

SISTEMA E ONTOLOGIA NA FILOSOFIA FRANCESA CONTEMPORÂNEA (II)

Uma exceção

An Exception

* Tristan Garcia

Resumo: A filosofia francesa até Brunschvicg e Bergson está saturada de obras - do ensaio sobre a contingência de Boutroux até a questão das causas e da possibilidade de ação em Maurice Blondel - igualmente atormentadas pela questão da perfuração (*trouée*) da vontade livre no cerne dos sistemas científicos e filosóficos ingleses e alemães. A própria França surge como a esperança de encarnar algum nicho de exceção na universalidade anglo-saxônica e germânica, entre as novas ciências da Natureza ou da cultura, de qual ela não é mais o principal fornecedor. As obras espiritualistas francesas são frequentemente feitas de inversões de Kant ou Hegel, que encontram nas margens desses sistemas seu próprio centro. Portanto, eles se apegam à liberdade, à vontade da pessoa como a uma exceção de seus pensamentos, em torno do qual as filosofias francesas tentam reconstruir *outra* universalidade, nem a do conhecimento e da ciência, mas muitas vezes da ação.

Palavras-chave: Escola austríaca. Filosofia continental. Sistema como prisão. Filosofia francesa do século XIX. Exceção.

Abstract: French philosophy up to Brunschvicg and Bergson is saturated with works – from Boutroux's essay on contingency to the question of causes and the possibility of action in Maurice Blondel – similarly tormented by the question of the perforation (*trouée*) of free will at the heart of English and German scientific and philosophical systems. France itself emerges as a hope to incarnate some or other exception to Anglo-Saxon and Germanic universality, among the new sciences of Nature or culture, of which it is no longer the main provider. As for French spiritualist works, they frequently consist of inversions

* Escritor e filósofo. Doutor pela Université de Picardie. Tristan Garcia é antigo aluno da École Normale Supérieure de Paris, e agrégé de filosofia. Atualmente, é professor na École cantonale d'art de Lausanne, na Suíça.



of Kant or Hegel, which find in the margins of these systems the very center. They thus hang onto liberty, to the will of the person as to an exception to the thoughts around which French philosophies attempt to reconstruct another universality, neither that of knowledge nor of science, but quite often that of action.

Keywords: Austrian school. Continental Philosophy. System as prison. 19th century French philosophy. Exception.

Quando se trata de caracterizar a filosofia francesa, é sempre tentador colocá-la em um triângulo cujos dois outros vértices são as tradições anglo-saxônicas e germânicas. O famoso artigo de Lênine “As Três Fontes e as Três Partes Constitutivas do Marxismo”¹ é um bom exemplo desta triangulação simples, mas esclarecedora, do jogo entre três línguas e áreas de pensamento que dominaram a filosofia ocidental do século XVIII ao XX. Se a doutrina marxista é “harmoniosa e completa”, como escreve Lênine, é porque ela é o centro de “tudo o que a humanidade produziu de melhor no século XIX: a filosofia alemã, a economia política inglesa e o socialismo francês”. Na Alemanha idealista, a especulação, na Inglaterra da Revolução Industrial, o modelo científico, na França de 1789, a doutrina de emancipação dos povos. E o tudo é o marxismo que excede o espírito particular das pessoas, e libera o sistema realizado das filosofias inglesas, francesas e alemãs.

No século XX, este conjunto de comparações não desaparece totalmente: na medida em que a filosofia anglo-saxônica se tornava transatlântica entre Oxford e Cambridge de um lado, e Harvard ou Columbia de outro, denominamo-la voluntariamente de “analítica”, aquela corrente que reivindicava Bolzano, Frege e Wittgenstein, que veio da escola austríaca, mas tinha florescido no idioma inglês; como reação, escolheu-se para o pensamento francês e alemão de falar de “filosofia continental”. Associava-se a fenomenologia, o existencialismo, o estruturalismo, a desconstrução, ou mesmo os estudos literários. Dentro dessa filosofia “continental”, por vezes, houve o cuidado de distinguir um certo espírito “francês”. Frédéric Worms propôs uma visão geral da filosofia francesa do século XX, entendida como uma rede de

¹ V. I. Lênine, “As Três Fontes e as Três Partes Constitutivas do Marxismo”, in *Obras escolhidas de V.I. Lênine*, edição em português da Editorial Avante 1977, t. I, p. 35-39, traduzido das *Obras completas* de V.I. Lênine, 5ª edição em russo, t. 23, p. 40-48.

relacionamentos, problematizações e de posições articuladas em torno de três momentos do espírito, da existência e de uma estrutura, para distinguir a tradição francesa de – entre outras – a alemã.²

Em uma apresentação oral, Francis Wolff propôs a sua distinção das três principais tradições ocidentais modernas. Ele identifica cada uma com uma exigência diferente de pensamento: “A filosofia francesa é muito conceitualista, a filosofia anglo-saxónica argumenta muito sem construir, a filosofia alemã constrói sem argumentar em demasia”.³ O conceito retorna à França; a Alemanha parece herdar o espírito do sistema e a filosofia anglo-saxónica (o que significa aqui: a tradição analítica) parece desinteressada em grandes arquiteturas, mas segue fiel à exigência racional da discussão filosófica.

