de cogitationes, por assim dizer, exteriormente unidas umas às outras, mas sim uma unidade de consciência, e nessa consciência se constitui a unidade de uma entidade intencional, precisamente como o mesmo das diversas e múltiplas maneiras. A existência real de um mundo – portanto a do cubo aqui presente – é colocada pela redução, “entre parênteses”, mas o citado cubo, ao aparecer como uno e idêntico, é sempre “imanente” à corrente da consciência; está descritivamente “nele” como o está o caráter de ser “identicamente o mesmo”. Essa imanência à consciência tem um caráter todo particular. O cubo não está contido na consciência na qualidade de elemento real, ele o está “idealmente” como objeto intencional, como o que aparece, ou, em outras palavras, como seu “senso objetivo” imanente. O objeto da consciência que mantém sua identidade “consigo mesmo” enquanto transcorre a vida psíquica, não lhe vem de fora. Essa própria vida tem implicações a título de sentido, ou seja, de “operação intencional” da síntese da consciência. (HUSSERL, 2001: 59-60).

¹¹⁴ Indicamos a leitura da belíssima Série do *Lógica do Sentido: Da proposição*. É possível, nesta série, visualizarmos tanto a admiração deleuziana por Husserl, como também a construção de argumentos críticos ao autor p.13-23.

Husserl a idéia de um modelo, não de um esboço que sirva de identidade para o “ser” que aparece. Um modelo sem transcendência e sem duplicidade, “(...) un vécu ne se donne pas par esquisses¹¹⁵ (...) (HUSSERL, 1950:137)”.

Com o silêncio da clepsidra, o tempo em Robinson perde a objetividade e mergulha na subjetividade. Tempo subjetivo para o Segundo Robinson. Inserir-se num tempo presente não significava para Robinson a experiência do caos, “era possível mudar sem tombar”. A experiência fez com que ele descobrisse “*da disciplina do emprego do tempo e das cerimônias, sem, no entanto, recair no chiqueiro*” (TOURNIER, 1985:84), pois o tempo objetivado, que ele mesmo criara, dando a este uma “exterioridade”, dirigia os seus atos, como se ele fosse regido por uma natureza externa; e se ela por ventura viesse a faltar, a eminência do caos se faria presente. Esse Segundo Robinson transitava em dois tempos. Citando Deleuze: dois Cronos num só. Primeiro, o tempo presente que unifica as ações e Robinson passa a entrar e sair dele cotidianamente, “*recorreu muitas vezes à pausa da clepsidra*” (id. Ibidem). Esse tempo, diferente de Husserl, não é considerado por Deleuze enquanto tempo puro. Há ainda a “presença” de uma consciência transcendental. No caso de Robinson, o tempo era preenchido pelo presente. Ele, o tempo presente que indicava o momento da sua ação no objeto-ilha, afinal, “*o presente mede a ação dos corpos ou das causas*” (DELEUZE, 2000:168). Esse presente não traz perturbação. É movimento regulado. Passado e futuro estavam submissos ao presente. Tempo com espessura. É esse presente

¹¹⁵ Esse problema em Husserl é exaustivamente tratado no Capítulo Primeiro da Segunda Seção de Idéias I, “*La thèse de l’attitude naturelle et sa mise hors circuit*”, em especial nos & 40 - & 41 - & 42 - & 43 - & 44- & 45 - & 46. pags: 128-153. Husserl estabelece nestes parágrafos a distinção entre percepção transcendente como inadequada e por isso, duvidosa e a percepção imanente, clara e evidente.

que compõe o cogito e faz a síntese na consciência imanente do próprio tempo; que ordena e regulariza os estados do eu, do ego.

Quanto ao segundo cronos, é justamente o que perturbava o tempo presente, isto é, passado e futuro. Deleuze o denomina de “mau Cronos”, “devir-louco da profundidade¹¹⁶” (DELEUZE, 2000: 168). No nosso entendimento, Deleuze contraria o Robinson husserliano. Inicialmente, poderíamos dizer que, com a parada da clepsidra, não há mais presente contraído e Robinson supostamente abandonaria um tempo presentificado: o bom cronos. Parece estranho esta afirmação, já que a função da clepsidra era justamente organizar o tempo em estados sucessivos e objetivos, além de alinhar as ações e a alma de Robinson. Mas se isso cessa momentaneamente, o que restaria senão um “presente absoluto?”. Deleuze nega tal proposição, pois o presente é a contração dos estados sucessivos. Não há possibilidade de um presente absoluto para Deleuze porque o “presente absoluto”, para esse Segundo Robinson, nada mais é do que o processo de “recolher e esticar o tempo”. Se a clepsidra pára, não há mais sentido ao tempo presente objetivado, pois não há mais passado e nem futuro para regular ou “esticar”. Essa “consciência íntima do tempo”, vivida agora por Robinson com a parada da clepsidra, é efetivamente, um tempo fenomenológico, particular da imanência da consciência. Um tempo que se

¹¹⁶ “A desforra do futuro e do passado sobre o presente, Cronos deve ainda exprimi-la em termos de presente, os únicos termos que ele compreende e que o afetam. É a sua maneira própria de querer morrer. É, pois ainda um presente terrificante, desmesurado, que esquiva e subverte o outro, o bom presente. De mistura corporal, Cronos tornou-se corte profundo. É neste sentido que as aventuras do presente se manifestaram em Cronos e conforme aos dois aspectos do presente crônico, movimento absoluto e movimento relativo, presente global e presente parcial: com relação a si mesmo em profundidade, enquanto explode ou se contrai (movimento de esquizofrenia); e com relação a sua extensão mais ou menos vasta, em função de um futuro e de um passado delirante (movimento de mania depressiva). Cronos quer morrer, mas já não é dar lugar a uma leitura do tempo? (DELEUZE, 2001: 169)”.

descola do mundo em função dos fluxos de vivências imanentes à consciência desse Segundo Robinson.

Mas a experiência da interrupção da clepsidra é apenas um indício de que algo ocorrerá mais adiante, *“mas a sua hora ainda não chegara. A outra ilha não saiu da névoa rósea da aurora, como essa memorável manhã.”* (TOURNIER, 1985: 84). Esse “novo Robinson” num “novo tempo” será o grande acontecimento, o evento maior do Romance de Tournier e de que trataremos como a dissolução da estrutura outrem através da idéia de um modo de vida impessoal e assubjetivo. Esse novo modo de vida será decalcado de outra idéia de tempo. Este, não como mera sucessão de estados vividos e medidos num presente, mas como “pura forma vazia do tempo”. As gotas da clepsidra serão gotas de tempo puro.

Nos Log-Books subseqüentes (respectivamente no 10º, 11º e 12º), Robinson se propõe à meditação da sua relação com a Ilha e questiona o problema do conhecimento. Nesse itinerário reflexivo, ele se confronta com a Ilha e consigo, e tal como os pensadores que defendem uma dualidade no processo do conhecimento, ele também o faz. Esse Robinson husserliano que pensa a Ilha, coloca dois problemas: o conhecimento ingênuo e o conhecimento filosófico. Tal como Husserl o faz em vários momentos de sua obra¹¹⁷. Num primeiro instante, Robinson admite a transcendência dos objetos, do objeto-ilha. E o ato reflexivo nada mais é que um modo de conhecimento secundário. Uma simples

¹¹⁷ Tanto Husserl quanto Robinson problematizam uma crítica às condições do conhecimento. Vejamos a similitude entre os dois: “As perplexidades em que se enreda a reflexão sobre a possibilidade de um conhecimento atinente às próprias coisas; como pode o conhecimento estar certo da sua consonância com as coisas que existem em si, de as “atingir”? Qual a preocupação das coisas em si pelos movimentos do nosso pensamento e pelas leis lógicas que os regem? (HUSSLERL, s/d: 21).

“Não sou versado em filosofia, mas as longas meditações a que estou reduzido por força, e, sobretudo a espécie de deterioração que atinge alguns dos meus mecanismos mentais, dada a privação de toda e qualquer sociedade, levam-me a algumas conclusões relativas ao antigo problema do conhecimento”. (TOURNIER, 1985:84).

representação do mundo, “a consciência que eu tenho do objeto é o próprio objeto¹¹⁸”. Há aqui um Robinson passivo e desprovido de intencionalidade. Mas será ela que contribuirá para uma superação (ou distensão) da visão tradicional da relação sujeito e objeto. Robinson, a partir de um determinado momento não aceitará a idéia dos “*objetos fosforescentes por si próprios, sem algo exterior a iluminá-los*¹¹⁹”. Não existirá uma mera adequação. Aquilo que “é o objeto” não deve ser um atributo de si mesmo que indique o seu sentido. Não é a reflexividade que está num plano secundário, mas sim, o mundo (ilha), o lugar onde Robinson se encontra, a saída do conhecimento em direção ao conhecimento filosófico que descubro que o mundo está idealmente em minha consciência e no dinamismo próprio da intencionalidade imanente da consciência. Se o mundo/objeto-ilha é dubitável; o vivido, a consciência, garantem a existência, a apoditicidade e transparência a si mesmo.

Vejo que o objeto-ilha Speranza possui os índices para os fluxos de vivências, mas estes são dados em suas leis transcendentais a priori¹²⁰. É quando Robinson inicia seu processo de constituição da Ilha de Speranza, enchendo-a de intenção e sentido, que ele se torna um Robinson fenomenólogo, que

¹¹⁸“Os objetos estão lá todos, brilhando ao sol ou recolhidos à sombra, rugosos ou macios, pesados ou leves; são conhecidos, saboreados, pesados, e até cozidos, polidos, dobrados, etc. sem que esse eu que conhece, saboreia, pesa, coze, etc. por qualquer forma exista, salvo se se cumpre o ato de reflexão que me faz surgir, e ele raramente se cumpre “(...)”. Há nesse estágio ingênuo, primário e como que impulsivo, que é o nosso modo normal de existência, uma feliz solidão do conhecido, uma virgindade das coisas que, todas elas, possuem em si próprias, como outros tantos atributos da sua última essência – cor, odor, sabor e forma. Então Robinson é Speranza. Só tem consciência de si através das frondes dos mirtos, onde o sol dardeja um punhado de flechas, só se conhece na espuma da onda deslizando sobre a areia dourada” (Id. *Ibidem*, 86-87).

¹¹⁹ Tournier, p. 87.

¹²⁰“(…) Or la réflexion phénoménologique nous a enseigné qu’on ne peut découvrir en tout vécu cette conversion du moi qui se représente, pense, évalue, etc... cette façon de s’occuper-actuellement-de-son-objet corrélat, d’être-dirigé vers-lui (ou même de se détourner de lui, tout en ayant le regard sur lui); et pourtant ces vécus comportent une intentionnalité. (HUSSERL, 1950: 284)”

experimenta a síntese ativa¹²¹. O objeto-ilha torna-se, então, a partir dessa “convulsão do sujeito rumo à ilha” um sistema de intencionalidades. Mas não se esgota aí a relação. O fato de privilegiar um elemento primordial de doação de sentido – uma consciência transcendental – como a de Robinson, não elimina os deslocamentos posicionais entre objeto-ilha e consciência robinsoneana. Entre cogito e cogitatum. Noese robinsoneana e os noemas de Speranza. O objeto-Ilha complementa Robinson e o preenche, enquanto noema (componentes e ingredientes) dos fluxos de vivências¹²².

As reflexões de Robinson provocaram nele uma mudança atroz. A metamorfose que iniciara, logo após seus primeiros passos na ilha, não cessa de ocorrer, às vezes, com abruptos acontecimentos, às vezes, silenciosamente, marcando lentamente um “novo Robinson” que eclodirá surpreendentemente no futuro. O Segundo Robinson, ainda husserliano, a cada dia vai “se dobrando” à sua interioridade. A interioridade de Robinson é paralela à descoberta de uma interioridade da Ilha. Duas realidades. Duas profundidades. Mas que se assemelhavam indiscriminadamente, *que era ele senão a própria alma de Speranza*¹²³? *As forças que eu ia buscar no seio de Speranza eram o perigoso salário de uma regressão às fontes de mim próprio*¹²⁴. Robinson se transforma no dia-a-dia, junto com suas meditações (resultado das experiências e enunciadas

¹²¹ “(...) E de repente a mola salta. O sujeito arranca-se ao objeto, despojando-o de uma parte da sua cor e do seu peso. Algo estalou no mundo e um pedaço das coisas abate-se, tornando-se eu. Cada objeto é desqualificado em proveito de um sujeito correspondente” “(...) O mundo inteiro acaba por se fundir na minha alma, que é a própria alma de Speranza, arrancada à ilha, a qual morrerá sob o meu olhar cético. Deu-se uma convulsão. Um objeto degradou-se bruscamente em sujeito. Porque sem dúvida o merecia, já que todo o mecanismo tem um sentido”. (TOURNIER, 1985: 87).

¹²² Para maiores esclarecimentos acerca da relação noese-noema, indicamos a leitura do Capítulo III de *Idéias Diretrizes para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica*. P. 300-334.

¹²³ TOURNIER, p.95.

¹²⁴ Id. Ibidem. P. 103.

em seu log-book). Ele, por vezes, se vê imerso em pensamentos que o lançam ao futuro, a especulações de um amanhã do qual não poderá fugir. Mas que também ele não pode antecipar decididamente. O que ele chama de “desumanização” será provocado por um tipo de “excesso”. Um transbordamento da Ilha. Fazer “transbordar” a Ilha: culturas, criação de animais, edifícios, administração, leis é uma maneira de marcar a presença do humano, retirar da Ilha o papel de “autômato”. Isto é, o sujeito Robinson pretende “substituir o dado por algo construído”. Mas como diz Tournier, dois planos diferenciados surgem respectivamente: o de uma Ilha humanizada e de um Robinson desumanizado e cada vez mais impessoal. O ato de designar como aquele que doa sentido à ilha com o passar dos dias perde o interesse. Segundo Tournier, este provavelmente seja o instante em que Robinson se torna tão “elementar” quanto às composições da própria Ilha de Speranza. O caminho que ele percorre é a passagem de uma consciência transcendental ao impessoal como forma de vida.

Mas quais os riscos de uma desfiguração? De uma fissura na ordem do humano? Deparamos-nos novamente entre o cosmos e o caos. A Ilha designada e carregada de sentido, dominada, regulada, é o projeto salvífico de Robinson. Até então este estilo de “estrutura outrem” o mantém vivo. Experimentar a imanência absoluta (uma fusão entre Ilha e Robinson) torna-se impossível. Administrar a Ilha significa administrar a si mesmo. O que surgiria após a dissolução da estrutura outrem¹²⁵? A quebra da estrutura outrem deve ser

¹²⁵Michel Tournier descreve as aventuras de Robinson como um processo de constantes desdobramentos entre ele e a ilha de Speranza. Nesses desdobramentos, Robinson muda de forma no curso de suas metamorfoses. Essa metamorfose significa a perda da estrutura outrem: aquilo que lhe dava indícios de uma humanidade racionalizada, rostificada e territorializada segundo os segmentos da sociedade moderna. O fim, o alvo do Robinson de Michel Tournier, é a “desumanização”, o encontro da libido com os elementos livres, a descoberta de uma impessoalidade que não pretende mais reorganizar o mundo através da consciência. O novo mundo de Robinson, perde a doçura das contigüidades e das semelhanças que permitia a ele

precedida por um esvaziamento de meu campo de imagens e, junto com elas, as imagens do pensamento. Antigas representações que vão perdendo lentamente seu fio de continuidade e de memória, “*não passam de cascas vazias e ressequidas*”¹²⁶. Em seu processo de desumanização (diferente da Ilha que se transforma a cada dia mais humana), o corpo de Robinson torna-se mais sombrio e estranho. Caem por terra os seus antigos pressupostos. Vejamos:

Perdi a minha levada, o meu moinho, a minha máquina. Simultaneamente com toda a construção social, tombada dentro de mim em ruínas de ano para ano, desapareceu a montagem de instituições e de mitos que ao desejo permite tomar corpo, no duplo sentido da palavra, isto é: dar a si próprio uma forma definida e dissolver-se num corpo feminino. Ora, dizer que o meu desejo não é canalizado para os fins da espécie é pouco. Pois ele nem mesmo sabe com quem defrontar-se! Durante muito tempo, ainda a memória me era suficientemente nutrida para fornecer à imaginação criaturas desejáveis, se bem que inexistentes. Agora, acabou. (Id. Ibidem: 105).

Robinson ama a Ilha. Envolve-se nela nupcialmente. Desposa-a febrilmente em desejos que “irradia em forma de estrela”. A sua “via vegetal” perversa e amoral é um dos indícios de sua desumanização. A experimentação de um devir-planta ou um devir-ilha que o invade, numa liberação total de seus desejos, (a categoria de gênero como um dos modelos representacionais se esvai junto com o velho Robinson). Uma liberdade experimentada incondicionalmente e distante da idéia de perpetuação da espécie. Ato pelo ato. Desejo pelo desejo¹²⁷, sem finalidade.

habitar o mundo. Ele não é nem objeto e nem sujeito. Outrem (ora eu, ora o mundo) não são mais estruturas absolutas.

¹²⁶ Id. Ibidem, p.105.

¹²⁷ “Por fim, estendeu-se nu sobre a árvore fulminada, abraçada ao tronco – e o sexo aventurou-se-lhe na pequena cavidade musgosa que se abria na junção dos dois ramos. Amoleceu-o o venturoso torpor. Os olhos semicerrados viam um desfraldar de flores com carnes cremosas que, das corolas inclinadas, vertiam eflúvios pesados e entontecedores. Entreabrindo as mucosas unidas, pareciam esperar uma dádiva do céu, atravessado por preguiçosos vôos de insetos. Não

Dois homens que travavam uma batalha constante. Dois homens num só, como diz Tournier: *“sucediam-se e excluíaam-se”*¹²⁸. Por um lado, havia um que buscava, na administração da Ilha, preencher uma consciência edificante; por outro lado, o vazio dos atos designativos. A sensação do absurdo provocada pelo sentimento do solipsismo. A quem interessava e a quem direcionava toda aquela vertiginosa produção de signos? A violência desses sentimentos caóticos era recorrente e fazia surgir um novo “ser” ou uma nova forma de vida, *“a qual nem sequer imaginava, mas que vagamente se procurava nele, não estivesse preparada para substituir o comportamento humano a que tinha permanecido fiel depois do naufrágio”*¹²⁹.

