

Crise do existencialismo francês enquanto crise da filosofia burguesa: sua incompatibilidade com o marxismo

Marcos Sávio Santos Aguiar⁷⁰

Resumo: A obra de Georg Lukács, intitulada *Existencialismo ou Marxismo?*, coloca, no âmbito da filosofia, o grande combate que se desenrola entre, de um lado, o chamado “terceiro caminho” representado pelo existencialismo e, do outro lado, o materialismo dialético, deixando evidente o choque de duas orientações do pensamento, isto é, o pensamento de esquerda (a dialética materialista) e o pensamento da direita, o existencialismo. Mas Sartre, na obra *Questão de Método*, mostra-se contrário à Lukács, ao considerar não apenas que o marxismo é a insuperável filosofia do nosso tempo, como também julga a ideologia existencialista como um terreno encravado no próprio marxismo, ao oferecer ao marxismo uma abordagem da realidade irreduzível ao saber (o acontecimento), que o marxismo não poderia fazê-lo por este estar ocupado em interpretar a história. Deleuze, por sua vez, questiona o existencialismo sartreano, se este teria mesmo condições de abordar o acontecimento, já que sua herança fenomenológica o colocaria como filosofia da profundidade, e como tal não poderia fazer valer as emissões de superfície que evocam o acontecimento.

Palavras-chave: Marxismo, Existencialismo, História, Acontecimento, Superfície.

Abstract: The work of Georg Lukács, entitled *Existentialism or Marxism ?*, places, within the scope of philosophy, the great struggle that unfolds between, on the one hand, the so-called “third way” represented by existentialism and, on the other hand, dialectical materialism, making evident the clash of two orientations of thought, that is, the thought of the left (materialistic dialectic) and the thought of the right, existentialism. But Sartre, in the work *Question of Method*, is opposed to Lukács, in considering not only that Marxism is the unsurpassed philosophy of our time, but he also judges the existentialist ideology as a terrain embedded in Marxism itself, in offering Marxism an approach of reality, irreducible to knowledge (the event), that Marxism could not do it because it was busy interpreting history.

⁷⁰Possui graduação (2014) e mestrado em filosofia (2019) pela Universidade Federal de Sergipe. Atualmente é doutorando em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. E-mail: marcossavio.se@gmail.com.

Deleuze, in turn, questions Sartrean existentialism, whether it would really be able to approach the event, since its phenomenological heritage would place it as a philosophy of depth, and as such it could not enforce the surface emissions that evoke the event.

Keywords: Philosophy; Concept; Definition; Involvement; Relationship; Metaphor.

A obra de Georg Lukács, intitulada *Existencialismo ou Marxismo?*, coloca, no âmbito da filosofia, o grande combate que se desenrola entre, de um lado, o chamado “terceiro caminho” representado pelo existencialismo e, do outro lado, o materialismo dialético. Trata-se, portanto, do choque de duas orientações do pensamento, isto é, o pensamento de esquerda (a dialética materialista) e o pensamento da direita, o existencialismo (LUKACS,1979, p.15-17).

Durante a guerra, o existencialismo invadiu o ocidente. Segundo Lukács, a obra fundamental do existencialismo ocidental, *O Ser e o Nada*, apareceu em 1943, e desde essa data, assistimos à marcha triunfal e irresistível do existencialismo, nas discussões filosóficas, nas revistas especializadas, assim como nos romances e peças de teatro. Lukács nos fala do existencialismo como pensamento da direita, e que tornar-se-á a corrente espiritual dominante dos intelectuais burgueses (LUKACS,1979, p.65-66).

Mas, o que está em jogo na obra de Lukacs, *Existencialismo ou Marxismo??* O que está em jogo é a disputa entre essas duas ideologias. É a capacidade de aportar a melhor resposta para três grupos de problemas que surgiram na situação histórica da guerra: o primeiro problema concerne a teoria do conhecimento, pois o que deve dominar é a pesquisa da objetividade. No plano moral, tenta-se salvar a liberdade e a personalidade. E do ponto de vista da filosofia da história, deve-se abrir novas perspectivas para combater o niilismo (LUKACS,1979, p.17).