São de conhecimento comum os limites evidentes das grandes categorizações e de certas tentativas de determinações aproximadas do espírito filosófico dos povos. Nietzsche praticou este exercício amplamente. Contudo, ele mesmo o reprovou. Mas estes ensaios grosseiros de demarcação sempre surtem interesse: eles explicam, de alguma forma, os insights que são nossos, por vezes a priori, e orientam a nossa leitura, e nos permitem que não julgamos da mesma maneira um livro, ou um artigo, que, por um conjunto de sinais externos, parece adotar uma ou outra maneira de fazer a filosofia. Esta maneira lhe é dado por sua linguagem, suas referências e o conjunto de problemas que eles herdam, e lhe dão menos que uma identidade: uma cor francesa, anglo-saxónica ou germânica. Os grandes textos filosóficos logo diluem a cor em um espectro universal de perguntas e respostas, mas nada nos impede de tentar novamente, à nossa maneira, identificar a matiz de uma tradição de língua francesa na filosofia.

Nossa hipótese é a seguinte: por volta do fim do Primeiro Império, e desde então, o pensamento francês, quando se apresenta como um sistema, tende a *universalizar um estado de exceção*. Não falaremos do pensamento francófono todo. Primeiro, porque ignoramos o cartesianismo, o Esclarecimento, o pensamento antes da tomada de consciência nacional de 1789, que era um pensamento mais europeu do que francês. Depois, porque deixaremos de lado várias secções da filosofia escrita em francês – de Bachelard à Jankélévitch, por exemplo – que se recusam a apresentar-se como sistemas. Nosso interesse estará nas obras filosóficas que, para aumentar a conscientização da cultura francesa, se pretendem sistemáticas.

² F. Worms. *La Philosophie française au XX^e siècle. Moments*, Gallimard, 2009.

³ F. Wolff. *Séminaire de Pierre Macherey*, Lille III, décembre 2000.

Parece que um traço – as vezes silencioso, as vezes óbvio – comum à maioria desses trabalhos poderia ser o desejo de se concentrar em uma exceção para transformar o excepcional em universal, revertendo assim o que parecia escapar do sistema em um sistema completamente outro de pensar. Vamos avançar na hipótese de que essa virada de pensamento ocorre porque, a partir da segunda metade do século XIX, a França *herderá* modelos metafísicos ou científicos estrangeiros que, na maioria das vezes, vêm da área anglo-saxónica ou germânica, ao invés de conceber tais sistemas. Os pensadores franceses receberam de fora as influências de Newton e Einstein, Darwin, Spencer e da biologia molecular, bem como Marx e Freud, a linguística estrutural, a economia política, a cibernética, o behaviorismo e o cognitivismo. Eles já não podiam reivindicar a produção universal dos sistemas de saber (biológico, cultural ou psíquico), como no tempo de Descartes e Diderot. Desta forma, eles estarão, de preferência, se atrelar ao que se excetua ou fazia exceção, desses modelos ingleses, alemães ou austríacos e norte-americanos. Eles tentaram transmutar pelo pensamento essas exceções (a liberdade dos espiritualistas, a vontade, o para-si, mas também a mulher, o “pensamento selvagem”, o *potlatch*, a diferença, a singularidade, o Outro, o acontecimento, a graça de Simone Weil, até mesmo o milagre) num outro universal, em oposição ao das ciências ou dos grandes sistemas kantianos, hegelianos e husserlianos.

Certamente, tem tido a esta lógica francesa de exceções filosóficas algumas exceções: Claude Bernard e do método experimental nas ciências, Auguste Comte e o positivismo, Durkheim e a sistematização da sociedade como um Todo, até mesmo a historiografia francesa de Fustel de Coulanges até Ernest Lavisse, e depois a dos Annales. Trata-se nesses casos de sistemas primeiros, que inventaram uma maneira de fazer a ciência total e que integram imediatamente as exceções no molde da sua universalidade. Mas, além do positivismo, da sociologia durkheimiana e da História total, reencontrar-se-á um interesse comum a várias gerações do pensamento francês, ao contrário, pelas exceções aos grandes sistemas universais anglo-saxónicos e germânicos.

Este gosto se distingue talvez pela primeira vez do que era a filosofia quase oficial da Terceira República. A partir de pesquisas fundadoras de Jules Lequier, que morreu muito jovem, a maioria dos pensadores franceses na virada do século XIX e XX dedicará seu trabalho para a determinação de uma exceção ao modelo mecânico e determinista da interpretação do mundo material. Este modelo decorre do trabalho de Newton, e o kantismo, segundo eles, não teria dado um lugar suficiente para a liberdade que desejam.

Os manuscritos de *A Pesquisa de uma verdade primeira* de Lequier são assombrados pela imagem de confinamento no sistema universal do determinismo: a causalidade é um calabouço em que o espírito, que concebeu a ordem causal, se encontra doravante trancado. Todo o seu esforço deve ser o de reencontrar o impulso que lhe permitirá sair, redescobrimdo-se que é a exceção a sua própria regra.