A idéia de uma nova forma de vida em Robinson será o ápice de seu processo de metamorfose e representará uma outra passagem: do Segundo Robinson para o Terceiro Robinson. Do Robinson husserliano ao Robinson deleuziano. Este fato surgirá necessariamente após o comprometimento do projeto fenomenológico de Robinson, provocado por uma força selvagem chamada de “Sexta-Feira”. Elemento diferenciante no plano de organização do Sujeito-Robinson e do Objeto-Ilha. Mas isso será adiado por algum tempo. Ainda precisamos descrever preciosos momentos dessa metamorfose (anterior à chegada de Sexta-Feira). Em seu log-book número 15, Robinson abandona um dos seus mais caros dogmas: a existência de outrem (enquanto pessoa) enquanto condição para a existência. Como se fosse uma crença pelo bom senso nesta verdade universal. A minha existência, diria Robinson, está condicionada ao

seria Robinson o último, da raça humana, a ser solicitado para um regresso às fontes vegetais da vida? “(...) Robinson imaginava uma nova humanidade em que cada um orgulhosamente levasse à cabeça os atributos masculinos ou femininos – enormes, iluminados, aromáticos... (Id. Ibidem: 108)”

¹²⁸ Id. Ibidem, p. 111

¹²⁹ Id. Ibidem, p. 111.

olhar do outro. Mas que seria Robinson, se não uma experiência de vinculação ao campo de percepção do outro? Talvez haja limites para tal perspectiva. Pelo menos enquanto o “outro” for “outra pessoa ou consciência”. Basta vermos a seqüência 16 do seu log-book, no qual ele levanta um problema:

Todos os que me conheceram, todos, sem exceção, julgaram-me morto. A minha própria convicção de que existo tem contra ela a unanimidade. Faça eu o que fizer, não poderei impedir que no espírito da totalidade dos homens permaneça a imagem do cadáver de Robinson. Isto basta, não, evidentemente, para me matar, mas para me empurrar para os confins da vida, num lugar suspenso entre o céu e os infernos. Numa palavra: nos limbos. Speranza ou os limbos do Pacífico... (Id. Ibidem, p. 115).

Na verdade, o que chamará mais a atenção, não é a relação do naufrago Robinson com o restante da humanidade, dos seus pares, mas sim, consigo mesmo. Algo parecido com um duplo Robinson. Ele se reduz (nele mesmo) a uma experiência de comunidade e comunicabilidade. Um problema como este será observado por Husserl durante toda a *Quinta Meditação Cartesiana*, e podemos associá-lo à descrição de uma estranheza latente no duplo Robinson: *“Como pode ser o meu ego, no interior do meu ser próprio, de alguma forma, constituir “o outro”, justamente como lhe sendo estranho, ou seja, conferir-lhe um sentido existencial que o coloca fora do conteúdo concreto do eu mesmo que o constitui?”* (HUSSERL, 2001:109). Robinson, ao afastar a necessidade de outrem para um reconhecimento da “sua” própria existência, constitui-se como única designação absoluta do mundo e de si mesmo. Robinson, nele mesmo, torna-se o melhor dos mundos possíveis. Um Robinson husserliano que experimenta uma clausura de si. Ele se revela e se basta (pelo menos momentaneamente), incorrendo num solipsismo e na crença de que seja o ego o domínio originário doador de sentido

às coisas¹³⁰. Um exemplo claro de auto-fundação. Retornemos a uma citação da Quarta Meditação:

Eu sou, numa experiência evidente, constantemente dado como eu mesmo. Isso vale para o ego transcendental e para todos os sentidos do ego. Como o ego monádico concreto contém o conjunto da vida consciente, real e potencial, fica claro que o problema da explicitação fenomenológica desse ego monádico (o problema de sua constituição para si mesmo) deve abranger todos os problemas constitutivos em geral. E, no final das contas, a fenomenologia dessa constituição de si para si mesmo coincide com a fenomenologia geral (Id. Ibidem: 85).

Estes acontecimentos (a negação do reconhecimento de si pelo olhar do outro; e o produto do cruzamento com a terra de Speranza - efeitos do processo de desumanização), tipificam sempre uma experiência-limite. O desvio já estava feito e concretizado. Restará algo ao Robinson husserliano que não fosse as determinações particulares de sua subjetividade transcendental? Poderia a vida ser reduzida às experiências monadológicas do naufrago? Não seria possível a extensão da idéia de outrem (enquanto pessoa – intersubjetividade) para a superação da clausura da interioridade? Acreditamos que tal possibilidade é propiciada em Robinson com o surgimento de um outro personagem: *Sexta-Feira*. É um momento crucial do romance de Tournier: abertura do *solus ipse*. Sexta-Feira como um *evento*, uma *série* ou mesmo, uma *hecceidade* que viria encarregar-se de criar as condições para dois momentos expressivos em nosso trabalho: a exposição do problema da experiência do outro – a objeção ao

¹³⁰ Para explicar a idéia de um duplo Robinson, recorremos a Husserl & 44. Mais uma vez poderemos observar a similitude do pensamento de Husserl com as características do Segundo Robinson e suas Meditações: “Na atitude transcendental e na abstração constitutiva de que acabamos de falar, meu ego, o ego do sujeito que medita, não se confunde no meu ser transcendental próprio com o eu humano habitual; não se confunde com o eu, reduzido a um simples fenômeno, no interior do fenômeno total do mundo. Bem ao contrário, trata-se de uma estrutura essencial da constituição universal, que apresenta a vida do ego transcendental como constituinte do mundo objetivo.” (HUSSERL, 2001:108).

solipsismo¹³¹ (uma crítica à subjetividade transcendental); e a posterior “quebra” da estrutura outrem rumo a novo modo de vida impessoal.

Inicia-se, após o surgimento de Sexta-Feira, o período mais radical na metamorfose dos modos de vida robinsoniano. Depois da experiência na Ilha da Desolação – caos rochoso – período em que a imaginação como forma de conhecimento o faz penetrar no limites delirantes da loucura, passando-se posteriormente a constituir uma Ilha administrada, segundo uma imagem do pensamento, isto é, a consolidação de uma estrutura outrem como campo de problematização e espelho de uma consciência transcendental imponente, cabe a Robinson, deparar-se agora, com um “outrem” diferenciado e, por vezes, avesso às determinações de um sujeito centralizador e universal – o próprio Robinson. Sabemos que, intempestivamente, o Objeto-Ilha fogia ao Sujeito-Robinson, colocando sempre em risco sua autoridade vertical sobre ela. Mas será com Sexta-Feira que Robinson experimentará definitivamente a idéia de um “horizonte aberto e indefinido” que cortará um determinado objeto. A ascensão do Sujeito-Robinson sobre o Objeto-Sexta-Feira (afinal, como um selvagem poderia ser visto enquanto Sujeito de alguma coisa? ¹³²), será sempre limitada pela contingência constante que o ameaçará, um tipo de ausência de ordem ou de qualquer que seja a insistência para se pronunciar verdades universais a serem seguidas a

¹³¹ De certa maneira, o aparecimento de Sexta-Feira nos remete imediatamente à Quinta Meditação em Husserl. É importante ressaltar a importância desta última meditação, pois ela toma quase a metade de toda obra de Husserl.

¹³² Robinson prossegue as suas meditações. E no seu 17 Log-book ele comenta sobre o Araucano: “Desde há três dias, quantas experiências novas, quantos reveses mortificantes para o meu amor-próprio! Deus enviou-me um companheiro. Mas, por uma decisão obscura de sua Santa Vontade, escolheu-o no mais baixo degrau da escala humana. Pois além de homem de cor, este araucano costeiro está longe de ser um puro-sangue, e tudo nele denuncia o mestiço negro! Um índio cruzado de negro. E se ainda fosse de uma certa idade, capaz de avaliar calmamente a sua nulidade perante a civilização que eu encarno! Mas espantar-me-ia que tivesse mais de quinze anos – levando em conta a grande precocidade destas raças inferiores – e a sua infância leva-o a rir insolentemente dos meus ensinamentos” (TOURNIER, 1985:129-130).

partir de um sujeito (particularizado em Robinson), mas que carrega em si milênios de civilização e cultura. Se esse é um grande desafio para o Segundo Robinson, é também para Husserl, ambos com seus projetos fenomenológicos de apreensão e doação de sentido à realidade.

No início deste capítulo, falamos da frenética construção do barco “Evasão” como uma experiência da transcendência em Robinson. Não que o Objeto-Ilha de Speranza não fosse ou também se tornasse algo transcendente à consciência robinsoneana, mas, naquele momento, ainda não o era. O sentido da transcendência do barco Evasão era análoga à idéia de fuga, de não aceitação do destino que o assolava violentamente. Vê-se, logo após o aparecimento de Sexta-Feira, um fato curioso e bastante significativo, se levarmos em consideração uma relação entre transcendência e imanência (esta ainda não entendida, mas que via Sexta-Feira, ocorrerá): a descoberta do apodrecimento do “Evasão”, ou seja, aquele que expressava em si mesmo, o exemplo fáctico do “quase-caos” destrói por completo a mínima idéia da fuga, de transcendência, (lembramos que a construção do Evasão se transformara na época num tipo de alienação pelo distanciamento ou negação do mundo). Se existia ainda uma pretensão em Robinson pela “fuga”, ela foi desmistificada. A ilusão transformou-se em pó, tal como a madeira de seu intento inicial e visionário naquela Ilha¹³³.

A construção de um mundo normatizado para Sexta-Feira foi uma árdua tarefa para Robinson. Visto inicialmente não como ser-humano e nem como coisa, ele, tal como era a Ilha, passa a pertencer a uma ordem de significação e

¹³³ “O Araucano pousou a mão na borda do casco, ergueu depois o punho fechado até à cara de Robinson e abriu-o para lhe mostrar um pouco de serragem avermelhada, que, seguidamente, deixou espalhar ao vento. Iluminou-lhe a face negra um grande sorriso. Robinson deu um ligeiro pontapé no casco. Uma nuvem de pó subiu ao ar, enquanto uma brecha se abria no flanco do barco. O caruncho fizera a sua obra. O Evasão não era mais que uma barcaça de cinzas” (Id. *Ibidem*: 129).

sentido. E o “seu” sentido era a domesticação, a aquisição de hábitos “humanos e civilizados”. Sentido para Sexta-Feira é tornar-se dócil, governável e determinado¹³⁴. Afirmar uma consciência enquanto uma síntese de unificação dos movimentos do Objeto-Ilha e agora com mais um elemento que é Sexta-Feira (algo estranho) para Robinson, reforçava todo seu trabalho durante aqueles anos: ordenar o caos. Como na citação abaixo, Sexta-Feira, no entendimento de Robinson, deve ser constituído. A partir de uma implicação entre dois mundos tão distantes e hierárquicos, a intencionalidade robinsoneana (esqueçamos que esse Robinson ainda é husserliano), pretende, a partir de sua síntese egológica, fazer com que Sexta-Feira seja um espelho por onde o próprio Robinson se veja representado, *“porque, temos de reconhecer, fora das suas gargalhadas diabólicas, sou eu, inteiro, que ajo e penso dentro dele”*¹³⁵.

Haveria então dois problemas em comum (tanto para Husserl como para Robinson): a determinação de um domínio da consciência transcendental, a possibilidade da experiência e da relação com o outro, não como simples apresentação de uma coisa, objeto, mas também da qualidade desse outro como sujeito. Sexta-feira colocará suspeita sobre a manutenção de um “idealismo transcendental”. Robinson não consegue perceber e nem entender os fluxos de vivências que constituem a vida subjetiva de Sexta-Feira, o que seus atos sugerem, a sua maneira de dar sentido ao mundo. Diferente do fenômeno do

¹³⁴ “Sexta-Feira aprendeu o inglês o suficiente para compreender as ordens de Robinson. Sabe arrotear, lavar, semear, gradar, transplantar, sachar, segar, ceifar, malhar, moer, peneirar, amassar e cozer. Ordenha as cabras, faz coalhar o leite, reúne os ovos de tartaruga, cozinha-os quentes, cava as valas de irrigação, conserva os viveiros, faz as armadilhas para os animais fedorentos, calafeta a piroga, remenda o vestuário do patrão e engraxa-lhe as botas. À tarde, veste uma livre de lacaio e serve o jantar ao governador. Aquece-lhe depois o leito e ajuda-o a despir-se, antes de ir, também ele, estender-se numa liteira que puxa para junto da porta da residência e que partilha com Tenn”. (Id. Ibidem: 131).

¹³⁵ Id. Ibidem: 136.

mundo, segundo Husserl, *“natureza que me pertence”¹³⁶*, ao qual eu posso realizar uma extração via atitude transcendental, ter Sexta-Feira como um “outro” modifica completamente as ações que até então nortearam o saber fenomenológico, *“Ora, em nosso caso, esse senso de objetividade inerente a tudo o que é “mundo”, considerado como constituído pela intersubjetividade e acessível à experiência de alguém... desaparece totalmente”¹³⁷*. Não seria necessário pensar a intencionalidade de outra maneira? A questão é pertinente, pois Sexta-Feira, diferente do Objeto-Ilha (mesmo com as suas tensões inerentes), não aceita, enquanto “diferenciante”, transformar-se num plano de organização ou possuir um rosto, segundo os interesses do Sujeito-Robinson. Ele, Sexta-Feira, não dá para ser pensado enquanto um sentido existencial dado por uma esfera egológica. As ações dele nas ausências de Robinson indicam isso, ou seja, a idéia de pertencimento àquela ordem produtiva imposta à Ilha humanizada não lhe diz respeito¹³⁸. Seria possível, para Robinson, reduzir Sexta-Feira à esfera de sua consciência transcendental, tal como ele fez com a Ilha de Speranza? E mais, poderia-se pensar Sexta-Feira na qualidade de uma síntese constitutiva correspondente? Acreditamos que a atitude de redução

¹³⁶ Husserl, 2001:110.

¹³⁷ Id. Ibidem: 110-111.

¹³⁸ A brincadeira entre o Araucano e o cão (Tenn) teve efeitos catastróficos para o governante da Ilha. Ao ficar preso nas águas do arrozal, Tenn fez com que Sexta-Feira, nas tentativas de o salvar, destruísse por completo a colheita vindoura, mas como diz Tournier, “a idéia de que a colheita de arroz estava perdida nem de leve lhe passou pela cabeça”. “(...) Para Sexta-Feira, a parada da clepsidra e a ausência de Robinson apenas tinham significado um – e um só – acontecimento: a suspensão de uma determinada ordem. Para Robinson, o desaparecimento de Sexta-Feira, os cactos ornamentados e a seca do arrozal traduziam unanimemente a fragilidade e talvez o fracasso da domesticação do araucano”. “(...) Robinson tinha de reconhecer que Sexta-Feira, sob uma docilidade solícita, possuía uma personalidade e que tudo o que dela emanava o chocava profundamente e constituía uma ameaça para a integridade da ilha administrada”. (Id. Ibidem: págs: 143-144). É necessário a Robinson pensar os limites e as discordâncias dessa relação. Sobre isso, Husserl fala que: “O fato da experiência do que me é estranho (do não-eu) apresenta-se como aquela do mundo objetivo, onde se encontram “outros” não-eus sob a forma de outros eus; e foi um resultado importante da “redução à vinculação” dessas experiências o de ter colocado em relevo a sua camada intencional profunda, em que um “mundo” reduzido revelasse como “transcendência imanente”. (HUSSERL, 2001: 120)

fenomenológica não se aplicaria bem a Sexta-Feira, pois só é possível explicar aquilo que é a essência vinculada à identidade do ego transcendental. Essa identidade (enquanto possível de explicação) deve ser um elemento real em si mesmo. Isso não se aplica a Sexta-Feira, pois a ele pertence uma camada de “irrealidade” ou de estranheza¹³⁹. Sexta-feira é um elemento constitutivo do paradoxo; possui uma rebeldia própria de suas forças em relação ao “bom senso e ao senso comum” do Robinson/husserliano. Sobre essa impossibilidade de apreensão daquilo que “foge” ao ego transcendental, Husserl diz no § 45 sob o título *O “ego” transcendental na qualidade de homem psicofísico; a percepção de si mesmo reduzida às vinculações*:

Se em conseqüência na qualidade desse ego, reduzo o meu fenômeno do mundo objetivo “àquilo que me pertence nele”, e se acrescento a isso tudo aquilo que encontro ainda de pertencente a mim (não podendo mais, após essa redução, conter aquilo que é estranho a mim), o conjunto daquilo que pertence ao meu ego pode ser encontrado no fenômeno reduzido do mundo, como pertencente à “minha alma”, exceto que do ponto de vista transcendental ele é, como componente da minha percepção do mundo, um fenômeno secundário. Se nos ativermos ao ego transcendental e último e à universalidade daquilo que é constituído nele, encontramos, pertencendo de maneira imediata ao ego, a divisão de todo o seu campo transcendental de experiência na esfera “que lhe pertence” – aí incluída a camada coerente de sua experiência do mundo, reduzida à “vinculação” (da qual tudo o que lhe é estranho é descartado) – e na esfera daquilo que lhe é estranho. (HUSSERL, 2000: 114). Grifo nosso.