Nessa realidade em mudança, intensificada pela guerra, ambas as ideologias em disputa não poderão mais de passar de uma base comum sobre a qual devem repousar esses três grupos de problemas, que é: o caráter transitório da realidade social e histórica. As duas guerras abriram uma contradição entre a situação histórica real e o pensamento filosófico. As ideologias devem, portanto, resolver as antinomias internas entre, de um lado, o seu dogmatismo e, de outro lado,

a realidade social e histórica em plena mudança. Portanto, está em jogo, para as duas ideologias, saber dar a melhor resposta aos problemas do seu tempo. (LUKACS,1979, p.17).

Só fazendo uma retrospectiva; Kant, por exemplo, apresentava uma antinomia entre o dogmatismo (a objetividade injustificada) e o ceticismo (relativismo). Mas Kant não era consciente da base real do problema, que é o de instalar a filosofia na realidade social em mudança e na história. Somente mais tarde, com Hegel, é que o problema dialético da relação entre o relativo (a mudança) e o absoluto (o dogma) pôde ser colocado corretamente, e resolvido, dentro da filosofia, que acontece quando a consciência passa a realizar o caráter histórico do conjunto da realidade, assim como também, o caráter transitório do capitalismo (LUKACS,1979, p.17-18).

Portanto, é Hegel que traz para dentro da filosofia, a concepção de que relativo e absoluto são inseparáveis, isto é, a realidade social em mudança interpenetra-se com o dogma. Somente assim, pode-se trazer a solução para os três grupos de problemas de que falamos acima (LUKACS,1979, p.18).

Refletindo um pouco sobre o primeiro grupo de problemas. Como resolver o problema da objetividade do conhecimento? Pelo ponto de vista da teoria dialética de Hegel, tem-se o embate entre, de um lado, a consciência humana que reflete o mundo, e de outro lado, o mundo exterior independente do sujeito. Essa teoria ressalta o papel ativo do sujeito, construindo a unidade entre teoria e prática, isto é, é o sujeito (a subjetividade) construindo a evolução histórica desse conhecimento ao longo da humanidade. Esse papel da subjetividade na história coloca o problema da personalidade como um elemento da sociologia histórica (na teoria dialética de Hegel, é o meio social que faz o homem. O homem passa a ser compreendido através da sociologia histórica). Quanto a esse ponto, Lukács ressalta o papel de Karl Marx, ao ter colocado a teoria de Hegel sobre fundamentos justos, isto é, ao alertar sobre os riscos e a ameaça de aniquilamento da personalidade humana, pela ideologia capitalista. O capitalismo sufoca e mutila a personalidade ao colocar nas consciências o particularismo individualista em contradição com a vida pública(LUKACS,1979, p.18).

Essa questão da personalidade, aparece então como o segundo problema colocado acima, que é o problema de ordem moral, isto é, no plano moral, tenta-se salvar a liberdade e a personalidade, contra ideologias que as sufocam ou as mutilam. Mas como salvar a liberdade humana? Segundo a teoria dialética, a liberdade humana aparece em união dialética com a

necessidade. Liberdade não é mais como o anti-polo (ou o antípoda) abstrato de uma necessidade inumana. Trata-se agora da determinação da evolução histórica concreta da sociedade, pelas ações concretas dos indivíduos que compõem o conjunto social. Essa tomada de posição do problema, a partir do conteúdo concreto, é a tomada de posição do materialismo-dialético, que tem significação concreta na perspectiva do socialismo (o pensamento de esquerda) (LUKACS,1979, p.18-19).

Mas, mudando agora de perspectiva, passaremos ao existencialismo. A pergunta que se coloca é: como essa nova ideologia apreende esses três grupos de problemas com as quais a humanidade se debate no seu tempo? Tomando aqui a esfera moral.