O projeto fenomenológico robinsoneano ao deparar-se com a idéia de uma transcendência imanente – a figura de Sexta-Feira – independente de um Sujeito constituinte – Robinson – sofrera um duro golpe. Não falamos aqui de um “outro

¹³⁹ “A ordem era uma conquista frágil, duramente conquistada à selvageria natural da ilha. Os golpes que lhe desferia o araucano abalavam-na gravemente. Robinson não podia dar-se ao luxo de um elemento perturbador, ameaçando destruir o que, durante anos, edificara. Mas que fazer? (TOURNIER, 1985: 146).

ego”. Ao contrário, falamos na verdade de uma “força” particular que participa dos mesmos elementos da Ilha de Speranza. Um devir-louco que não se comporta como “fora” da Ilha, como foram as atitudes de Robinson. Speranza e Sexta-Feira irradiam os mesmos afetos e não suportam o peso das significações de uma consciência sintética constitutiva, isto é, “outrem” como portador de um “elemento estranho” não pode ser pensado unicamente como algo análogo à consciência e à identidade-pessoa: como pertencente a mim. Assim como existia uma outra ilha escondida na ilha administrada, existia também um outro Sexta-Feira. Ambos, impassíveis e impenetráveis a quaisquer status por uma gênese constitutiva. Noema-Speranza e Noema-Sexta-feira. Como cita Deleuze em *Lógica do Sentido*, “*Décima quarta série, Da dupla causalidade*”: esterilidade e gênese. A gênese originária – na figura do Segundo Robinson – atribui predicados tanto à Ilha, quanto a Sexta-feira. Há uma correspondência por adequação. Mas isso é meramente uma aparência, pois Sexta-feira é um elemento paradoxal. Enquanto o Robinson husserliano procura instituir uma identidade à Ilha e à Sexta-feira, a partir de suas faculdades, a impotência em produzir sentido vai sendo a todo instante experimentada pelo próprio Robinson. Deleuze afirma que, há sempre o jogo lógico entre: doxa e urdoxa, transcendental e empírico, significação, sentido e predicado, designação, sentido e objeto determinável. Todo esse jogo, desencadeará na proposição de *manifestação, (...) no posicionamento de um sujeito transcendental que conserva a forma da pessoa, da consciência pessoal e da identidade subjetiva e que se contenta em decalcar o transcendental a partir dos caracteres empíricos*. (DELEUZE, 2000:101). Mas se falamos de esterilidade e gênese, tal como Deleuze e nos reportamos à triade, Robinson, Ilha e Sexta-feira, e, mais ainda, ao falseamento em que ambos se permitem passivos,

veremos que haverá, nesse triângulo, a quarta dimensão da proposição, chamada por Deleuze de “sentido”. O sentido não é uma gênese, mas efeito. Ele é o próprio acontecimento marcando as convergências e as divergências de todos os “elementos da relação”; neutro por excelência. Como ele não pode existir fora da proposição, (designação, manifestação e significação), por vezes confunde-se com elas, mas não identifica-se à elas. Husserl opera essa identificação, (é a inglória luta do Segundo Robinson). E Deleuze recorre ao próprio Husserl para explicá-lo¹⁴⁰, enviando-nos para a *Troisième section des Idées I, Méthodes et problèmes de la phénoménologie pure*, respectivamente aos §§ 100-101 e §§ 102s. Esses parágrafos correspondem ao *Chapitre III da Troisième Section: Noése et Noéme*.

Transgredir o pensado. Cogito-Cogitatum não são indubitavelmente condição e condicionado. Excedem a dimensão autêntica de um ego primordial. Não estamos falando de um outro sujeito possível, ao apresentarmos as ações incontroláveis de Sexta-Feira. Segundo Deleuze, a idéia não é fazer surgir um “outro sujeito” ou ressuscitá-lo (sob outra forma) e nem pretender simplesmente fazer uma negação do sujeito (até então encarnado em Robinson), para depois ressurgí-lo numa nova roupagem, mantendo sempre o lugar do sujeito, tornando a Ilha de Speranza disponível a um Outro-morador-ocupante. Deleuze não fala mais de sujeito. Essa identidade molar e segmentarizada é uma invenção para impor identidade sobre um plano de hecceidade. O movimento é extremamente inverso, como ele nos mostra:

¹⁴⁰ Para Deleuze, Husserl ao organizar a dupla série: noése e noéme, procura estabelecer uma gênese verdadeira, além de estabelecer no interior dessa mesma gênese o potencial para a produção do sentido. Quando o sentido se efetiva nas séries (enquanto doação) a gênese originária é exaltada ao estabelecer uma hierarquia por princípio. Essa Urdoxa, em Husserl, é chamada por Deleuze de “caricatura da verdadeira gênese”, pois o sentido é imanente a um campo transcendental assubjetivo. Ver página, 101 de *Lógica do Sentido*.

(...) A vida do indivíduo é substituída por uma vida impessoal, embora singular, que produz um puro acontecimento livre dos acidentes da vida interior e exterior, ou seja, da subjetividade e da objetividade do que acontece. “Homo Tantum” por quem todo mundo se compadece e que atinge uma certa beatitude. É uma hecceidade, que não é mais de individuação, mas sim de singularização: vida de pura imanência, neutra, além do bem e do mal, já que só o sujeito que o encarnava no meio das coisas a tornava boa ou mal. A vida de tal individualidade se apaga em benefício da vida singular imanente a um homem que não tem mais nome, embora não se confunda com nenhum outro. Essência, singular, uma vida... (DELEUZE, 1997:17-18).

O romance de Tournier nos reserva, a partir de agora, um grande evento fazendo-nos “quebrar” os limites que separava Robinson-Ilha-Sexta-Feira. Tal evento corresponde a mais uma ação subversiva do Araucano¹⁴¹: a explosão da estrutura (o fora) e ulteriormente, a explosão de Robinson (o dentro). Aqui se inicia o Terceiro Robinson. O Robinson deleuzeano. A catástrofe da destruição da estrutura outrem se inicia¹⁴². Primeiro “outrem” Ilha, posteriormente a sua relação

¹⁴¹ Neste instante no romance, Tournier descreve um dos momentos maiores da obra. A grande violência desencadeadora da dissolução de um ego e/ou de uma consciência e também dos estados de coisas. Produtos carregados de sentido e significação. Aproveitando uma volta de Robinson para inspecionar a Ilha, “(...) Sexta-feira... descobriu o pote de tabaco e fumava o grande cachimbo de Van Deyssel, às escondidas do patrão. A punição, se fosse descoberto, seria sem dúvida exemplar, pois a provisão de tabaco chegava ao fim, e Robinson agora apenas se permitia uma cachimbada de dois em dois meses. Era uma festa para ele, com a qual sonhava com larga antecedência, e temia o momento em que deveria renunciar definitivamente a tal prazer”. “(...) Sexta-Feira sonha longos minutos e prepara-se para uma nova cachimbada, quando chega até ele o eco longínquo de gritos e latidos. Robinson regressou mais cedo que o previsto e chama-o com uma voz que nada de bom presságio . Teen ladra, retine um estalido. O chicote. A voz torna-se mais próxima, mais imperiosa. Na moldura clara à entrada da gruta recorta-se a silhueta escura de Robinson, mãos nas ancas, pernas afastadas, rubricado pela correia do chicote. Sexta-Feira levanta-se. Que fazer do cachimbo? Lança-o com toda a força para o fundo da gruta. Encaminha-se depois corajosamente para o castigo. Robinson deve ter dado pelo desaparecimento do pote, pois espuma de raiva. Levanta o chicote. É quando os quarenta tonéis de pólvora negra falam ao mesmo tempo. Uma torrente de chamas vermelhas jorra da gruta. Num último clarão de consciência, Robinson sente-se levantado, levado, enquanto vê o caos rochoso que domina a gruta ruir como um jogo de construções.” (TOURNIER, 1985: 162-163).

¹⁴² “A residência ardia como uma tocha. A muralha com améias da fortaleza desabara no fosso que a defendia. Mais leves, o edifício da Tesouraria, o Oratório e o Mastro-calendário tinham sido soprados de cambulhada. Robinson e Sexta-Feira contemplavam este espetáculo de desolação”. “(...) A explosão, portanto, não tivera apenas um efeito destruidor e, no sítio onde a deflagração fora mais violenta, parecia que um gênio arquitetônico tirara proveito para dar livre curso a uma inspiração barroca.” (...) A tarde caía, e tinham eles finalmente encontrado um objeto intacto – o

recíproca: falamos de Robinson: territorializado, desterritorizado e reterritorializado. Mas, diferentemente do Primeiro e do Segundo Robinson, o projeto fenomenológico – a intenção de constituir um mundo a partir de uma consciência – destinada a fins exteriores ou transcendentais não existe mais. Essa força violenta incontida num horizonte de indeterminações (Sexta-Feira) elimina qualquer hierarquia entre o Sujeito-Robinson e o Objeto-Ilha. Não há mais rosto definido. Robinson e Ilha pertencem agora ao mesmo plano. Impossível apontarmos um personagem originário que busca, na organização de um mundo, as evidências de um cogito ou de uma consciência pessoal, *“Sexta-Feira havia, imperturbável – e inconscientemente – preparado, e depois provocado, o cataclisma que antecederia o advento de uma nova era¹⁴³”*. O caminho é preparado para a “ausência de outrem”. Os pontos ordinários que indicam de alguma forma um prolongamento das singularidades se modificam após a explosão da Ilha. As zonas de vizinhança das quais falava Deleuze não serão mais as mesmas para compor um “corpo singular”. Com a explosão da Ilha, perdem-se não só as configurações que garantiam o apaziguamento pela estrutura outrem – temporalidade, hábitos, modelos e memória, mas a impossibilidade de uma gênese. Parte-se o objeto como identidade do sujeito. Todos são agora, força de um mesmo plano de consistência, diferenciando-se simultaneamente, mas como co-existência: a imanência pura da Ilha de

óculo –, quando descobriram o cadáver de Tenn ao pé de uma árvore. Sexta-Feira apalpou-o demoradamente. Não tinha nada partido, aparentemente não tinha coisa nenhuma, mas estava indiscutivelmente morto. Pobre Tenn, tão velho, tão fiel, a explosão tinha-o talvez feito morrer de medo, muito simplesmente! Prometeram um ao outro enterrá-lo na manhã seguinte. Levantou-se vento. Foram juntos lavar-se no mar, jantaram depois um ananás selvagem – e Robinson lembrou-se de que ananás fora a sua primeira refeição na Ilha, no dia seguinte ao naufrágio.”(Id. Ibidem: 166). Grifo nosso.

¹⁴³ Id. Ibidem: 166

Speranza. Tanto Robinson, quanto Speranza e Sexta-feira se expressam ao se efetuarem, um no outro...Robinson Tantum...Ilha Tantum.

O Terceiro Robinson... Um novo modo de vida. Com a explosão do Objeto-Ilha, o sentido não é pensado a partir das designações. Não está contido numa relação de dualismo entre dois termos: sujeito e estados de coisas. Nem entre “Eu e outro Não-eu” – o outro como alter ego. Dissipa-se com a explosão o plano de organização e qualquer estrutura fenomenológica que até então tratara a imanência restrita à idéia de consciência. Anterior à sua 3ª metamorfose, Robinson ficava entre dois pólos de ação: efetuar-se, agir na constituição de um plano de organização, mas também, ser “efetuado” ou afetado pela Ilha que silenciosamente lapidava as condições que o tornariam “inumano”. Deleuze diz que: efetuar-se para Robinson era uma “regra da vida”, pois a morte o aguardava pela via da loucura (como nos primeiros dias do naufrágio). Efetuar-se era o caminho para obter a sua “forma-homem”, numa relação constante e produtiva. Um tipo de economia da alma individuada sob a forma de um olhar atento e vigilante da razão e do mundo interior. Às suas ações, Robinson produzia o “sentido”, e conseqüentemente, o expresso da Ilha, *“o mundo é realmente o “pertencer” do sujeito, o acontecimento se tornou predicado, predicado analítico de um sujeito* (DELEUZE, 2000: 115)”. O que importa agora a Robinson é a possibilidade da impessoalidade como um modo de vida e como problema ontológico. Deleuze mostra como vai diluindo-se essa “estrutura outrem” – a nossa identidade homem/humano/consciência/razão, através das aventuras de Robinson. Vejamos:

(...) Pois a primeira reação de Robinson foi o desespero. Ele exprime exatamente este momento da neurose em que a estrutura Outrem funciona ainda, embora não haja mais

ninguém para preenchê-la, efetuá-la. De uma certa maneira, ela funciona tanto mais rigorosamente quando não é mais ocupada por seres reais. Os outros não estão mais ajustados à estrutura; esta funciona no vazio, tanto mais exigente por isso mesmo. Ela não cessa de rejeitar Robinson em um passado pessoal não-reconhecido, nas armadilhas da memória e nas dores da alucinação. Este momento de neurose (em que é Robinson inteirinho que se acha “rejeitado”) encarna-se no chiqueiro, que Robinson partilha com os porcos: “somente seus olhos, seu nariz e sua boca afloravam no tapete flutuante das gotículas de água e dos ovos de sapo. Liberado de todos os seus vínculos terrestres, ele seguia, num devaneio abobalhado, fiapos de lembranças que, retornando de seu passado, dançavam no céu nos cordões das folhas imóveis (DELEUZE, 2000:323).

Mas é certo que, flutuando numa solidão intolerável que só me dava a escolha entre a loucura e o suicídio, procurei instintivamente o ponto de apoio que o corpo social já não me fornecia. Ao mesmo tempo, as estruturas construídas e mantidas em mim pelo comércio dos meus semelhantes caíam em ruínas e desapareciam. Assim, por tentativas sucessivas, era levado a procurar minha salvação na comunhão com os elementos, tornando-me eu próprio elementar. (Id. *Ibidem*: 197).

Para tal, o desafio é desfazer as formas do rosto (da identidade, da consciência) pela impessoalidade, isto é, a única “estrutura” que se impõe de agora em diante é a Ilha absoluta, sem os traços marcantes impostos por uma consciência totalizante e universal como outrora existia (as estruturas segmentarias de identificação, do significante, da consciência e da doação de sentido). O Objeto-Ilha humanizado e subjetivado se apresentará após um tipo de ocultamento aos dispositivos subjetivantes, sem identidade e sem consciência, ou seja, serão simplesmente singulares modos de vida/hecceidades que se efetivam. Diante disso, perguntamos:

- Se, em lugar de identidades molares que edificam uma “pessoalidade”, existirem linhas moleculares e devir?
- E se existir, em lugar do “mundo das essências”, um contínuo de movimentos de múltiplas séries heterogêneas?
- Quem ou o que aparecerá, após o fim de uma identidade unitária, autônoma, privada, estável e de contornos fixos¹⁴⁴?

Nesse último estágio da metamorfose robinsoneana, Ele e Ilha (agora não mais vista enquanto Objeto), se implicam num plano não hierárquico. Não de verticalidade: consciência e transcendência, mas transformam-se em perspectivas horizontalizadas da realidade: plano de consistência. Imanência absoluta (não dependente do objeto e não pertencendo a um sujeito). O primeiro sinal disso foi a descoberta dos “afetos” do corpo e sua incursão ao mundo dos elementos ou elementar pelas mãos de Sexta-Feira, exigindo-se para isso o enfrentamento de uma zona de estranhamento intermediária que rompe com poderes e saberes¹⁴⁵. O mesmo que construir novos espaços, alargar o que se é, dar a si um novo campo, uma nova sensibilidade. (Sexta-feira foi desde sempre uma parte da própria Ilha de Speranza, uma expressão – como um modo que Speranza “utilizou” para afetar mais diretamente Robinson)¹⁴⁶. Nem Robinson e nem a Ilha

¹⁴⁴ “Debatia-se na sua velha pele um novo Robinson, que aceitava, de antemão, deixar ruir a ilha administrada para se internar, atrás de um iniciador irresponsável, num caminho desconhecido”. Id. Ibidem: 167.

¹⁴⁵ “Essa outra Speranza, eis-me transportado agora nela, eis-me para sempre instalado num “momento de inocência”. Speranza já não é uma terra inculta que é preciso fazer frutificar. Sexta-feira já não é um selvagem que é meu dever morigerar. Id. Ibidem: 192.

¹⁴⁶ “(...)Na verdade, tinha já ultrapassado, nas suas relações com Sexta-Feira, a fase dessas mesquinhas alternativas. Observava-o, apaixonadamente atento aos feitos e gestos do companheiro e à sua repercussão nele, em quem suscitavam uma metamorfose perturbadora. O seu aspecto exterior foi o primeiro a ser atingido. Renunciou a rapar a cabeça, e os cabelos caíam-lhe em caracóis ruivos, dia a dia mais exuberantes. (...)” “(...) Ao mesmo tempo, perdera o aspecto solene e patriarcal, esse aspecto “Deus Nosso Senhor” que tão bem corroborava a sua

de Speranza possuirão mais uma forma. Eles se igualam num mesmo plano, mas constituem entre si o que Deleuze chama de “distância positiva¹⁴⁷”. Participam de uma mesma natureza (abolindo-se aqui a idéia de gênero, espécie). Nesse momento, não falamos de gênese originária (ativa) ou gênese passiva, elas são irreconciliáveis enquanto estabelecimento de uma hierarquia sobre a outra. Não há mais habitantes na Ilha externos a ela mesma. Ela não precisa confirmar, como anteriormente fazia, a presença de um ego transcendental e muito menos a objetividade proveniente de uma redução. Isso não quer dizer que o Robinson husserliano conseguiu realizar seu intento, como diz Deleuze de Husserl, fazendo a “mais alta síntese da identificação”, tornando-se um *continuum*, ou série hegemônica (concordante) de todas as divergências. Não escaparíamos da *Urdoxa* nesse caso. Lembrando o segundo capítulo do trabalho, em lugar de síntese constituinte, teremos os movimentos de individuação, (lembrando o Simondon). Deleuze, na *Série: Da comunicação dos acontecimentos*, trata da comunicação das séries heterogêneas e divergentes, e nos faz compreender melhor o problema das sínteses, em especial duas: a síntese conjuntiva e a síntese disjuntiva. Ambas podem servir-nos para falarmos da nova relação entre Robinson e a Ilha de Speranza. O que apresentamos agora, pós-explosão da Ilha de Speranza, é um novo conceito de mundo. De agora em diante, não mais

antiga autoridade. Rejuvenescido assim de uma geração, e um olhar ao espelho revelou-lhe que agora até existia, por um fenômeno de mimetismo bem explicável, uma semelhança evidente entre o seu rosto e o do companheiro. (...)” “(...) Também o corpo se transformara. Sempre temera as queimaduras do sol, como um dos piores perigos que ameaçam um inglês – ainda mais, ruivo – em zona tropical, e cobria cuidadosamente todas as partes do corpo, sem esquecer, como precaução suplementar, o grande chapéu de pele de cabra, antes de se expor aos raios solares. (...) “(...) Encorajado por Sexta-Feira, passou a expor-se nu ao sol. A princípio amedrontado, dobrado e feio, foi pouco a pouco desabrochando. A pele havia adquirido um tom acobreado. Enchia-lhe o peito e os músculos um orgulho novo. Do seu corpo irradiava um calor, ao qual, parecia-lhe, ia a sua alma buscar uma segurança que jamais conhecera. (Id. *Ibidem*: 169-170).