Como o existencialismo tenta salvar a liberdade e da personalidade humana? Para responder essa pergunta, será preciso examinar o método existencialista, enquanto comportamento humano (LUKACS,1979, p.66).

Vejamos a originalidade do método existencialista. Sabemos que método fenomenológico influenciou profundamente o existencialismo (LUKACS,1979, p.66-67). A fenomenologia propõe ultrapassar tanto o idealismo como o materialismo, que fazem o espírito das grandes filosofias do passado. Ao ultrapassar um e outro, a fenomenologia busca engajar-se num “terceiro caminho” do pensamento. Como? Fazendo da intuição a fonte de todo conhecimento verdadeiro (LUKACS,1979, p.67-68). Em outras palavras, a fenomenologia acreditou descobrir na intuição um instrumento de conhecimento capaz de apreender a essência da realidade objetiva, sem, no entanto, ultrapassar a consciência humana (sem sair da subjetividade, sem realizar essa abertura ao mundo). O existencialismo, influenciado pela fenomenologia, também faz da intuição fonte de todo conhecimento. (LUKACS,1979, p.70).

Mas qual a natureza da intuição? A intuição é um ato abstrato ou um ato concreto? Segundo Lukács, a intuição é um ato abstrato, pois é apenas a reflexão que põe seu objeto (é como se a consciência não realizasse a abertura para o mundo).

Lukács ressalta um problema do método intuitivo. É que cada método intuitivo coloca a sua realidade, como bem entende, isto é, as “realidades” descobertas pelos representantes do método intuitivo são muito diferentes umas das outras. A intuição de Bergson, por exemplo, diz que a realidade é a própria continuidade (a realidade é idêntica à duração, que dissolve as formas rígidas da vida cotidiana). Já a intuição de Husserl consagra-se em questões da lógica

pura (que justapõe as categorias lógicas do existente). Enfim, cada escola coloca o seu método intuitivo para dizer, ao seu modo, sobre a natureza da realidade.

Um outro problema é que o método intuitivo toma por ponto de partida os dados imediatos da experiência vivida, negligenciando assim, as condições sociais nas quais a experiência está submersa. Em suma, o método intuitivo coloca um mundo cuja estrutura e essência são determinadas apenas pela consciência individual (LUKACS,1979, p.72). Em outras palavras, o método intuitivo coloca em jogo apenas a oposição entre, de um lado, a consciência do indivíduo isolado, e do outro lado, o pretenso caos das coisas e dos homens, fazendo abstração de todo elemento social. Portanto, somente o sujeito pensante é susceptível de criar uma ordem objetiva nesse caos (LUKACS,1979, p.74).

Mas, como a ideologia existencialista (com seu método intuitivo) tenta salvar a liberdade, abstraindo ou negligenciando todo o elemento social? Em outras palavras, se a situação histórica da guerra coloca que não podemos nos passar do caráter transitório da realidade social e histórica, para resolver os problemas da sua época, então como é que a ideologia existencialista resolve o problema da liberdade, se o método intuitivo negligencia, justamente, as condições sociais e históricas, que esses novos tempos nos forçam a incorporar? Como Sartre resolve o problema da liberdade?

O existencialismo de Sartre é a filosofia da liberdade absoluta. Diz Sartre, “somos uma liberdade que escolhe, mas não escolhemos ser livres: somos condenados à liberdade” (*L'Être et le Néant*, p.565).

Nesses termos, diz Lukács, a liberdade seria então, uma espécie de fatalidade da existência humana. E esse caráter fatal da liberdade atravessa, segundo Sartre, toda a existência humana. O homem não poderia escapar à liberdade de escolha; não escolher é ainda escolher e a renúncia à ação é ainda uma ação livremente escolhida (LUKACS,1979, p.91).

Mas, porque Lukács acusa esse caráter abstrato da liberdade, no existencialismo sartriano?