¹⁴⁷Para Deleuze, “(...) a idéia de uma distância positiva enquanto distância (e não distância anulada ou vencida) parece-nos o essencial, porque ela permite medir os contrários por sua diferença finita em lugar de igualar a diferença a uma contrariedade desmedida e a contrariedade a uma identidade ela própria infinita. (DELEUZE, 2000:178)”.

fechado numa circularidade significativa – figura de um ego transcendental (produtor de sentido – síntese conjuntiva), como era a crença do Segundo Robinson – husserliano –. Se falamos de síntese, ela agora é “disjuntiva”: deparamo-nos nesse novo plano de composição, com pontos aleatórios e singularidades impessoais e pré-individuais. É o contraponto com a tese do princípio de individuação que Deleuze denomina de disjunção de “síntese positiva”¹⁴⁸. Neste caso, o radicalismo deleuziano é extremo, levando-nos a entender que só existe “passividade” no constante enfrentamento entre “sentido e não-senso”. O projeto fenomenológico nesse Terceiro Robinson inexistente (dissolve-se) e a Ilha como “estrutura outrem,” não é mais o efeito intencional do Sujeito-Robinson já que o Ser (tanto Robinson quanto a Ilha), será visto enquanto uma exterioridade ou forças do fora¹⁴⁹, que ontologicamente, para Deleuze, este Ser, posterior à “quebra da estrutura outrem” (interioridade constituinte e universal e exterioridade constituída) é o efeito de dobras. Ele diz: “(...) *ignora a substância e a forma: as hecceidades, que se inscrevem nesse plano, são precisamente modos de individuação que não procedem pela forma e nem pelo sujeito* (DELEUZE, 1997:222)”. Se a forma-eu perde seu estatuto enquanto princípio de verificação (síntese conjuntiva), arruína-se o plano de organização do Robinson fenomenológico/husserliano. Afundam-se com os restos podres do Virgínie, a forma-eu e a forma-mundo, princípios reguladores de uma ordem no mundo e na vida. É importante salientarmos que o “acontecimento” Robinson (o Robinson

¹⁴⁸ Ver Deleuze, *Vigésima Quinta Série: Da Univocidade*, p.183-186.

¹⁴⁹ Acreditamos que a *Décima série de Lógica do Sentido: Da gênese estática ontológica* seja um duro golpe nas pretensões da Fenomenologia husserliana. Deleuze foi bastante feliz quando afirma que “o bom senso e o senso comum são minados pelo princípio de sua produção e derrubados de dentro pelo paradoxo”. O paradoxo seria o “efeito” e também “quase-causa” das misturas entre os mundos (do ego e do *lebenswelt*), pois, diferente de Husserl, “(...) o indivíduo e a pessoa, o bom senso e o senso comum são produzidos pela gênese passiva, mas a partir do sentido e do não-senso que não lhes parecem e dos quais vimos o jogo transcendental pré-individual e impessoal (...)” (DELEUZE, 2000: 120)

deleuzeano e anti-fenomenológico), apesar de se afirmar enquanto diferença, não significa uma incompatibilidade entre ele e a Ilha de Speranza. O Terceiro Robinson não se vê separado da Ilha enquanto “outro”. Uma hipostasia. Eles não são “a mesma coisa”, não possuem a mesma natureza, mas são elementos constitutivos do mesmo plano. Eis talvez, mais um paradoxo. Tanto a Ilha, quanto Robinson, são dois acontecimentos, (...) *Seria preciso que o indivíduo se apreendesse a si mesmo como acontecimento. E que o acontecimento que se efetua nele fosse por ele apreendido da mesma forma como um outro indivíduo nele enxertado.* (DELEUZE, 2000: 184). Novamente deparamos-nos com o labirinto deleuzeano e as indicações para o problema de uma ontologia¹⁵⁰.

Nesse novo modo de vida, o tempo para Robinson não é cortado em função de um “ontem e de um amanhã”. Não haverá passado, presente e futuro como critério de distribuição de ações. Este acontecimento no romance de Tournier seria o que Deleuze chama de “terceira síntese do tempo”:

O tempo fora dos eixos significa, ao contrário, o tempo enlouquecido, saído da curvatura que um deus lhe dava, liberado de sua figura circular muito simples, libertado dos acontecimentos que compunham seu conteúdo, revertendo sua relação com o movimento, descobrindo-se como forma vazia e pura (DELEUZE, 1988:155)

Com a explosão do Objeto-Ilha e a demolição da estrutura outrem, o tempo como outrora vivido também se esvaiu. Ele era um elemento fundamental da antiga estrutura outrem. As gotas da clepsidra, antes demarcando passo a passo a exigência de fazer do tempo algo útil e veloz de acordo com as atividades de

¹⁵⁰ Mas seguiremos por outra passagem desse labirinto.... Chama-nos a atenção algo curioso: reciprocidade ou “conceito de preenchimento” em Husserl não é o mesmo que univocidade em Deleuze, mas o próprio Deleuze nos remete novamente a Husserl de uma maneira discreta, mas nem por isso menos provocativa, vejamos: *a univocidade significa a identidade do atributo noemático e do expresso lingüístico: acontecimento e sentido.*(Id.Ibidem:186). Vemo-nos diante dessa afirmação em Deleuze e nos lembramos daquilo que ele mesmo diz acerca do *noema* em Husserl: enquanto “estado puro” – sentido.

construção de um plano de organização, não representa mais os fluxos de vivências imanentes a uma consciência transcendental – a consciência de Robinson e sua direção aos estados de coisas. Poderíamos falar de “gotas de tempo puro” – de um tempo a-significante. Como se Cronos (o bom cronos), aquele que coordena a vida em função do passado e do futuro se extinguisse em função de uma eternidade. Sendo assim, dois elementos no romance de Tournier, Sexta-feira e a Ilha de Speranza ajudam a compreender essa “outra temporalidade” que surge, pois pergunta Deleuze: *Não ha uma perturbação fundamental do presente, isto é, um fundo que derruba e subverte toda medida, um devir-louco das profundidades que se furte ao presente?* Como diz Robinson em seu log-book 24:

Para mim, no futuro, o ciclo encolhe-se de tal modo que se confunde com o instante. O movimento circular tornou-se tão rápido que já não se distingue da imobilidade. Dir-se-ia, por conseguinte, que os meus dias endireitaram-se. Já não oscilam uns sobre os outros. Têm-se de pé, verticais, e afirmam-se orgulhosamente no seu valor intrínseco. E, como não são diferenciados por etapas sucessivas de um plano em vias de execução, assemelham-se tanto que se sobrepõem exatamente na minha memória, afigurando-se-me sempre reviver o mesmo dia. Depois de a explosão ter destruído o mastro-calendário, nunca mais senti a necessidade de contar meu tempo (TOURNIER, 1985: 191).

Sexta-feira e Speranza participariam da mesma temporalidade que Robinson? Seriam todos eles envolvidos pela camada unificadora de Cronos que os engloba indistintamente e independente das “misturas” particulares dos seus corpos e dos infinitos devires que lhes são próprios? Tanto Sexta-feira, quanto Speranza são aquilo que Deleuze chama de “mau-cronos”. “Mistura venenosa” que não coincide com Robinson e provocam, a todo momento, fissuras numa ordem pré-estabelecida, cortes numa estrutura ou plano de organização

provocados pelas qualidades particulares dos elementos heterogêneos entre sí, *em suas séries diferenciais e problemáticas*. Nem Sexta-feira nem Speranza se deixam conduzir pelo tempo objetivado/cronológico instituído pelo segundo Robinson e sua máquina métrica. Como afirma diz Deleuze acerca do tempo Aionico:

O devir puro e desmesurado das qualidades ameaça de dentro a ordem dos corpos qualificados. Os corpos perderam sua medida e não são mais do que simulacros. O passado e o futuro como forças desencadeadoras se vingam em um só e mesmo abismo que ameaça o presente e tudo o que existe. (DELEUZE, 2000: 168).

É curioso como sempre nos deparamos, no decorrer do romance, com um Robinson que “suspende o presente” e se deixa dominar por essas “forças do passado e do futuro”, como fala Deleuze. Por exemplo, quando ele se pergunta: Que horas são? Ele traz com esta questão uma outra: De que adianta tanto trabalho, tanta produção, tanta construção à imagem e semelhança de uma civilização que a cada dia se encontrava mais distante? Os fantasmas de um passado (memória) sempre subvertiam a necessidade urgente de uma obra (do seu projeto fenomenológico). Um tipo de pensamento-vertigem, como se o passado se conservasse e insistisse em “não passar”.

O Robinson deleuzeano, ao questionar o período de inobservância de Sexta-feira, não procura estabelecer um humanismo e muito menos a idéia do outro como um “complemento”, como algo que lhe faltava. Esse Terceiro Robinson não busca as fontes de sua interioridade ao olhar/observar o outro, ou seja, Sexta-feira. Não está em jogo neste instante a idéia de uma

intersubjetividade transcendental, como queria Husserl na Quinta Meditação¹⁵¹. É importante deixarmos bem claro (remetendo à nota abaixo), que o problema da alteridade e da diferença torna-se apenas uma “etapa” no processo de constituição da relação entre Robinson, a Ilha e também Sexta-feira. Salientamos que não podemos falar de Sujeito. No máximo, podemos afirmar a existência de um grande protagonista no romance de Tounier: a própria Ilha de Speranza. Sozinha. Deserta¹⁵². O Terceiro Robinson (deleuzeano, segundo nosso entendimento), não apresenta mais uma metafísica da presença. Não há nem “eu” nem “outro”. O que há é simplesmente “um plano”, uma vida. Deleuze, a isso, dá o nome de “transcendental” – irreduzível a qualquer consciência ou objeto, daí a função destes dois princípios seja deformar a imanência. Afastando-se da idéia de vincular imanência à consciência e esta ao transcendental (como fez Husserl, por exemplo), Deleuze pensará o transcendental não mais a partir de uma consciência, mas da vida, como o Terceiro Robinson por exemplo, (tornado em sua última metamorfose, solar, elementar, enfim, na própria Ilha). Em Robinson, após a dissolução da estrutura outrem, não há mais a persona de um soberano: pessoa, individualidade, transcendência. A Ilha de Speranza, enquanto imanência pura, é denominada de um puro acontecimento em que as singularidades e/ou hecceidades expressam os modos de vida da própria imanência: suas tensões e movimentos particulares na superfície que a

¹⁵¹ “A intersubjetividade transcendental possui, graças a essa colocação em comum, uma esfera intersubjetiva de vinculação, em que ela constitui de maneira intersubjetiva o mundo objetivo; ela é, dessa forma, na qualidade de um “nós” transcendental, sujeito para esse mundo e também para o mundo dos homens, forma sob a qual esse sujeito se realiza ele próprio como objeto.” (HUSSERL, 2001: 121).

¹⁵² Ressaltamos uma aproximação com alguns textos da literatura em que a idéia de sujeito pode ser abandonada em função de um plano de consistência ou imanência. No caso de Lawrence da Arábia, o personagem principal é o **Deserto**. Na obra de Melville, o **Mar**. E por que não falar de Guimarães Rosa, que tece suas histórias a partir da imanência do **Sertão**.

recobre¹⁵³. Vejamos a metaestabilidade que envolveu Robinson e sua metamorfose nas terras de Speranza:

A terra de Speranza trouxe-me uma primeira solução durável e viável, ainda que imperfeita e perigosa. Depois surgiu inesperadamente Sexta-feira e, subjugando-se na aparência ao meu reinado telúrico, destruiu-o com todas as suas forças. Havia, no entanto, um caminho de salvação, pois se Sexta-feira tinha uma aversão absoluta à terra, ele era, por nascença, tão elementar quanto eu o era por acaso. Sob a sua influência, sob os golpes sucessivos que me desferiu, avancei na estrada de uma longa e dolorosa metamorfose. O homem da Terra, arrancado ao seu buraco pelo gênio eólio, não se tornou gênio eólio. Havia nela excessiva densidade, excessiva apatia e lentas maturações. Mas o Sol tocou com a sua varinha de luz esta grande larva branca e mole, escondida nas trevas subterrâneas, e ela tornou-se falena de corselete metálico, de asas reverberando uma poeira de ouro, um ser solar duro e inalterável, mas de uma terrível fraqueza quando os raios do Astro-deus não o alimentam (Id. *Ibidem*: 197).

Não há como pensar o terceiro Robinson como uma egologia ou monadologia, nem como uma relação de adequação do mundo a uma consciência. A explosão da Ilha e, conseqüentemente, o efeito da dissolução da estrutura outrem perturbaram a homogeneidade existente de uma consciência transcendental robinsoneana, proporcionando ao Sujeito-Robinson novas experiências, dando fim à explícita relação entre intencionalidade e estados de coisas.

Considerando as proposições husserlianas levantadas na *Quinta Meditação Cartesiana*, poderíamos pensar esse novo Robinson, como uma reflexão sobre si e posteriormente um outro olhar sobre o mundo e sobre Sexta-

¹⁵³Para Deleuze, “uma vida (imanência absoluta) é concebida como uma “singularização” que, para além da “individuação”, para além ou aquém da inserção do indivíduo no conjunto de suas “determinações empíricas”, instala de tempos em tempos uma “vida impessoal”, mas “singular” vida plena de “entre-tempos” e “entre-momentos”, plena de trajetos transtópicos que se transpõem “no absoluto de uma consciência imediata”. (ALLIEZ, 2000: 52).

feira, como se Robinson resolvesse refundar a sua vida ampliando as suas pretensões fenomenológicas antes impensadas, mas que de agora em diante, seriam consideradas: a presença de Sexta-feira como um “outro eu” ou um “outro sujeito” portador de uma consciência transcendental. Afastaria assim de suas pretensões qualquer finalidade em reduzir o Sujeito Sexta-feira – tal como ele fez ao Objeto-Ilha –. Falarmos de uma dimensão ética nesse projeto fenomenológico, não é o caso. A fenomenologia, na sua posteridade, se encaminhou nesta perspectiva, principalmente com autores como Heidegger, Levinas, Merleau-Ponty. Mas o trabalho não busca esclarecer ou apontar um outro fundamento às questões que envolvem uma crítica à idéia de fundamento. O Terceiro Robinson – deleuzeano – abandona definitivamente o projeto fenomenológico que toma a sua vida ou os primeiros anos na Ilha de Speranza. Falamos de um Robinson “afundado”. O projeto sobre o qual ele se debruça não é mais “ver” Sexta-feira como um “outro eu”. Isso não eliminaria em nenhuma circunstância a idéia de transcendência. Na verdade, a radicalidade de uma forma impessoal de vida não carece de um fundamento ontológico, por mais que não se possa fugir de uma “ontologia desse novo Robinson” – agora desumanizado por completo ou quase, se não fosse ainda o artifício da escrita.

A pergunta que mais incomodará (e também a Robinson) é sem dúvida: o que surge após a dissolução desse sujeito desconstituído, dessa subjetividade, marcada pela tradição filosófica clássica que, de agora em diante, está arruinada, sem a garantia de uma consciência totalizante e unificada? Anteriormente, as ações de Robinson em “operar/produzir sentido pela criação de signos é simultânea a uma convivência com o “não-senso”. Isto quer dizer que, se os seus atos correspondem a um projeto fenomenológico (natureza reta do pensamento),

também se deparam com um tipo de jogo de forças de uma realidade pré-individual que percorre como uma sombra esses mesmos atos, retirando-o violentamente de toda idealidade de um plano de organização. Para esse Segundo Robison husserliano, admitir aquilo que Deleuze chama de objeto=X seria grave e constituiria um elemento problemático, (novamente o paradoxo). Apesar de que, na obra de Husserl, o debate entre “síntese ativa e síntese passiva” se fazer presente, o campo problemático foi aberto pela “relação entre as gêneses”. Mas como pensar a vida e/ou o mundo, se a consciência se dissolve, perde seu estatuto de verdade, se o sujeito (já que o Sujeito Robison está morto) não mais existe enquanto condição para a “estrutura outrem” - forma necessária de construção da realidade e seus jogos de significante e significado? No caso de Husserl, por exemplo, tal idéia é inconcebível, pois só podemos pensar a vida ou o mundo, a partir de um projeto que envolveria a explicitação da totalidade da experiência, da subjetividade transcendental. Como se fosse uma regra, nunca poderíamos nos furtar a ela, pois o ego é fonte e base que sustenta (como unidade de síntese), toda a constituição exterior a ele – transcendente¹⁵⁴ –, como se o “eu” obtivesse um lugar privilegiado e garantidor do sentido. Exceto isso, tudo é caos e indeterminação. Para Husserl, a consciência transcendental é condição da possibilidade do mundo. Mesmo a gênese passiva, enquanto experiência perceptiva/empírica, nunca pode colocar em risco a autonomia de um

¹⁵⁴ “Graças aos conjuntos coerentes de análises efetuadas e, em parte, à antecipação que as acompanha dos problemas novos e da ordem na qual eles se encadeiam, chegamos a intuições filosóficas fundamentais. Partindo do mundo mostrado como existente na experiência – e na atitude eidética – da idéia de um mundo de experiência, em geral, mostrado como existente, efetuamos a redução transcendental, ou seja, voltamos ao ego transcendental, que constitui nele e no fato de que ele nos é mostrado e apresentado como “acabado”, como já constituído, e todos os modos posteriores de apresentação. Depois, graças a uma modificação eidética de nós mesmos, chegamos ao ego transcendental em geral. Nós o concebemos como um ego que tem em si uma experiência do mundo e que a justifica por sua progressão concordantes.” (HUSSERL, 2001:49, & 59).

sujeito cognoscente; de condição à condicionado, em sua existência ontológica. O mundo, em suas infinitas possibilidades, não pode ser anterior ao ego ou cogito. Tal questão em Husserl ajuda-nos a esclarecer o que Deleuze exprime na *Décima sétima série: Da gênese estática lógica* (um retorno esclarecedor à *Terceira Série: Da proposição*). Não há paralelismo entre Designação, Manifestação e Significação (as três dimensões da proposição). A hierarquia definitivamente se estabelece, (...) *a designação exige além da continuidade, a posição de uma identidade que depende da ordem manifesta da pessoa, o que traduzimos precedentemente dizendo que a designação pressupõe a manifestação (...)* (Id. *Ibidem*: 124).

Toda a teoria do sujeito, aliada a uma metafísica transcendente, traça um caminho e nos dá indícios de que, sem a organização de um mundo da consciência e da forma, a filosofia perderia todo o sentido e as garantias para o conhecimento e suas relações mecânicas entre sujeito e objeto escapariam em sua clareza e evidência. O que restaria então, seria um grande abismo sem diferenciações e limitações, sem conteúdo, individualidade e sem a pura forma da consciência e seus constituintes (a dissolução da estrutura outrem, não poderia acarretar a experiência do caos?). É justamente na indefinição e na dissolução das séries que servem de objetivação da subjetividade, através da consolidação de pontos ordinários e identitários, que se impõem o risco e a dúvida. Deleuze não a nega em nenhum momento, mas, em contrapartida, outra questão merece ser problematizada: a única alternativa será nos transformarmos em um “fundo indiferenciado, sem-fundo, abismo sem propriedades?” (Criar uma vida impessoal, significando uma ruptura com os segmentos binários, circulares, lineares, não nos arremessaria naquilo que Deleuze chama de linhas de abolição

ou linhas de morte?). Por outro lado, não poderíamos também denominar de “louco delírio” a insistência de Robinson em tornar a Ilha um espelho de seu rosto civilizado e racional?

Encontramos na fala deleuzeana um tipo de agonística da existência: a melhor resposta não precisa ser dada por um apelo ao infinito, mas num imperativo: combater na imanência. Sendo assim, toda a disposição do Terceiro Robinson é o de “rachar” esse espaço denominado de interioridade e algumas de suas linhas: identidade, consciência, sujeito, universalidade, forma e todas as sínteses de unificação sedentárias e seus respectivos ímpetus que o remete à produção de sentido. Ele será o próprio sentido enquanto efeito. Nesse aspecto, a fissura nas linhas da razão, identificadas sob as três dimensões da proposição, lança Robinson para a sua última metamorfose ou transmutação: torna-se dessemelhante e estranho a qualquer outro rosto humano. A explosão da Ilha, seu vômito enlouquecido fez Robinson “perder toda a medida e significação”. Ele descobriu que a relação com a Ilha (dois aspectos da gênese) era extremamente frágil porque era sustentada pelo binômio verdade e falsidade. Talvez se justifique aqui, os cuidados de Husserl ao tratar da idéia de gênese na elaboração de sua teoria do conhecimento. O Terceiro Robinson não falará mais de verdade, pois como diz Deleuze, “a categoria de sentido que substitui a de verdade” (Id.Ibidem:125), e conseqüentemente, as condições para se pensar a idéia de verdade. O antagonismo a Husserl (ao Segundo Robinson), é que para este(s), a *epoché* e posteriormente a *intencionalidade*, têm a tarefa de reduzir a complexidade (ou os elementos diferenciantes da relação) que envolve o entrelaçamento de duas gêneses somente à gênese lógica/consciência transcendental. Isso não passará de ilusão ou falso problema. O que Deleuze

denomina de *paradoxo* ou campo problemático do sentido jamais pode ser definido “por sua resolubilidade¹⁵⁵”, como vimos, por exemplo, no 2º capítulo do trabalho, onde Simondon/Deleuze criticam a tese do princípio de individuação, enquanto ponto sedentário de resolução.

No capítulo XI do romance, Tournier mostrará um Robinson que se deparará num enorme conflito. Depois de anos, numa “vasta praia” ausente de tempo, locus privilegiado e única testemunha de sua metamorfose solar, é chegada a hora de um encontro¹⁵⁶, outrora esperado, mas, agora, talvez indesejado. Seguido a esse encontro, é que Robinson se verá tão dessemelhante a qualquer forma de humanidade. E o primeiro confronto de Robinson foi com o tempo:

- William Hunter, de Blackpool, comandante da escuna Whiterbird.
- Em que dia estamos? Perguntou Robinson.
O comandante, surpreendido pela pergunta, voltou-se para o homem que o seguia e que devia ser o imediato.
- Em que dia estamos nós, Joseph?
- Quarta-feira, 19 de dezembro de 1887, sir – respondeu.
- Quarta-feira, 19 de dezembro de 1787 – repetiu o comandante, virando-se para Robinson (Id. Ibidem: 205).

Passaram-se 28 anos desde o naufrágio: lembrou-se imediatamente do quanto, neste “pedaço de tempo,” tantas coisas foram constituídas; toda a sua

¹⁵⁵ “Jamais o problema se parece às proposições que ele subsume, nem às relações que engendra na proposição: ele não é proposicional, embora não possa existir fora das proposições que o exprimem. Assim, não podemos seguir Husserl, quando pretende que a expressão seja um duplo e tem forçosamente a mesma “tese” daquilo que a recebe. (DELEUZE, 2000: 127)”.

¹⁵⁶ “A longe, uma chalupa carregada de homens balançava-se na ponta das serviolas, depois caía na água a meio de um ramalhete irisado. Em seguida, os remos fenderam as ondas”. “Na Chalupa, amontoavam-se as barricadas destinadas a renovar a água do navio, e nas traseiras via-se, de pé, chapéu de palha inclinado sobre uma barba negra, um homem de botas e armado, sem dúvida o comandante. Iria ser o primeiro da comunidade humana a envolver Robinson na rede das suas palavras e gestos, e o faria novamente entrar no grande sistema. E, no momento em que a sua mão tocasse a do plenipotenciário da humanidade, todo o universo pacientemente elaborado e urdido pelo solitário ia conhecer uma terrível experiência.” (TOURNIER, 1985: 204).

vida na Ilha: “o Evasão, o chiqueiro, a organização frenética de Speranza, a gruta, o aparecimento de Sexta-feira, a explosão e, sobretudo, sua metamorfose”. Domesticar o tempo foi a única saída encontrada por Robinson para dominar a sua solidão. Uma “estrutura outrem” que, de alguma maneira, guiava toda a consciência imanente e os fluxos de sua vivência. Ao fazer do tempo “pedaços vividos,” ele reconstitui uma civilização em Speranza, reconstitui a si mesmo. Dobra-se nele um mundo¹⁵⁷ e um contra-senso também se erige: ao mesmo tempo em que ele procura escapar do solipsismo fazendo de suas atividades um constante encontro com “mundos possíveis¹⁵⁸”, ele também se depara com a inutilidade de sua arquitetura: encontra-se preso às vicissitudes de seu próprio humor e realidade, ou seja, cada ato seu, na verdade, corresponde um mergulho ainda mais fundo em sua própria interioridade e na solidão do seu eu. Eis aqui a aporia a ser superada futuramente, principalmente após a explosão e conseqüentemente o aparecimento de um mundo sem outrem¹⁵⁹.

A humanidade que adentra a Ilha de Speranza e em Robinson provoca uma profunda convulsão. Não há mais reconhecimento, não há mais um pensamento com imagem¹⁶⁰. Os 28 anos passados na Ilha serviram para romper

¹⁵⁷ O movimento da “dobra” tem lugar entre um lado de dentro e um lado de fora que não equivalem a um interior e a um exterior, marcando um território e relações completamente distintas, pois a dobra supõe um movimento que incorpora essa categoria do possível, precisamente porque a dobra permite habitar o limite que traça as bordas do que somos, permite situar-nos em uma linha instável e arriscada: a linha do lado de fora, na qual os contornos do familiar (imaginável e representável) diluem-se em contado com o desconhecido (intraduzível, irrepresentável).

¹⁵⁸ “O outrem era isto: um possível que se obstina em passar por real. E que era cruel, egoísta e imoral rejeitar esta exigência, eis o que toda sua educação inculcara em Robinson (...)”. Id. Ibidem: 208

¹⁵⁹ “(...) E perguntava, agora, se alguma vez conseguiria retomar os hábitos perdidos. Confundia, além disso, a aspiração a ser destes mundos possíveis e a imagem, que a todos eles envolvia, de uma Speranza destinada a desaparecer...” Id. Ibidem: 208.

¹⁶⁰ “Robinson pensava, não sem orgulho, no sofrimento que teria passado, na época em que governava a ilha como uma cidade-jardim, se a visse entregue assim a este bando grosseiro e ávido. Pois, se o espetáculo destes brutos à solta monopolizava toda a sua atenção, o fato não se devia às árvores estupidamente mutiladas nem aos animais massacrados ao acaso, ante ao

com o elo entre Robinson e qualquer resquício de humanidade. Como se uma “nova ética” tivesse sido forjada em Robinson-Ilha. Ferir a Ilha é o mesmo que ferir Robinson. São ambos o mesmo corpo, o mesmo plano de consistência, superfície... Própria Ilha de Speranza, “(...) a superfície não é nem ativa e nem passiva, ela é o produto das ações e das paixões dos corpos misturados (...) (DELEUZE, 2000:129)”.

Neste intempestivo encontro com a humanidade e nas meditações que aprendera a fazer silenciosamente, ouvia “seu dessemelhante” falar – o comandante do navio. Um pensamento perpassou as meditações de Robinson: “*Por que vives tu?*” Perguntaria Robinson àqueles homens. Seria o mesmo se ele indagasse: Quais são seus afetos? Como vocês se constituíram ou constituem enquanto subjetividades e/ou hecceidades? A problematização ética, antropológica e ontológica em Robinson, feita silenciosamente, só serviria para uma coisa: só há modos, práticas, individuações, relações, composições¹⁶¹, devir. Esse “eu mesmo” – *ipseidade* – é coletivo, forjado nas superfícies de estranhamentos e diferença. Deleuze, ao falar de Robinson, problematiza onde as relações de movimento, dispersão e heterogeneidade são distribuídas e sobre

comportamento destes homens, *seus semelhantes*, simultaneamente tão familiar e tão estranho”. “E Robinson sabia que havia sido semelhantes a eles, movido pelas mesmas energias – cupidez, orgulho, violência –, que lhes pertencia ainda por uma parte de si. Mas, ao mesmo tempo, via-os com o desprendimento interessado de um entomólogo debruçado para uma comunidade de insetos, abelhas ou formigas, ou para ajuntamentos suspeitos de bichos-de-conta, surpreendidos quando se levanta uma pedra. (Id.Ibidem: 208).

¹⁶¹ “E Robinson imaginava sem cessar, o diálogo que certamente acabaria por confrontar com um destes homens, o comandante, por exemplo. “Por que vives tu?”, perguntar-lhe-ia. Hunter, evidentemente, não saberia o que responder, e o seu único recurso seria devolver a pergunta ao Solitário. Então Robinson mostrar-lhe-ia com a mão esquerda a terra de Speranza, enquanto levantaria a direita para o Sol. Após um momento de espanto, o comandante rebentaria a rir, riso de loucura perante a sabedoria, pois como poderia ele conceber que o Astro Maior é alguma coisa mais que uma chama gigantesca, que nele houvesse espírito e poder para irradiar de eternidade, os seres que soubessem abrir-se a ele? (Id. Ibidem: 212).

quais superfícies¹⁶². Repetindo, ele chama a isto de estudos acerca dos planos de consistência ou imanência, uma lógica do sentido ou do acontecimento: dois acontecimentos são possíveis, quando as séries que se organizam em torno de suas singularidades se prolongam umas às outras em todas as direções, impossíveis, quando as séries divergem na vizinhança das singularidades componentes.

(...) não, as singularidades não são aprisionadas em indivíduos e pessoas; e muito menos caímos em um fundo indiferenciado, profundidade sem fundo, quando desfazemos o indivíduo e a pessoa. O que é impessoal e pré-individual são as singularidades, livres e nômades. (L.S 19ª série. Do Humor, p.143).

A convergência e a divergência são relações completamente originais que cobrem o rico domínio das compatibilidades e incompatibilidades alógicas e com isso formam uma peça essencial na teoria do sentido (quando Robinson descobre no que ele se transformou, agora não há mais Sujeito-Robinson e nem Objeto-Ilha, mas sim Robinson-Ilha ou Ilha-Robinson). Lembrando Simondon, o que teremos na verdade é um *“teatro da individuação”*: somente hecceidades, individuações que se atualizam a partir das infinitas virtualidades de que somos carregados. *“Singularidades comunicantes efetivamente liberadas dos limites dos indivíduos e das pessoas”*. Se os acontecimentos singulares dão ao plano a sua pureza e exprimem uma dimensão virtual engajando-se, atualizando-se, é na superfície do plano que lhe é fornecida realidade de vida.

¹⁶² Neste sentido, Deleuze esclarece o projeto da obra de Tournier: “Que vai ocorrer no mundo insular sem outrem? Procuraremos, pois, primeiro o que significa outrem por seus efeitos: buscaremos os efeitos da ausência de outrem na ilha, induziremos os efeitos da presença de outrem no mundo habitual, concluiremos o que é outrem e em que consiste sua ausência. Os efeitos da ausência de outrem são, por conseguinte, as verdadeiras aventuras do espírito: um romance experimental indutivo. Então, a reflexão filosófica pode recolher o que o romance mostra com tanta força e vida.” (DELEUZE, 1985: 229).

Robinson toma a decisão: não partir com o navio Whiterbird. Deveria retornar à Ilha de Speranza. Afastar-se por “não-pertencimento” (não há como tornar evidente a idéia de reciprocidade entre Robinson e a comunidade humana) ao cogito universal, uma vez que a ele não se identifica mais com essa comunidade. Não pensa mais em si mesmo, enquanto consciência ativa e passiva – simultaneamente – ego intencional de mundos possíveis. O antigo Robinson husserliano chegou ao fim. Ele agora é um puro indefinido, não indeterminável empiricamente, mas uma determinação da imanência. Constantes dobramentos e desdobramentos: “é o efeito de uma função ou operação que sempre se produz na exterioridade desse eu”. Sendo assim, Deleuze concebe os processos de subjetivação em Robinson como a invenção de uma ética e uma nova política¹⁶³ que busca produzir modos de existência singulares. Subjetivação como modificação daquilo que sujeita, para depois reconstruir com outras experiências, com outras delimitações. “... *É preciso conseguir dobrar a linha, para constituir uma zona vivível onde seja possível alojar-se, enfrentar, apoiar-se, respirar – em suma, pensar*” (DELEUZE, 1992:138).

(...) Longe de serem individuais ou pessoais, as singularidades presidem à gênese dos indivíduos e das pessoas: elas se repartem em um “potencial” que não comporta por si mesmo nem Ego (Moi) individual, nem Eu (Je) pessoal, mas que os produz atualizando-se, efetuando-se, as figuras desta atualização não se parecendo em nada ao potencial efetinado.

¹⁶³ A dimensão política é evidente em todo processo de “desterritorialização e reterritorialização”, isto é, na ruptura dos segmentos e/ou na desfiguração do rosto. Como nos conduziremos, ao nos encontrarmos agora, numa “zona de indiscernibilidade?” Como pensarmos a noção de “forma”, já que o Ser, será visto enquanto uma exterioridade ou forças do fora, que ontologicamente, para Deleuze, este Ser, posterior à “quebra da estrutura identitária” (interioridade constituinte e universal) é o efeito de dobras, da relação pelas forças do fora para o dentro (territorialização) para depois, se desenvolver do dentro para o fora (reterritorialização)? São estas algumas das questões-problema que perpassam explicitamente no texto, como uma busca incessante na composição de um plano de consistência, e este, “... ignora a substância e a forma: as hecceidades, que se inscrevem nesse plano, são precisamente modos de individuação que não procedem pela forma e nem pelo sujeito” (DELEUZE, 1997:222).

É somente uma teoria dos pontos singulares que se acha apta a ultrapassar a síntese da pessoa e a análise do indivíduo tais como elas são (ou se fazem) na consciência (DELEUZE, 2000:105) .

A decisão de Robinson de não embarcar no *Whiterbird* o leva à experimentação de uma pré-individualidade. De se voltar para alguém de uma individualidade ou pessoa. Há nessa escolha a aceitação de uma eternidade¹⁶⁴, é nesse desdobramento do tempo via movimento de “rachadura do eu” que no novo Robinson se constitui. A 3ª metamorfose está intimamente ligada a sua mudança de natureza (de sua hecceidade). A aceitação desse “desvio”, ao escolher permanecer na Ilha, é a aventura “final” de Robinson por entre os “entretempos”¹⁶⁵: o presente desmesurado, desencaixado (Primeiro Robinson), o presente variável e medido como tempo da efetuação, (Segundo Robinson) e, por fim, o presente aiônico, elemento paradoxal, presente sem espessura, (Terceiro Robinson).

Não há mais como pensá-lo a partir da idéia de uma estrutura ou forma-homem; mas como rizoma¹⁶⁶. Se para o Segundo Robinson – husserliano e fenomenológico, o exercício da “epoché” levou a desqualificar qualquer objeto e

¹⁶⁴ “... Todas as manhãs eram para ele um primeiro princípio, o princípio absoluto da história do mundo. Sob o Sol-deus, Speranza vibrava num presente perpétuo, sem passado nem futuro. Não ia arrancar-se agora a esse terno instante, pousado em equilíbrio na ponta de um paroxismo de perfeição, para sucumbir num mundo de usura, poeira e ruínas! (Id. Ibidem: 214)”.

¹⁶⁵ Ver DELEUZE, 23ª do Logica do Sentido, p.172.