Na terceira parte do capítulo 2, da obra *Existencialismo ou Marxismo?*, que tem como título “O Mundo Fetichizado e o fetiche da Liberdade”, Lukács observa os projetos sartrianos, onde se manifesta a escolha livre do homem. O projeto é uma categoria absolutamente essencial da teoria da liberdade em Sartre. O objeto, do projeto mais elevado do homem, é nada menos

do que Deus. “Assim pode-se dizer, diz Sartre, que o que melhor torna concebível o projeto fundamental da realidade humana, é que o homem é o ser que projeta ser Deus [...] Ser homem é tender a ser Deus” (L’Être et le Néant, p.653).

A isso, diz Lukács, esse ideal de divinização de si mesmo significa: atingir ao grau do (grande) Ser, que a antiga filosofia designava pela expressão “causa sui”, que significa a autodeterminação absolutamente soberana do Ser (LUKACS,1979, p.92).

Lukács nos mostra que essa noção sartriana da liberdade é muito vasta, que torna toda definição exata impossível; uma espécie de abstração. E a impossibilidade de definir a liberdade é ainda acentuada, pelo fato de que Sartre rejeita por princípio todo critério objetivo que possa definir a liberdade. Se a essência da liberdade é a escolha, então, para Sartre, a covardia, por exemplo, resulta de uma escolha livre tanto quanto a coragem (“Meu medo é livre, diz Sartre, manifesta minha liberdade; coloquei toda minha liberdade no meu medo e me escolhi medroso, em tal ou tal circunstância; numa outra, existiria como corajoso; colocaria minha liberdade em minha coragem”). A isso, Lukács se pergunta se ainda existe alguma marca moral, em Sartre. Para Lukács, Sartre perde toda noção de moralidade, pois não há mais nenhum fenômeno psíquico privilegiado: covardia e coragem sendo apenas fenômenos psíquicos, perdendo status de categorias morais. Segundo Lukács, a noção sartriana de liberdade torna-se assim completamente irracional, arbitrária, incontrolável. Pois qualquer capricho do filósofo existencialista basta para determinar se tal ou tal noção pertence ou não à realidade, uma vez que coragem e covardia são apenas fenômenos psíquicos subjetivos (LUKACS,1979, p.92).

Portanto, no que concerne ao problema da personalidade e da liberdade, Lukács (LUKACS,1979, p.20) coloca que o existencialismo, como um representante da burguesia, tem um interesse vital em não considerar as ameaças que a estrutura da sociedade capitalista faz pesar sobre a personalidade. O existencialismo, ao colocar essa forma original de liberdade (essa liberdade aparente), no fundo, concorda muito bem com a opressão total, até a prostituição da personalidade. Lukács define essa liberdade aparente, própria do existencialismo, como sendo uma concepção puramente formal e subjetiva da liberdade, em oposição com a noção de liberdade concreta e objetiva, que nos legaram recentemente Hegel e Marx.

No que concerne ao niilismo, Lukács (LUKACS,1979, p.21) coloca que o niilismo está estreitamente ligado a uma tomada de consciência de que a evolução histórica tende cada vez mais a impor aos homens o caráter transitório da realidade social e histórica, e mais

especificamente, o caráter transitório das bases da sua existência social e individual. Mas, se essa tomada de consciência for desprovida de toda perspectiva concreta – como no caso do existencialismo - isso dá nascimento ao niilismo.

No plano ideológico, Lukács (LUKACS, 1979, p.22) ressalta que o existencialismo não soube romper com o aspecto teológico da filosofia, isto é, não soube vencer essas sobrevivências teológicas. E que ainda há, nessa ideologia, uma necessidade social do nascimento dos mitos. Para Lukács, o ateísmo de Sartre é um ateísmo religioso, e deve suas bases religiosas a Kierkegaard. O problema, apontado por Lukács, é que esse horizonte religioso do existencialismo o aproxima perigosamente de todos os mitos modernos. E qualquer tentativa do existencialismo de superar o niilismo não pode se dar senão às custas de um certo ecletismo.