¹⁶⁶ No Volume 1 de Mil Platôs Deleuze, ao tratar do Rizoma, nos oferece pistas para pensar esse novo Robinson, agora rizomático. Vejamos: “(...) Ele não é feito de unidades, mas de dimensões, ou de direções movediças. Ele não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda. Ele constitui multiplicidades lineares “n” dimensões, sem sujeito nem objeto, exibíveis num plano de consistência e do qual o Uno é sempre subtraído (n-1). Uma tal multiplicidade não varia suas dimensões sem mudar de natureza nela mesma e se metamorfosear. Oposto a uma estrutura, que se define por um conjunto de pontos e posições, por correlações binárias entre estes pontos e relações biunívocas entre estas posições, o rizoma é feito somente de linhas: linhas de segmentaridade, de estratificação, como dimensões, mas também de linhas de fuga ou de desterritorialização como dimensão máxima segundo a qual, em seguindo-a, a multiplicidade se metamorfoseia, mudando de natureza.” DELEUZE, 1995: 32).

em especial a Ilha de Speranza, tornando-a humanizada e a mero efeito de sua intencionalidade, o terceiro Robinson não se orientará em função da verdade e nem a Ilha de Speranza, em sua imanência absoluta, será o simples resultado dos juízos de um sujeito. Com a dissolução da estrutura outrem (seja ela humana ou de estados de coisas), Robinson experimenta o imiscuir de sua própria consciência, em vez de afirmá-la ou reforçá-la¹⁶⁷. Não há mais entrelaçamento entre pensamento e imagem. Se falamos da Ilha, enquanto imanência absoluta, falamos de um deserto ausente de intencionalidade e consciência. Saimos de um plano de organização em que se sobressaíam as 3 dimensões da proposição: manifestação, designação e significação, como peças essenciais ao projeto fenomenológico, para a idéia de imanência, em que o sentido será dado pelo paradoxo e/ou pelas relações de metaestabilidade, (eles comporão o plano de imanência).

No final do romance de Tournier, uma grande surpresa. Sexta-feira, contrariamente à Robinson, não permanece na Ilha de Speranza. Sinal de que a visita do Whiterbird *“comprometera gravemente o equilíbrio delicado do triângulo Robinson – Sexta-feira – Speranza”*¹⁶⁸. Sexta-feira abandona a Ilha e segue como

¹⁶⁷ A impessoalidade em Robinson, enquanto forma de vida, se apresenta como criação de possibilidades de existências, que rejeitam a ordem de identidades essenciais, da “rostificação” – E se constitui um plano de imanência a partir da impessoalidade nos excessos da dobra, em sua variação, metamorfose e continuação. Logo, a dissolução da estrutura outrem apresenta a Robinson a possibilidade da “contra-efetuação”: sair do mundo da profundidade que teimava em dar uma ordem ao caos e descobrir na física das superfícies os elementos transcendentais que o tornaram impessoal. Cabe a Robinson, agora, deslizar na superfície sem torná-la seu espelho, duplo semelhante a si mesmo. Pelo contrário, tornaria um duplo da diferença e da divergência, mas que paradoxalmente se convergeria num mesmo plano de imanência: a Ilha de Speranza. E o “dobrar, desdobrar e redobrar”, não apenas porque os processos de subjetivação são continuamente penetrados pelo saber e pelo poder, mas porque as próprias subjetivações – se estão assentadas dentro das estruturas fixas e da segurança agradável da identidade – podem converter-se em um obstáculo que impede cruzar a multiplicidade, que impede a prolongação de suas linhas, a produção de novidade (DELEUZE, 1996:232).

¹⁶⁸ Id. Ibidem: 217.

novo tripulante do Whiterbird, evidenciando mais uma vez o “horizonte aberto e infinito” no qual se encontram vários elementos no mundo. A experiência do deserto é redobrada. Esvai-se qualquer traço de humanidade em uma Ilha cheia de vazio. Esse Robison deleuziano, experimenta que:

(...) através das significações abolidas e das designações perdidas, o vazio é o lugar do sentido ou do acontecimento que se compõem com o seu próprio não-senso, lá onde não há mais lugar a não ser o lugar. O vazio é ele próprio o elemento paradoxal, o não-senso de superfície, o ponto aleatório, sempre deslocado de onde jorra o acontecimento como sentido (Id.Ibidem:139-140).

Mas esses sentimentos são misturados à sensação de que aquilo que é “demasiadamente humano” traz junto à si o peso da velhice e da morte. A intersubjetividade vivida por Robison, quando da chegada dos seus “semelhantes” havia proporcionado a ele uma rápida e dolorosa inserção num mundo que há tempos havia esquecido. É o derradeiro enfrentamento de Robison antes de se entregar completamente à sua impessoalidade. Ele se depara com o passado. Com a memória:

Robison compreendeu que os vinte e oito anos, ainda na véspera inexistentes, acabavam de lhe cair sobre os ombros. O Whiterbird trouxera-os – germes da mortal doença –, e Robison, de repente, transformara-se num velho. Compreendeu também que não há pior maldição para um velho do que a solidão.“ (...) Aos seus dedos uma última relíquia se apresentou: a coleira de *Tenn*, comida pelo bolor. Todos os anos decorridos, que pareciam definitivamente apagados, regressavam, evocados por vestígios sórdidos e pungentes. Apoiou a cabeça no tronco de um cipreste. O rosto crispou-se-lhe, mas os velhos não choram. Com o estômago revolvido, vomitou no húmus as dejeção vinosas da infame refeição que comera frente a Hunter e a Joseph. Quando levantou a cabeça encontrou os olhares de um areópago de abutres, reunidos a alguns metros dali, que o vigiavam com os seus pequenos olhos róseos. Também eles,

portanto, tinham vindo a este encontro com o passado! (Id. Ibidem: 218).

Conquistar uma inocência outrora degradada por uma virulenta necessidade de constituir uma Ilha administrada. Uma estrutura outrem – “exterior e interior” –. E revivida na visita do Whiterbird. Há dois caminhos para Robinson: ou afirmar a sua desumanização, sua desertificação, seu devir-ilha; ou recomeçar seu projeto fenomenológico: construções, plantações, etc... Após a partida de Sexta-feira, Robinson vivencia a abertura e também o rompimento de horizontes. Alguma coisa se abriu em Robinson no seu contato com a comunidade intersubjetiva. A sua dimensão egológica ou sua consciência doadora de sentido (como no Segundo Robinson) vem à tona intencionando uma outra experiência com a Ilha, pretendendo transformá-la novamente em Objeto-Ilha (penetrando nela, pois ele se vê temporariamente como exterior à Ilha), agora, numa outra perspectiva. Sob outra sensibilidade, avaliando-se a experiência anterior. Esse pressuposto reaparecimento do Segundo Robinson pode ser descrito em Husserl no § 61 das Meditações Cartesianas:

Pudemos penetrar nesse mundo partindo do mundo concreto tomado como “fenômeno” reduzido, com a ajuda da redução primordial à vinculação, a um “mundo” de transcendências imanentes. Ele abrange o conjunto da natureza, reduzido àquela que pertence a mim mesmo, e extrai sua proveniência da minha sensibilidade; ele abrange então o homem psicológico, assim como sua alma, sob a reserva de uma redução correspondente (HUSSERL, 2001: 156).

Mas o Segundo Robinson não se concretiza. Não reaparece, “... *que ridículo! Pois alternativa não havia entre o tempo e a eternidade. O eterno*

*regresso, filho bastardo de um e de outra, não passava duma vesânia*¹⁶⁹. E como pensar a vida e/ou o mundo novamente, se essa consciência se dissolveu, perdeu seu estatuto de verdade, ou seja, se o sujeito não mais existe enquanto “estrutura-ego” - forma necessária de construção da realidade e seus jogos de significante e significado?

Parece-nos que a “*fatalidade de um destino*” na criação e experimentação de uma impessoalidade já está marcada, quando se abre ao mundo pululante das singularidades anônimas e nômades, impessoais e pré-individuais. A Ilha imanente e pisada por Robinson é, afinal, o campo do transcendental¹⁷⁰ sem objeto e sem sujeito – sem eu –. Arriscaríamos dizer que em “algum momento” essa idéia de transcendental tenha aparecido também em Husserl tal como foi pensada por Deleuze. A Ilha de Speranza (topos especiais de realização ou atualização de uma impessoalidade) poderia ser pensada por noemas na tentativa de vinculá-la à imanência? Com isso, estaríamos implicando a fenomenologia, no questionamento deleuzeano: “*Seria a fenomenologia esta ciência rigorosa dos efeitos de superfície?*”¹⁷¹. Dissolveríamos a estrutura para pensarmos na verdade, os efeitos do sentido que “escorre” pela superfície, pelos “mapas” que constroem o plano de imanência na ausência de uma consciência originária e apodíctica. Seria exagero afirmarmos que Husserl (em algumas circunstâncias ao tratar do noema como campo problemático, adianta, mesmo que precariamente, a idéia de empirismo transcendental, ulteriormente pensado por Deleuze?). Vejamos uma citação do § 9 das Meditações Cartesianas:

¹⁶⁹ Id. Ibidem: 218-219.

¹⁷⁰ “Para ele havia uma salvação: encontrar o caminho desses limbos intemporais e povoados de inocentes, aonde se elevava por etapas e donde a vista do Whitebird o havia feito cair. Mas, velho e sem forças, como poderia ele recuperar esse estado de graça tão longa e duramente conquistado? Só talvez, muito simplesmente, morrendo?” (Id. Ibidem).

¹⁷¹ DELEUZE, 2000: 22.

A percepção externa (que certamente não é apodíctica) é, sem dúvida, uma experiência do objeto em si – o próprio objeto está ali (diante de mim) – mas, nessa presença, o objeto possui, para o sujeito que percebe, um conjunto aberto e infinito de possibilidades indeterminadas que não são, elas próprias, atualmente percebidas. Esse espectro, esse “horizonte” é tal que implica a possibilidade de ser determinado em e por experiências possíveis. De maneira igualmente análoga, a certeza apodíctica da experiência transcendental percebe o meu eu sou transcendental como capaz de implicar a indeterminação de um horizonte aberto. A realidade do domínio de conhecimento original está, portanto, absolutamente estabelecida, mas também sua limitação, que exclui tudo aquilo que ainda não se apresentou, “ele próprio”, a descoberta na evidência viva do eu sou. (HUSSERL, 2001:40). Grifo nosso.

“Conjunto aberto e infinito, horizonte, limitação de uma consciência (eu)” não seriam elementos favoráveis à nossa afirmação, (um tanto quanto perigosa), já que para Deleuze, o campo transcendental *“escapa a toda transcendência do sujeito assim como do objeto”¹⁷²*. A inocência de Robinson é devidamente adquirida com a impessoalidade. Em lugar de Sexta-feira, uma criança é a sua nova companhia, (o grumete feito escravo e torturado do Whitebird). Quem sabe aqui, um jogo que Tournier propõe nessa diferenciada leitura do clássico:

Como te chamas? – perguntou-lhe Robinson.
- Chamo-me Jann Neljapäev. Nasci na Estônia – Acrescentou, como para se desculpar deste nome difícil.
- No futuro – disse-lhe Robinson – chamar-te-ás Quinta-feira. É o dia de Júpiter, deus do céu. É também o domingo das crianças. (TOURNIER, 1985: 221).

Que estranho diálogo promove Tournier. Uma metáfora à inocência como aquela escrita por Nietzsche nas “Três metamorfoses”. Mas ambos, Robinson e “Quinta-feira”, não possuem mais individualidade. São rostos desfeitos em função

¹⁷² DELEUZE, 1997: 16.

da singularidade que não são características subjetivas, e sim, imanência pura¹⁷³. O que estamos chamando de “dissolução do eu” dá indicativos de um risco e de um perigo que é próprio do processo de ruptura, visto a luta por romper com as linhas duras e molares do segmento, não são imaginárias, mas diferentemente disso, bastante reais, (o jogo entre a vida e a morte¹⁷⁴ como ele fala no posfácio do texto de Tournier), “(...) *É a mesma coisa, a vida, a obra, quando elas encontram a linha de fuga que fez delas as peças de uma máquina de guerra. Há muito tempo, nessas condições, que a vida deixou de ser pessoal, e que a obra deixou de ser literária ou textual*” (DELEUZE, 1998:163).

A impessoalidade indica a construção de novos modos de vida a partir não de uma determinação metafísica na caracterização do *Ser*, por exemplo, da *forma-homem* ou *forma-ilha* (desfeitas nos desdobramentos das séries subjetivas em Robinson e nas séries dos estados da Ilha). Será que a única alternativa será transformarmo-nos em um “fundo indiferenciado, sem-fundo, abismo sem propriedades?” A resposta para Deleuze seria negativa. Os modos de existência se atualizam como afetos – atividade e não passividade; o mesmo que potencialidades distribuídas e condensadas em um campo social. Sobre o problema em Deleuze, Zourabichvili, insiste, “... *cabe a nós, a seguir, inventar a combinação concreta ou o agenciamento material, espaço-temporal, que*

¹⁷³ “Não, as singularidades não são aprisionadas em indivíduos e pessoas, e muito menos caímos em um fundo indiferenciado, profundidade sem fundo, quando desfazemos o indivíduo e a pessoa. O que é impessoal e pré-individual são as singularidades, livres e nômades. O que é mais profundo do que todo o fundo é a superfície, a pele. Aqui se forma um novo tipo de linguagem esotérica, que é para si mesma seu próprio modelo e sua realidade. O tornar-se louco muda de figura quando sobe à superfície, sobre a linha reta do Aion, eternidade; do mesmo modo, o “mim” dissolvido, o Eu fendido, a identidade perdida, quando param de se afundar para liberar, ao contrário, as singularidades de superfície.” (DELEUZE, 2000: 143)

¹⁷⁴ “Há um combate entre a terra e o céu, em que está em jogo o aprisionamento ou a liberação de todos os elementos. A Ilha é a fronteira ou o lugar desse combate.” (DELEUZE, 1985: 226)

atualizará as novas possibilidades de vida, ao invés de deixá-la sufocar no antigo agenciamento” (ZOURABICHVILI, 2000:341).

Como efetivar a composição, (via hecceidades), de singularidades nômades nos planos de imanência, fugindo dos limites que fixam o ser em sua forma, profundidade e altura? A ontologia robinsoneana-deleuziana (constituição ativa do ser) se abre para pensar a efetuação das singularidades impessoais. Esta observação é feita claramente numa das falas de Deleuze em *Lógica do Sentido*:

(...) Efetuar-se ou ser efetuado significa: prolongar-se sobre uma série de pontos ordinários; ser selecionado segundo uma regra de convergência; encarnar-se em um corpo, tornar-se estado de um corpo; reformar-se localmente para novas efetuações e novos prolongamentos limitados. Nenhuma destas características pertence às singularidades como tais, mas somente ao mundo individuado e aos indivíduos mundanos que os envolvem; eis por que a efetuação é sempre ao mesmo tempo, coletiva e individual, interior e exterior, etc (DELEUZE, 2000:114).

O problema da impessoalidade em Deleuze exige uma política: desinventar nós mesmos à uma outra “estética da existência”. Sabemos perfeitamente que esse exercício talvez não passe de fábulas, falsificações ou enganos. É o mapa do labirinto que perpassa o plano de imanência sem a presença metafísica de “outrem”. Para Deleuze (e conseqüentemente para o Terceiro Robinson) “o *homem sem outrem na ilha*¹⁷⁵” significaria:

“Acreditar, não em um outro mundo, mas no liame entre o homem e o mundo, no amor ou na vida, acreditar nisso como no impossível, no impensável, que, no entanto, só pode ser pensado: “Um pouco de possível, senão sufoco (DELEUZE, 1985:221)”.

¹⁷⁵ Id. Ibidem: 229.

Esse Terceiro Robinson – impessoal – só existe a partir dos elementos que o constitui. Uma geografia ou um território nômade que possibilite o exercício da impessoalidade. Uma violência que dobra a força do pensamento sobre ele mesmo, até a sua mais alta potência. O terceiro Robinson, deleuzeano, é aquele que dança a vida na melodia dos conceitos e dos elementos consistentes de sua própria invenção. Se não haverá mais a esperança redentora (de uma teologia, da ciência ou de qualquer “estrutura outrem” de ordem transcendente), por fim, restará a liberdade absoluta da pura imanência que nos levará no dorso de *“cavalos alados, dragões de fogo ou na linha de fuga do vôo da bruxa”*. Não há mais reconhecimento, mas problematização. Se há uma lógica nessa anti-fenomenologia do terceiro Robinson, ela é traçada e desenhada num itinerário mirabolante e de ficção; no choque da experiência-limite entre a vida e a morte (a experiência da Ilha Deserta), distorcendo a filosofia e re-instalando a sua morada num solo movediço sem perder de vista o infinito do pensamento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não saberia precisar o que me levou a encontrar o pensamento de Gilles Deleuze. Perderam-se, no tempo, as datas e as circunstâncias. Sai apenas que caminhei, durante um tempo, solitariamente, no labirinto da sua obra. Sinto-me ainda um iniciante. Um curioso. Acredito ser esta a principal qualidade de um pesquisador. Numa mistura entre entendimentos e incompreensões, deparei-me com problemas que ligados diretamente à vida em seu estado mais puro, talvez breve e bruto. Conceitos relacionados a uma prática provocativa do pensamento e que invertiam questões apresentados pela tradição filosófica, “fazer filosofia como escovações a contrapelo”. O que tanto me incomodava, se transformava no germe que me “colocava sempre em marcha”: é possível criar uma nova imagem do pensamento? Meu espírito se inquietava. Haveria motivo maior para o início de uma aventura?

Fiz-me errante, sem jamais saber o que me esperava, quanto mais eu me esforçava para encontrar uma saída do labirinto deleuziano, mais mergulhava na sua indefinição e penumbra, às vezes ante a meu desconhecimento, às vezes face a meus dogmas e crenças. Encantava-me uma filosofia que, por mais rigorosa que fosse, não me afetava metódicamente, mas, me provocava sobressaltos que iam das viagens celestes ao chão batido e duro. Entre espasmos, contorções e o exercício do pensamento fui-me envolvendo, até ser devorado completamente por um estilo, por um movimento que vacilava entre a rapidez e a lentidão, mas que sempre me incitava a seguir adiante na História da Filosofia. Assim o fiz, procurando desvencilhar-me dos metadiscursos que, como pensava Deleuze, têm por objetivo formular ou explicitar critérios de legitimidade

ou de justificação, e reivindicar para a Filosofia, a produção do conhecimento ou, a criação de pensamento, como as outras formas de saber, sejam elas científicas ou não.