Mas, o que Sartre teria a responder face às acusações acima, colocadas por Lukács? Se a liberdade e a personalidade sartreana aparece para Lukács como puramente formal e subjetiva, então o que Sartre o responderia face à exigência de uma noção de liberdade concreta e objetiva, que nos legaram Hegel e Marx? No mais, se a consciência sartreana aparece para Lukács como desprovida de toda perspectiva concreta, dando portanto vazão ao niilismo, o que Sartre o responderia face à exigência de uma tomada de consciência da realidade social e histórica? Enfim, o que Sartre responderia à acusação de Lukács de que o ateísmo existencialista é do tipo religioso, portanto próximo dos mitos modernos?

Não nos caberá aqui responder essas questões, uma a uma. Mas todas elas reenviam a uma questão comum, isto é, Qual é o lugar do existencialismo, relativamente ao marxismo? Existencialismo e marxismo se opõem ou se completam? Na obra, *Questão de Método*, Sartre (SARTRE, 1967, p.6) coloca, de primeira mão, que não apenas considera o marxismo como a insuperável filosofia do nosso tempo, como também julga a ideologia existencialista como um terreno encravado no próprio marxismo. Resta saber que terreno é esse, dentro do marxismo, que o marxismo por si só não dá conta, justificando, portanto, a presença de um território existencialista no seio mesmo do marxismo.

Sartre (SARTRE, 1967, p.19) enaltece o marxismo pela sua capacidade de transformar as estruturas do Saber, quando define as perspectivas práticas de uma classe social explorada, e oferece uma alternativa (um outro polo) face à cultura das classes dirigentes. Diz Sartre:

Marx escreve que as ideias da classe dominante são as ideias dominantes. [...] quando a classe ascendente toma consciência de si mesma, essa tomada de consciência age à

distância sobre os intelectuais e desagrega as ideias em suas cabeças. (SARTRE, 1967, p.19-20)

Na citação acima, temos duas ideias e duas culturas. De um lado, a filosofia burguesa, idealista, totalizadora do saber, que se deleita em descrever essências e tipos artificialmente isolados. De outro lado, uma outra estrutura do Saber (a filosofia da classe explorada) que se interessa, não por essências, mas por homens reais com seus trabalhos e suas dores. Nesta filosofia, o homem que se quer conhecer na vida real é o trabalhador que produz as condições de sua vida. O trabalhador como classe ascendente, representada pelo proletariado ainda obscuro, invisível, mas consciente e atuante. O proletariado como encarnação e veículo de uma ideia. O problema, diz Sartre, é que a filosofia burguesa nos impede de compreender esse trabalhador. Exigia-se, portanto, uma filosofia que desse conta das demandas dessa classe ascendente; e ela existia. Sartre, na obra *Questão de Método*, celebra o marxismo como sendo essa outra filosofia, uma “filosofia tornada mundo”, que restitui o movimento sintético (totalização dialética) de uma verdade ainda “por vir”. Ora, nos diz Sartre, se os acontecimentos políticos nos conduziram a utilizar o esquema de “luta de classes”; se os problemas e os conflitos ainda estavam por se resolver; foi necessária toda a história sangrenta deste meio do século para nos fazer apreender a realidade histórica e para nos situar numa sociedade dilacerada. O marxismo, segundo Sartre, seria a filosofia insuperável do nosso tempo, a que melhor soube compreender a sociedade dilacerada (SARTRE, 1967, p.21-22).

Mas, qual o lugar do existencialismo dentro do marxismo? Em que sentido Sartre considera o existencialismo como um território encravado no próprio marxismo?

[...] estávamos convencidos ao mesmo tempo de que o materialismo histórico fornecia a única interpretação válida da história e de que o existencialismo permanecia a única abordagem concreta da realidade (SARTRE, 1967, p.22).