Toda pesquisa é antes de tudo, uma busca, como afirmou o Professor Bento Prado Júnior num curso do primeiro semestre de 2003: toda pesquisa é uma *Zeethésis*. Partindo deste princípio, inicio minha caminhada em direção à produção de uma Tese de Doutorado em Filosofia. Não se trata de um procedimento que me conduza a uma resposta, que esgote minhas questões ou o encontro de uma verdade por trás da escrita. Tinha como certo meu ponto de partida: o pensamento de Gilles Deleuze. Não sua totalidade num tipo de estudo sistemático de toda sua obra, mas alguns aspectos que considerava importante e que, de alguma forma, me incomodavam, ou seja, a crítica desenvolvida por este ao problema do sujeito, da constituição das noções de consciência ou do eu puro. Mas faltava-me algo. Um interlocutor direto com Deleuze, um intercessor e rival.

Aqui aconteceu a minha primeira encruzilhada, das várias que tive. Como toda encruzilhada mostra-nos uma variabilidade de direções/escolhas, cabia a fazer a escolha. E o mais inusitado aconteceu. Encontrei o que tanto buscava inicialmente: aquele que poderia proporcionar (acredito eu) uma discussão filosófica com Gilles Deleuze. Falo de Edmund Husserl, fenomenólogo¹⁷⁶. A cada iniciativa de produção desse diálogo exato, os pensamentos, longe de qualquer sentimento de segurança, teimavam em interromper o seu fluxo. No começo, a dificuldade de estabelecer o problema e uma coerência para tal. Sabia de meu fio

¹⁷⁶ Há um curioso comentário feito por Leclercq a respeito do interesse de Deleuze pela fenomenologia. Vejamos: “Deleuze respeita e admira seus heróis, ele denigre seus autênticos inimigos, **mas ele vê a fenomenologia com o olho de um jogador obsessivo.**” (LECLERCQ apud BEAULIEU 2005: p. 87).

condutor era Gilles Deleuze. Sentia-me em relação a Deleuze como Édipo diante da esfinge: “Decifra-me ou eu te devoro”. Confesso: fui devorado...

Inicialmente a pesquisa era mais modesta que esta, ou seja, queria simplesmente tratar da crítica deleuziana ao problema do sujeito. Estabelecer um combate tornou-se urgente, incitar um rival; um outro personagem na história. Dessa maneira, o desafio foi exposto decididamente: Edmund Husserl e sua crença no eu puro como fundamento absoluto do conhecimento, diretriz e referência. Expoente dos mais significantes na contemporaneidade de uma filosofia do sujeito ou da consciência. Aliás um dos últimos representantes. É nesse *cenário principal* que a pesquisa se desenvolve.

Povoar a consciência de objetos. Dar a ela um estatuto de legítima organizadora. Separá-la do mundo, humanizá-la, constituir uma estrutura, um campo dócil, um plano de organização. Eis as tarefas da teoria do conhecimento, da civilização. Ou como diria Deleuze: *“traçar um plano no caos”*. Problemas como esses perpassam este trabalho pelo viés da filosofia de Husserl e de Gilles Deleuze e diz respeito, na verdade, à História da Filosofia Moderna e também Contemporânea. Diz respeito a toda “filosofia da consciência” e suas heranças: Que significa pensar o mundo sem a idéia de sujeito?

Lendo a Introdução da obra O Vocabulário de Deleuze, escrito por Zourabichvilli, deparei-me diante das várias situações descritas por ele, quando comenta sobre os riscos de uma leitura a respeito do pensamento de Deleuze. Vi-me em todas as situações, menos por seu movimento lógico do que pelo “coração que dispara à leitura dos textos”. Entendi perfeitamente a atenção sugerida por Zourabichvilli ao dizer que “o coração” é apenas um passo na dura caminhada para se compreender o pensamento de Deleuze e suas danças. Mas faço aqui a

continuidade da confissão iniciada acima e assumida: esse primeiro aspecto de uma "quase-metodologia" foi que manteve-me "de pé" para seguir com pesquisa. De fato, a aridez da obra de Deleuze exigiu-me cuidado, mas esse cuidado muitas vezes foi insuficiente para evitar "equívocos", exageros e incompreensão. O rigor ao tratar dos conceitos deleuzianos limitados numa tese, me fez respectivamente entrar no mundo da História da Filosofia e entender acima de tudo que há uma "ação por contágio", isto é, que Deleuze escreve História da Filosofia pela via da "contaminação", quase uma epidemiologia filosófica. Neste trabalho, tentei cercar de alguma forma o movimento desse contágio: Husserl, Simondon e Tournier. Os dois últimos autores serão sempre encontrados - citados - por Deleuze em vários momentos no decorrer de seus trabalhos. O próprio Deleuze afirma sua dívida para com Simondon. Mas, como disse na Introdução do trabalho, há autores, mesmo não citados repetidamente por Deleuze, que perpassam seu trabalho de História da Filosofia "intempestivamente", como uma "sombra", é o caso de Husserl. Por mais contrasenso que possa parecer inicialmente, e concordo plenamente com isso, há sim, ressonâncias quase imperceptíveis entre esses dois autores. Se não há uma obra sistematizada sobre Husserl escrita por Deleuze, pouco importa. Isso não pode impedir-nos de visualizar nas constantes remissões e "ajustes de conta" de perguntar qual o papel do personagem conceitual *Husserl*, em *Lógica do Sentido*, por exemplo. Há, nessa obra a presença marcante da importância de Husserl para Deleuze, em especial, quando este trata da noção de acontecimento, de singularidade, de sentido. Seria uma cegueira da minha parte, negligenciar completamente as críticas dirigidas por Deleuze à fenomenologia: claro e notório à presença de um cogito, de um ego transcendental e de uma imanência reduzida à consciência - elementos

conceituais imprescindíveis para o desenrolar da problemática fenomenológica. Mas, utilizando de uma artimanha do próprio Deleuze, acredito ser possível um diálogo menos hostil com Husserl. Falo do Husserl que é caro a si mesmo. Aquele que se envereda pela "possibilidade dos horizontes abertos e indetermináveis". Pelos noemas como "expressão" do objeto, pela selvageria que envolve o "lebenswelt" e que foge a todo instante da pura apreensão de uma consciência significativa e unificada. É no pleno terreno histórico de uma batalha entre positivistas lógicos e metafísicos que Husserl propõe uma lógica como "ciência do rigor" (como início do problema) mas, que terá a sua "foz" no terreno de uma possível ontologia e/ou metafísica: o noema como a viva expressão do verdadeiro acontecimento que se efetua ou se atualiza em estado de coisa (mundo empírico), mas que, segundo Husserl, não nos diz muita coisa "nele mesmo", para não sermos radicais. Assim sendo, seria correto dizer que Husserl, em alguns momentos, trata de ciência de uma maneira "pouco científica"?

Mais que mostrar as contradições de um autor, a minha idéia nesse trabalho foi encontrar um pensador incomum nos escritos de Gilles Deleuze. Os ecos husserlianos são constantes e não poderá passar despercebido diante deles. Procurei mostrar onde estes dois pensadores, Husserl e Deleuze, se encontram e os caminhos diferentes que seguem. O debate entre Deleuze e a Fenomenologia é quase inexistente, exceto alguns textos. A tarefa de fazer com que um filósofo como Husserl, herdeiro e representante de uma filosofia da consciência possa ser "simpático" a Deleuze não foi fácil (nem sei se consegui), mas o próprio Deleuze nos permitiu isso, indicando diversas vezes, especialmente em *Lógica do Sentido*, a relevância dos escritos de Husserl. Torna-se óbvio também que não posso simplesmente, a partir de "pontos de convergência",

afirmar que Deleuze seja um fenomenólogo . Longe disso, a radicalidade crítica de Deleuze destrói por completo as pretensões de qualquer fenomenologia de caráter subjetivista. Como afirmei no Primeiro Capítulo do trabalho, o problema dos pressupostos, pilar de sustentação de toda filosofia da consciência, é um dos primeiros elementos a ser destituído por Deleuze no seu caminho de crítica à imagem do pensamento (como a elaboração dos oito postulados no *III Capítulo de Diferença e Repetição*). Para Deleuze, a idéia contida nas obras de Husserl de “voltar as coisas mesmas”, não passa de uma deformação da noção de transcendental, que ganha em Deleuze uma outra noção, dissociando-o das pretensões husserlianas de vinculá-lo a uma consciência ou síntese ativa, para, implicá-lo à idéia de paradoxo, disjunção e acontecimento. Se Husserl teve o mérito de descobrir a importância dos atributos noemáticos, e de afirmar que o sentido “da coisa” está em seu expresso noemático; em Deleuze, o conceito de noema passará a ser visto como um “fantasma” que, enquanto acontecimento, sobrevoa os estados de coisa, num tipo de dinamismo intermitente e independente, afirmando o paradoxo por entre as gêneses via disjunção.

É isso que veremos no texto de Gilbert Simondon e que será precioso para Deleuze, ou seja, pensar aquilo que antecede o indivíduo. Pensar suas configurações, a força diferenciante que, longe de ser caótica, institui na verdade um *caosmos*. Um dos problemas centrais que percorre a fenomenologia de Husserl é que ela tem na ciência sua única aliada para tratar o pensamento, fechando assim, qualquer condição de encontrar o impensado no pensamento ou o insensível no sensível. Para Husserl, deverá existir sempre uma ordem de razões determinadas por uma consciência fundante que, de alguma maneira, restitua o valor do espírito humano; racionalista e coerente com a imanência do

vivido, isto é, seus atos noéticos que direcionam a natureza reta do pensamento. Mas segundo Deleuze, isso é impossível. Fechar o mundo numa equação simplória: sujeito (manifestação) = objeto (coisa designada), é criar limites ao ilimitado. Ou seja, todo o trabalho nascerá sob o signo da ilusão e do equívoco. Por isso, o Romance de Tournier, como última etapa da pesquisa, é importante e de valor extremo. A trama engendrada por Tournier favorece-nos para pensarmos os dois autores com bastante clareza, tanto Husserl, quanto Deleuze. Tentei mostrar, além da radicalidade do pensamento de Deleuze com o Terceiro Robinson e sua ruptura com a fenomenologia, o desafio que ele propõe-nos através da questão dirigida a Robinson: em que ele (Robinson) se tornou ou fez de si mesmo? Se a série subjetiva de Robinson torna-se inseparável da série dos estados de coisa – a Ilha – o que acaba de se dissolver é a noção de transcendência. Não há mais uma vida que se viva em função da transcendência e nem um pensamento em função da representação. Em lugar de acomodação, falaríamos de desvio. É Deleuze quem diz: *a reflexão filosófica pode recolher o que o romance mostra com tanta força e vida.* (DELEUZE, 2000: 314). No segundo Robinson, tínhamos um mundo da representação, da semelhança. Um mundo em que a condição da existência estava submetida à edificação de “estruturas outrem”, enquanto campo perceptivo, porque o “outrem” povoa o *mundo de um rumor benevolente* (Id. Ibidem: 2000: 315), como se o possível me fosse dado por essas estruturas. Mas, no Terceiro Robinson teremos a verdadeira aventura. É nessa metamorfose (final) que se instaura o convite deleuzeano:

O verdadeiro dualismo aparece então com a ausência de outrem: o que ocorre, neste caso, para o campo perceptivo? Sera que é estruturado segundo outras categorias? Ou, ao contrário, abre-se sobre uma matéria muito especial, fazendo-

nos penetrar em um informal particular? (DELEUZE, 2000:318).

Se podíamos falar de uma ontologia (nesse processo de metamorfose), por que não podíamos falar também de uma ética? Afinal, quando Deleuze, nesse terceiro Robinson, se distancia de uma fenomenologia que busca num princípio ou fundamento as condições para a filosofia (seja ela uma teoria do conhecimento ou uma metafísica), ele abre as possibilidades para “um novo modo de vida”, enquanto exigência para uma “revanche” à toda metafísica do sujeito. Dessa forma, quando falamos ou insinuamos uma ética em Deleuze, falamos na verdade de hecceidades, ou o mesmo de um “si-mesmo” não como essência, mas como efeito ou resultado de encontros. Uma espécie de desinvenção (de tudo aquilo que me dá um tipo de fundamento de ordem a priori) em direção à criação de uma impessoalidade, que não tem nenhuma relação com a idéia de indiferença. Se falamos em impessoal, falamos que somos o resultado de um conjunto de elementos que constitui as nossas séries, os nossos devires, a nossa vida. Nessa perspectiva, torna-se impossível, quando quebramos as regras identificatórias de um EU (todas as estruturas que me qualificam enquanto pessoa socialmente normatizada), de atribuímos juízos de valor, julgarmos via uma moral (seja ela do Estado ou da Religião), pois a única referência que teremos será sempre a vida e seus modos (suas afecções e afetos). Basta atentarmos ao texto *Imanência: uma vida*, de Deleuze¹⁷⁷. Nesse texto, ele trata, de maneira mais clara possível, utilizando a literatura de Dickens, para dizer que devemos ter unicamente a vida, nela mesma, imanente, como referência. Uma vida sem transcendência, seja

¹⁷⁷ Texto publicado por Deleuze na revista PHILOSOPHIE, número 47, pelas Éditions de Minit, pág. 03-07.

esta, dada pelas leis de um Estado ou de uma Religião, pois as mesmas marcam a sua ética pelos ideais da transcendência, negando completamente a imanência em si mesma¹⁷⁸. Pura. Se Deleuze nega o modelo representacional, em especial, todo o processo da maquinaria husserliana em instituir uma *ciência real* ou *urdoxa* (e do Segundo Robinson, conforme o que pretende em meu trabalho), ele, nem por isso, deixa de expôr a importância que teve Husserl em seus escritos, levando-se em consideração a maneira particular pela qual Deleuze faz História da Filosofia, numa relação de amor e ódio aos inimigos amados. Uma certa audácia de Husserl em pensar o irreal enquanto campo problemático de sua filosofia, faz Deleuze pensar “com ele” e não contra ele. Esse fantasma que percorre de forma absoluta os objetos, o mundo, e que, mesmo se misturando a ele, possui uma natureza particular, levando Deleuze a implicar esse fantasma/noema husserliano à teoria dos incorporais dos estóicos, chegando a afirmar uma “impassibilidade do sentido”, mesmo sabendo que essa aproximação é bastante limitada, pois Husserl sempre “correrá atrás” de uma origem que unifique esse sentido. Mesmo assim, a admissão de uma síntese passiva e a possibilidade de um empirismo transcendental são fortes fatores que, desde já, merecem por parte de Deleuze uma sensibilidade em relação aos textos de Husserl.

Enfim, Deleuze sempre nos surpreenderá . Como ele mesmo disse: pensar a Filosofia é como uma pintura... Eu acrescentaria que: nessa arte de criar conceitos por essa “pintura do pensamento”, é que Deleuze vive no limite da própria deformação do pensar e no seu conseqüente regozijo e inventividade, sem fugir do rigor que a Filosofia exige e que ele defendia como ninguém.

¹⁷⁸ Como ele observa em sua obra *O que é a Filosofia?* ao afirmar “uma infiltração insidiosa do transcendente da imanência”.

Se acreditarmos numa vida filosófica, e que Deleuze constituiu os instrumentos para o exercício prático dessa vida, jamais poderíamos nos furtar a idéia de que esse exercício era feito sob a forma de um Agôn. Não faltaram aliados e rivais, elementos necessários para uma boa disputa filosófica. Husserl foi um desses rivais. A sua fenomenologia, que tanto encantou os pensadores franceses e inspirou outros tantos alemães, encontrou em Deleuze admiração e ressonância. Não há como evitar as passagens de Deleuze pelas obras de Husserl, sem que, para isso, seja necessário torná-lo fenomenólogo. O conceito de Mundo da Vida (*lebenswelt*) e de Noema (dimensão transcendental e pura do objeto) surpreendeu Deleuze pelo fato de que Husserl seja herdeiro direto de uma filosofia da consciência, ou seja, há sensação, por parte de Deleuze, de um contra-senso interno na obra do pensador alemão. Inicialmente, nada mais estranho. Mas buscar incoerências e contradições na obra de um filósofo nunca foi predileção de Deleuze. Por fim, Husserl sucumbiu à violência do *acontecimento*¹⁷⁹, como afirma Deleuze, num ímpeto “de determinar o nascimento do fantasma¹⁸⁰”, tal fato não tira o mérito que ele teve em avançar alguns problemas que o pensamento moderno apresentou. Se Husserl, diante do “*infinitivo do verbo*”, preferiu a unidade do ego foi porque a radicalidade que é

¹⁷⁹ É impossível tratar do *acontecimento* sem indicarmos esse problema ou questão que são obviamente, tão difíceis ao edifício teórico husserliano, pois para Deleuze, “(...) Em todo acontecimento existe realmente o momento presente da efetuação, aquele em que o acontecimento se encarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa, aquele que designamos dizendo: eis aí, o momento chegou, e o futuro e o passado do acontecimento não se julgam senão em função deste presente definitivo, do ponto de vista daquele que o encarna. Mas há, de outro lado, o futuro e o passado do acontecimento tomado em si mesmo, que esquiva todo presente, porque ele é livre das limitações de um estado de coisas, sendo impessoal e pré-individual, neutro, nem geral, nem particular, *eventum tantum*....(...) DELEUZE, 2000, 154” . Indicamos também um texto excelente que trata do assunto escrito por DIAS, Sousa, *Lógica do Acontecimento. Deleuze e a Filosofia*. Porto: Edições Afrontamento, 2000, 159 p.

¹⁸⁰ Para Deleuze, “o fantasma-acontecimento se distingue do estado de coisas correspondente, real ou possível; o fantasma representa o acontecimento segundo sua essência, isto é, como um atributo noemático distinto das ações, paixões e qualidade do estado de coisas. (DELEUZE, G. 2000, p.222)”.

experimentar o engendramento de disjunções o afastaria completamente do seu projeto original, isto é, a busca pelas evidências apodíticas via depuração das exigências filosóficas para fundar num processo de evolução conceitual: sua fenomenologia. Esse percurso é apresentado em praticamente toda sua obra, mesmo em seus primeiros trabalhos de 1891 – *Filosofia da Aritmética* – passando pelo idealismo transcendental de *A Idéia de Fenomenologia* (1907), e *Idéias Diretrizes* (1913) até seus últimos escritos, onde sua preocupação, esboçada no final das *Meditações Cartesianas* (1931), era com o problema da intersubjetividade transcendental e o papel da fenomenologia enquanto ciência na Europa: *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental*, de 1936, versão completa em 1954.

Seria um equívoco, talvez provocado por um profundo desconhecimento do autor, afirmar que Deleuze, ao fugir de uma História da Filosofia, tal como a tradição a escreveu, desconsiderou os grandes sistemas de pensamento na sua “pureza”. O que ocorre é que Deleuze simplesmente não reconhece os conceitos filosóficos, mas os embaralha de tal forma que se nos confunde por um momento, é apenas uma estratégia para encontrarmos por essa violência que é a sua filosofia, o que chamarei de perversão filosófica.

Os contornos e sobressaltos do pensamento de Deleuze, indicam o que verdadeiramente significa pensar. Como ele afirma numa de suas entrevistas, “o problema não está no sistema, mas no conceito de sistema”; logo, não hesitarei jamais em afirmar que o pensamento de Deleuze é possuidor de incrível rigor. A inventividade e criação não o ausentam dessa característica necessária para o exercício da filosofia. A diferença é que Deleuze faz de seu sistema de pensamento, uma filosofia aberta, por isso sua afirmação da Filosofia enquanto

construtivismo. Daí ser possível implicar constantemente a Filosofia em outros domínios como a arte e a ciência, fazendo desses dois, elementos constitutivos de uma conversação filosófica. Enfim, ele pensa o sistema por disjunção e não por analogia ou regras de semelhança. Lembrando das palavras de SOUSA DIAS: “Criar é trair, toda a criação é um ato de traição, de descomunicação (...) revitalização trans-histórica de qualquer tradição” (pag. 156). É nesse sentido que a Filosofia de Deleuze ganha corpo, status de clássico, acontecimento¹⁸¹.

Na verdade, encontramos-nos diante de um pensamento da má-vontade. Se toda filosofia do sujeito foi instituída sob a égide de uma gênese originária que tornasse o pensamento algo tão natural e universal e por que não dizer, espontâneo, Deleuze encarrega-se da tarefa de levar adiante a radicalidade de um pensamento que teve várias fontes de inspiração e na tessitura com esses “outros” autores, problematiza o próprio pensar como um percurso tortuoso. E sempre, como num jogo de esgrimas, ou seja, um exercício em que o aproximar-se e o afastar-se tinha de ser constante, como um elemento constitutivo interno de sua obra. Particularmente em meu caso, os diálogos foram entre Husserl, Simondon e Tournier... Mas poderiam ser tantos outros! Tal teatro dramático, por vezes cômico, é o que mais me seduz nesse autor. Se Zourabichvili fala dos riscos dessa paixão nos cegar, contudo, sem ela não poderia prosseguir. Acredito que nem mesmo Deleuze iria tão longe, apesar do seu combate contra as ilusões promovidas pelas paixões. Quando Husserl o incomoda em *Lógica do Sentido*, é porque há qualquer coisa de provocador no alemão. Existe uma dignidade nos

¹⁸¹ Ressaltamos a afirmação de Foucault em seu texto *Theatrum Philosophicum*: “é preciso que fale de dois livros que considero grandes entre os maiores: *Diferença e Repetição*” e *Lógica do Sentido*. Tão grandes que sem dúvida é difícil falar deles e muito poucos o fizeram (...) (...) No entanto, *Lógica do Sentido* deve ser lido especialmente como o mais audaz, o mais insolente dos tratados de metafísica. (FOUCAULT, 1997, p. 45 e 51)”

conceitos husserlianos que leva Deleuze a operar outra subversão, fazendo-o abraçar carinhosamente o pensamento de Husserl, seus deslizos e sua maneira de pensar. E aqui cabe muito bem a afirmação de José Gil na Introdução da tradução portuguesa de *Diferença e Repetição*: “Problematizar uma idéia, significa estabelecer as condições da sua pensabilidade enquanto problema. (GIL, 2000, p. 15-16)”.

Por fim, torna-se importante ressaltar que, com este trabalho, as possibilidades se estendem para uma continuidade dos estudos acerca de Deleuze. Não se pode negar a escolha da fenomenologia como um campo de batalha ou interesse teórico deleuziano. O fim dessa pesquisa na verdade nos indica uma seta, direcionando-nos a um longo caminho: árido, difícil, rigoroso e desafiador. Não se trata de eleger Deleuze o maior dos filósofos, mas, com certeza, de colocá-lo como aquele que faz História da Filosofia à sua maneira, sem jamais perder de vista tudo que a acompanha: Metafísica, Ciência, Arte. A sua singularidade foi em “ver” no interior da Filosofia, uma história do pensamento, por mais difícil que seja fazer essa separação. Mas talvez o elemento diferenciador disso esteja no fato de que Deleuze constrói sua filosofia mais por afetos, rizomas e elementos (conceitos) que se contagiam reciprocamente, independentes do visar meramente cronológico e espacial. Por isso, essa pesquisa foi possível (mesmo correndo todos os riscos do fracasso). Tal abertura privilegiada por Deleuze: a fenomenologia (Husserl), a filosofia de Simondon e a literatura de Tournier (nossos personagens conceituais) constituíram esse texto, algo como um ponto mínimo, finito, dentro da infinitude de seu plano como sistema aberto. Prado Júnior diz que: “(...) Todos esses traços do plano de imanência, somados, parecem fazer da filosofia de Deleuze uma

“filosofia de campo” (...), (...) mas um campo infinito (um horizonte infinito e virtual)” (PRADO JUNIOR, 2004, p.142). Apesar dos movimentos infinitos do pensamento, constantes no solo do plano de imanência, preciso nas considerações finais fixar uma coordenada que dê a esse movimento uma momentânea finitude. Refiro-me a uma exigência acadêmica e formal, nada mais.

Quando Prado Júnior diz que “pensar não é designar objetos”, deparamo-nos com uma anti-fenomenologia. Uma perversão filosófica. Tal como a praticada por Deleuze. Falamos da impossibilidade de constituir mundos à imagem de um “eu” ou “ego”. Essa perversão coloca sob suspeita toda a tradição filosófica na crença de uma filosofia da consciência. Em lugar de recongnição, pensaríamos por “quiasmas”. Esse seria na verdade, o corte libertino de uma perversão filosófica. Deleuze (em suas obras) e Tournier (no romance) apresentam-nos uma filosofia e uma literatura do non-sense. Mas isso não nos tornaria em “pobres diabos”, marginais da própria cultura da razão? Por enquanto só posso afirmar que nessas novas dramatizações do teatro do eu, não haverá mais o personagem principal como gênese de todo enredo. A fala permanecerá , mas sem “aquele que fala”. Teríamos, assim, o teatro de modos versus teatro do ego. Uma subversão/dispersão rumo ao que ficou conhecido em Deleuze como: novos modos de vida. Um desafio estabelecido previamente por uma prática filosófica: a conquista de uma nova imagem do pensamento como elemento constitutivo da possibilidade de uma vida filosófica.

BIBLIOGRAFIA PESQUISADA

ALMEIDA, Júlia. Linguagem e Literatura: o impessoal. In. *Estudos Deleuzeanos da linguagem*. Campinas: Ed. Unicamp, 2003, p. 115-128.

AGAMBEN, Giorgio. A imanência absoluta. In. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*.

Eric Alliez (org). Trad. Cláudio William Veloso. São Paulo:34, 2000, p.169-192.

ANTONIOLI, Manola. De la philosophie comme science-fiction, In. *Deleuze et l'histoire de la philosophie*. Paris: Kimé, 1999, p.13-27.

BADIOU, Alain. *Deleuze, o clamor do Ser*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, 154 p.

BARBARAS, Renaud. *Le désir et la distance. Introduction à une phenomenologie de la perception*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999, 175 p.

BARBARAS, Renaud. *Introduction à la philosophie de Husserl*. Chatou : Les éditions de la transparence, 2004, 189.

BEAULIEU, Alain. *Gilles Deleuze et la phenomenologie*. Paris: J. Vrin, 2004, 282 p.

BERGER, Gaston. *Recherches sur les conditions de la connaissance. Essai d'une théorétique pure*. Paris: Presses Universitaires de Francês, 1941, 194 p.

BERGER, Gaston. *Le cogito dans la philosophie de Husserl*. Paris: AUBIER, Ed. Montaigne, 1941, 159 p.

BOUNDAS, Constantin. Les strategies différentielles dans la pensée deleuzienne. In. *Gilles Deleuze, heritage philosophique*. BEAULIEU, Alain. (org). Paris: 2005, p.15-43.

- BRENGUES-Épinette, Fabienne. *Étude sur Michel Tournier. Vendredi ou les limbes du Pacifique*. Paris: Ellipses, 1998, 96
- BUYDENS, Mireille. Statut théorique et pratique du concept de forme. In. *Sahara, l'esthétique de Gilles Deleuze*. Paris: J. Vrin, 2005, p.15-69.
- CAPALBO, Creusa. *Fenomenologia e Ciências Humanas*. Rio de Janeiro: Âmbito Cultural Edições, 1987, 156 p.
- CHABOT, Pascal. (org). *Simondon*. Paris: J. Vrin, 2002, 199 p.
- CHEDIAK, Karla de Almeida. *Introdução à Filosofia de Deleuze. Um estudo crítico sobre o conceito de diferença na filosofia da representação finita e infinita*. Londrina: UEL, 1999, 134 p.
- CRAIA, Eladio C. P. A problemática ontológica em Gilles Deleuze. Cascavel: EDUNIOESTE, 2002, 179 p.
- DELEUZE, Gilles. A imanência: uma vida... Trad. Jorge Vasconcellos, Hércules Quintanilha e André Martins. In. *Gilles Deleuze, imagens de um filósofo da imanência*. Londrina: UEL, 1997, p. 15-20.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Volumes 1, 2, 3, 4, 5*. Coordenação de Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: 34, 1995, 1996, 1997.
- DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998, 180 p.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988, 499 p.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2000, 342 p.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* Trad. Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: 34, 1992, 279 p.

DERRIDA, Jacques. A voz e o fenômeno. *Introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994, p. 117.

DERRIDA, Jacques. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: Puf, 1990, 292 p.

DIAS, Sousa. *Lógica do acontecimento. Deleuze e a Filosofia*. Porto: Ed. Afrontamento, 1995, 159 p.

ESTRAGUÉS, J. M. Problemas deleuzianos de la subjetividad. In. *Gilles Deleuze um pensamento nômade*. Juan Manuel Aragüés Estragues (org). Zaragoza: Mira editores, 1997, p. 9-22.

ENGLISH, Jacques. *Le vocabulaire de Husserl*. Paris: Elipses, 2002, 144 p.

FAYE, Jean-Pierre. Gênese ontológica deleuziana. In. *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura. Gilles Deleuze: pensar, crear, resisitir*, nº 17, Barcelona: Alianza Editorial, 1994, p.39-41

FRANCK, Didier. *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Paris: Minuit, 1981, 195 p.

GUALANDI, Alberto. *Deleuze*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003, p. 142.

GARELLI, Jacques. Transduction et information. In. LÉVINAS, Emmanuel. A obra de Edmund Husserl. In. *Descobrimo a existência em Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, s/d, p.11-67.1994, p. 55-68.

Gil, José. Prefácio. Trad. Margarida Vale de Gato. In. *Diferença e Repetição*. DELEUZE, Gilles. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Lisboa: Relógio d'Água, 2000, 493 p.

HOUSSET, Emmanuel. *Husserl et l'énigme du monde*. Paris: Seuil, 2000, 270 p.

HUSSERL, Edmund. *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique*. Trad. de Suzanne Bachelard. Paris: Presses Universitaires de France, 1957, 447, p.

HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas. Introdução à Fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001, 173 p.

HUSSERL, E. *A idéia de Fenomenologia*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, s/d.

HUSSERL, E. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Trad. Gerard Granel. Paris: Gallimard, 1976, 589 p.

HUSSERL, E. *A Filosofia como ciência do rigor*. Trad. Albin Beau. Coimbra: Atlântida, s/d, 74 p.

HUSSERL, E. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Trad. De l'allemand par Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1950, 567 p.

HUSSERL, E. *Ideas relativas a une fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. Jose Gaos. México: Fondo de cultura econômica, 1986, 529 p.

HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Marcio Suzuki. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006, 383 p.

HUSSERL, E. *Investigações Lógicas: sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. Trad. Zeljko Loparic et al. São Paulo: Abril Cultural, 2. ed., 1985, 189 p. (Col. Os Pensadores).

HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, 205 p.

HUSSERL, Edmund. *Expérience et jugement*. Paris: Puf, 1^a Ed. 1970, 497 p.

JÚNIOR, Bento Prado. Sobre Deleuze: uma entrevista. In. *Erro, ilusão e loucura. Ensaios*. São Paulo: 34, 2004, p. 245-256.

JÚNIOR, Bento Prado. Plano de imanência e vida. In. *Erro, ilusão e loucura. Ensaios*. São Paulo: 34, 2004, 139-170.

KELKEL, Arion L. e SCHÉRER, René. *HUSSERL*. Trad. Joaquim João Coelho Rosa. Lisboa: Edições 70, s/d, 119 p.

KOSTER, Serge. *Michel Tournier, ou le choix du roman*. Paris: Zulma, 2005, 255 p.

LAUER, Quentin. *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la gènesse de l'intentionnalité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955, 444 p.

LECLERCQ, Stéfan. *Gilles Deleuze, immanence, univocité et transcendantal*. Col. De nouvelles possibilités d'existence. Belgique: Les Éditions Sils Maria, 2003, 215 p.

LÉVINAS, Emmanuel. A obra de Edmund Husserl. In. *Descobrimos a existência em Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, s/d, p.11-67.

LYOTARD, J.F. *Fenomenologia*. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Difusão européia do livro, 1967, 130 p.

MAGAZINE LITTÉRAIRE, *La Phénoménologie, uma philosophie pour notre monde*. N.º. 403, Novembro, 2001, p. 19-65

MARQUET, Jean-François. Gilbert Simondon et la pensée de l'individuation. In. *Gilbert Simondon – une pensée de l'individuation et de la technique*. Paris: Albin Michel, 1994, 91-99.

MARTIN, Jean-Clet. L'emprisme transcendantal. In. *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Payot & Rivages, 1993, p. 29-50.

MARTINEZ, Francisco José. Échos husserliens dans l'oeuvre de G. Deleuze. In. *Gilles Deleuze*. VERSTRAETEN, P. e STENGERS, I. (orgs). Paris: J. Vrin, 1998, p.105-117.

MONTAVONT, Anne. *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF, 1999, 294 p.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella : USP, 1989, 260 p.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Husserl nos limites da fenomenologia; Husserl: significação e existência; A invenção da crise; cartesianismo e

fenomenologia: exame de paternidade. In. *Racionalidade e Crise. Estudos de História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, p. 133-236, 2001.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Sensibilidade e entendimento na fenomenologia. In. *Manuscrito. Revista Internacional de Filosofia*. Jairo José da Silva e Michael B. Wrigley (org). Vol. XXIII – Nº 2 – Centro de Lógica, epistemologia e História da Ciência, Unicamp, p.207-250, 2000.

MOUTINHO, Luiz Damon S. *Sartre. Psicologia e Fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995, 1995, 176 p.

MURALT, André de. As duas dimensões da intencionalidade husserliana; a elaboração husserliana da noção de intencionalidade. Trad. Paula Martins. In. *A Metafísica do Fenômeno. As origens medievais e a elaboração do pensamento fenomenológico*. São Paulo: 34, p. 13-84, 1998 (Col. Trans).

PATOCKA, Jan. *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Grenoble: Jérôme Millon, 2002, 285 p.

PELBART, Peter Pál. Parte I. O tempo do virtual (imagens, diferenciação e disjunção). In. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 01-58.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. A subjetividade e a intersubjetividade no registro transcendental da fenomenologia de Husserl. In. *O Eu e a diferença. Husserl e Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 20-96, 2002.

RAJCHMAN, John. *As ligações de Deleuze*. Trad. Jorge Pires. Lisboa: Temas e debates, 2002, 150 p.

RICOEUR, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: J.Vrin, 2004, 383 p.

SALANSKIS, Jean-Michel. *Husserl*. Trad. Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Estação Liberdade, 2006, 125 p.

SARTRE, J.P. *A transcendência do ego*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994, 131 p.

SCHERER, René. Husserl, a fenomenologia e seus desenvolvimentos. In. *História da Filosofia, idéias e doutrinas. A filosofia do mundo científico e industrial*. Direção: François Châtelet. Trad. Guido de Almeida, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983, p. 235-261;

SCHÉRER, René. *Regards sur Deleuze*. Paris: Kimé, 1998, 128 p.

SCHÉRER, René. L'impersonnel. In. *Rue Descartes (Collège International de Philosophie)*. Gilles Deleuze, *Immanence et vie*. Paris: Puf, 1998, p. 69-76.

SCHERER, René. Homo Tantum. O impessoal: uma política. In. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Eric Alliez (org). Trad. Paulo Nunes. São Paulo: 34, 2000. p. 21-38.

SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto – São Paulo: Edusp, 2004, 222 p.

SIMONDON, Gilbert. *L'individu et sa gênese physico-biologique. L'individuation   la lumi re des notions de forme e d'information*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964, 304 p.

STEGM LLER, Wolfgang. Fenomenologia Metódica: Edmund Husserl. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. In. *A Filosofia Contemporânea Vol. I*. São Paulo: EPU LTDA, 1977, p.58-91

STEIN, Ernildo. A intui o categorial em Husserl: o segredo da fenomenologia; O conceito de mundo vivido como fundamento em Husserl. In. *A caminho de uma*

fundamentação pós-metafísica. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1987, p. 91-100; 111-131.

TOURNIER, Michel. *Sexta-feira ou os limbos do Pacífico*. Trad. Fernanda Botelho. São Paulo: DIFEL, 1985, 249 p.

TOURNIER, Michel. *Vendredi ou les limbes du Pacifique. Vendredi ou un autre jour*. Paris: Gallimard, 1972, 283 p.

TORUNIER, Michel. *Sexta-feira ou a vida selvagem*. Trad. Flávia Nascimento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, 144 p.

VILLANI, Arnaud. Deleuze et le problème de la métaphysique. In. *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*. Paris: Belin, 1999, p.35-51.

VILLANI, Arnaud. Deleuze e a anomalia metafísica. In. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Eric Alliez (org). Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: 34, 2000 p. 39-48.