Sartre considera o existencialismo como um sistema que vive à margem do Saber. Para Sartre (SARTRE, 1967, p.14), o homem existente não pode ser assimilado por um sistema de ideias: por mais que se possa pensar sobre o “sofrimento”, este escapa ao saber. Há algo (SARTRE, 1967, p.15), da ordem do subjetivo, como o sofrido em si mesmo, onde o saber, objetivo, permanece incapaz de transformá-lo. Assim, o puro vivido de uma experiência trágica, de um sofrimento que nos conduz à morte não pode ser absorvido pelo sistema, a não ser de forma abstrata. De fato, a vida subjetiva, na medida mesmo em que é vivida, não pode jamais ser objeto de um saber; ela escapa por princípio ao conhecimento. Esta interioridade que

pretende firmar-se contra toda a filosofia, eis o que os autores existencialistas chamam a *existência*.

Mas, por que Sartre afirma, na citação acima, que somente o existencialismo é capaz de abordar concretamente a realidade, como se o marxismo não consegue fazê-lo? Por que Sartre atribui ao materialismo histórico a capacidade de fornecer a única interpretação válida da história, ao mesmo tempo que a realidade concreta (a existência) lhe escapa? A história não é a historicidade da realidade concreta? Será que a realidade concreta enquanto “acontecimento” da existência é algo distinto de um fato histórico?

Precisamos fazer a distinção entre acontecimento e fato histórico, para entendermos o por que Sartre afirma que o marxismo, enquanto interpreta a história, deixa escapar a realidade concreta, cabendo ao existencialismo essa abordagem concreta da realidade.

Em que sentido a realidade concreta (o acontecimento) não é um fato histórico? E o que faz a realidade concreta (o acontecimento) não ser redutível ao saber, contrariamente ao fato histórico, este redutível a um saber objetivo?

Para entendermos essa problemática, faremos um percurso no texto de Foucault, intitulado “Theatrum Philosophicum”.

Nesse texto, Foucault celebra dois livros de Deleuze, que lhe parecem grandes entre os grandes, isto é, as obras *Diferença e repetição*, e *Lógica do sentido*. Foucault nos diz que, estas obras descentram tudo que há centro (FOUCAULT, 2000, p.230). Se Platão, por exemplo, é o centro, precisa-se derrubar o platonismo. Mas o termo “derrubar” não significa aqui destruir. O que está em jogo é articular um diferencial platônico, e não destruir o platonismo. Vejamos o que diz Foucault:

A metáfora não vale nada, me diz Deleuze: nada de cerne, nada de cerne, mas um problema, ou seja, uma distribuição de pontos notáveis; nenhum centro, mas sempre descentramentos, mas séries, de uma à outra, com a claudicação de uma presença e de uma ausência - de um excesso, de uma falta. Abandonem o círculo, mau princípio de retorno, abandonem a organização esférica do todo: é na reta que o todo retorna, a linha reta e labiríntica (FOUCAULT, 2000, p.230).

Nessa citação, Foucault nos faz lembrar da série deleuziana, representada pela imagem de uma linha reta. A linha reta descentra. Não há mais o centro, nem círculo nem esfera nem metáfora. A metáfora diz uma coisa por outra, ou designa um objeto mediante outro objeto, que teria com aquele uma relação de semelhança. Descobrir a metáfora adequada facilita se aproximar, o mais semelhante possível, daquele elemento da realidade que nos interessa. A

metáfora circula no círculo da semelhança, orbitando o objeto colocado no centro. Deleuze, ao contrário, abandona essa lógica. A imagem da linha reta descentra. O descentramento abre um problema.

Mas, qual o problema que se abre quando se tira do centro? Se o platonismo é o centro, então como Deleuze subverte o platonismo e abre um problema com o descentramento? Se o descentramento deleuziano descentra o discurso (platônico), ou abre situações da realidade que não são redutíveis ao saber, então como é que o acontecimento deleuziano se aproxima do existencialismo sartreano, tendo em vista que Sartre justifica um terreno existencialista no marxismo, por este último deixar escapar situações da realidade concreta enquanto fornece uma interpretação válida da história? Em outras palavras, será que Deleuze e Sartre se aproximam como sendo pensamentos que abordam o acontecimento, face a filosofias sistemáticas como o marxismo ou o platonismo que não consegue abordá-lo?

Para Deleuze (FOUCAULT, 2000, p.231), não se trata de negar a série platônica, ou substituir o platonismo por outro sistema de pensamento, mas ao contrário, elaborar uma nova série, ou um novo discurso, de modo que este seja induzido na série platônica para desempenhar, no discurso platônico, a função de um significante excessivo e ausente, isto é, fazer com que a série platônica produza uma circulação livre, flutuante, excedente neste outro discurso. Trata-se, portanto, não de produzir uma filosofia nos moldes da arquitetura platônica, mas ao contrário, de produzir um fantasma platônico, isto é, uma filosofia que consiste em se deslocar na série platônica e nela fazer emergir um ponto notável: a divisão.

Deleuze (FOUCAULT, 2000, p.233) acompanha atentamente os epicuristas quando estes destacam os efeitos de superfície, esta como sendo o lugar do prazer. Em outras palavras, emissões que vêm da profundidade dos corpos se elevam à superfície formando uma nuvem confusa, fantasmagórica (fantasmas vindas do interior dos corpos), e são rapidamente reabsorvidos pelo olfato, pela boca, pelo apetite, isto é, películas absolutamente tênues que se destacam da superfície dos objetos e vêm impor, ao fundo de nossos olhos, cores e contornos (epidermes flutuantes, ídolos do olhar), etc.

Mas Deleuze (FOUCAULT, 2000, p.233) refere-se aos órgãos (ouvido, boca, olho, etc), não enquanto profundidade, e sim, nas superfícies dos órgãos, nas quais ocorre a reabsorção de tais emissões, isto é, epidermes flutuantes, superfícies que fazem valer essa pujança do impalpável (matéria incorpórea). Em outras palavras, essas emissões de impalpáveis que se

relacionam com as superfícies enunciam, para Deleuze, uma filosofia do fantasma. Nesta filosofia, Deleuze faz valer da superfície para afastar aquela outra filosofia (a fenomenologia sartreana) que, segundo ele, vai buscar por detrás do fantasma, uma profundidade fantasmagórica, um dado originário, um núcleo sólido, ou um centro de convergência; portanto, uma filosofia centrada, sistêmica, que Deleuze quer subverter.

Ora, se no seu argumento acima Deleuze (FOUCAULT, 2000, p.233) reduz a filosofia sartreana a uma filosofia da profundidade, centrada, sistêmica, tal qual o platonismo, então como poderia Sartre abordar o acontecimento ou situações da realidade concreta irredutíveis ao saber, se sua filosofia da profundidade não permite alcançar tal status?

Se Sartre considera o existencialismo como um território encravado no próprio marxismo, com o argumento de que o existencialismo é a única abordagem concreta da realidade, e que o marxismo não poderia fazê-lo por estar ocupado em interpretar a história, então como o existencialismo poderia justificar esse território do acontecimento no marxismo se, como diz Deleuze, o próprio acontecimento escapa ao existencialismo?

Essas últimas questões merecem maior tratamento num próximo artigo.

Referências bibliográficas:

LUKÁCS Jeorg. *Existencialismo ou Marxismo*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo. Livraria Editora Ciência Humanas. 1979.

SARTRE Jean-Paul. *Questão de Método*. Trad. Bento Prado Júnior. Difusão Européia do Livro. São Paulo. 1967.

FOUCAULT, Michel. *Theatrum Philosophicum*. In: *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Organização Manoel Barros de Mota. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2000.