“Minha situação é tão estranha”, escreve Lequier, “ela é uma exceção tal no curso normal dos meus pensamentos ordinários, que é no máximo se eu imaginar um impossível que parecesse com ela”.⁴ A metáfora que ele escolhe é esclarecedora: “Eis-me aqui como um prisioneiro quem teria feito tal sonho: disse ele à corrente de ferro selada na parede de sua cela: quebro-a; e ela se quebra: ele pode andar, vai andar; mas reflete que para sair de seu calabouço e escapar, aonde? no campo, em um precipício, ele não sabe, descobrirá, ele precisará de uma corda que pularia se ele tivesse cânhamo; cânhamo, mas eis um pouco; isto é o quê? sua antiga corrente transformada em um poderoso cabo que mantém os seus braços amarrados. Eu sou este prisioneiro”.⁵ O espírito é assim todo poderoso, ele pode fazer e desfazer, à vontade, as condições de seu confinamento; confinamento este devido ao sistema universal das causas e dos efeitos que o transforma em uma coisa entre outras. Portanto, é da mecânica universal que o espírito é o desenvolvedor e o prisioneiro. Para sair do sistema prisional que ele mesmo concebeu em ele-mesmo e para si, o espírito não pode se satisfazer a pôr a liberdade como um postulado da razão prática; ele deve opor ao sistema mecânico (a física moderna inglesa e depois alemã), um contra-sistema do livre-arbítrio, que supõe o reconhecimento “da realidade de toda uma ordem de exceções a este princípio: nada acontece sem uma causa, um princípio com a ajuda da qual eu remonto em mim mesmo das minhas ações até minhas faculdades que são as suas fontes, e se encaminhando com firmeza fora das solidões do eu, me asseguro dos relatórios da minha existência com as existências exteriores”. O princípio de causalidade permite ao espírito, como uma corrente de ligação à ligação, remontar dos seus atos às suas faculdades e aos princípios, que é de se excluir da causalidade, enquanto o espírito esteja livre. Desta forma, o espírito poderia, finalmente, reconhecer outros espíritos livres fora dele.

Jules Lachelier, que publica Lequier, sistematizou esta liberdade excepcional no cerne do sistema kantiano. Reivindicando o criticismo, Lachelier deixa penetrar no cerne do ser cognoscível (de acordo com a tabela das categorias) uma liberdade que não tem nada de kantiana,

⁴ J. Lequier. *La Recherche d'une première vérité*. Partie Deux. Paris: PUF/Epiméthée, 1993.

⁵ Ibid.

porque ela é concreta e real: a liberdade, que é a exceção de um determinismo mundano, se reverte em regra universal e torna-se o fundamento mesmo do ser, a sua concretização.

Renouvier, amigo de Lequier e militante republicano, se apresenta igualmente como um reformador do kantismo. À maneira de Lachelier, ele aproveitou do sistema universal alemão por excelência e do sistema da ciência anglo-saxônica, a *Principia* de Newton. Desde modo, ele limita as pretensões da metafísica ao aceitar, para uma leitura bem pessoal de Kant, que os fenômenos existem apenas para nós na representação que fazemos deles. Ele começa a hierarquizar as categorias que regem essas representações. Entre estas, ele coloca em último lugar a causalidade com um propósito: não podemos representar uma causa sem representar que ela tem um fim. E tudo o que se coloca um fim é uma pessoa. Assim, Renouvier encontra na mecânica universal ao mesmo tempo que no sistema kantiano, uma exceção, a vontade, que se torna, paradoxalmente, o primeiro princípio: a liberdade. Aquilo que se tornava na ciência inglesa e nos sistemas alemães do século XVIII uma perfuração problemática no cerne do universal é no final das contas invertido em princípio de todas as coisas.

Octave Hamelin, que assumiu o ensinamento de Renouvier, praticará o mesmo tipo de inversão sistemática, não conceber o “por si”, a consciência livre, síntese entre sujeito e objeto, como modo de existência suprema arrancada do determinismo universal, e transformado de exceção em princípio por uma dialética estranha: “Em primeiro lugar, o ser em sentido inferior, ou o conjunto do determinismo, é excedido. Ele escapa, para assim falar, no nada. Desta forma, torna-se o princípio de certas oposições absolutas, dando origem, ao lado de que é, algo que não é [...]”.⁶ Esta oposição entre ser, o conjunto daquilo que é determinado, que “não é suficiente para se conter” e sua negação, que é nada, se supera numa “unidade original”: a união do sujeito e do o objeto, a consciência livre que se excetua da corrente de determinações enquanto ele se inclui. Esta consciência *por si*, arrancada da mecânica universal, vem a ser o seu princípio.

A filosofia francesa até Brunschvicg e Bergson está saturada de obras – do ensaio sobre a contingência de Boutroux até a questão das causas e da possibilidade de ação em Maurice Blondel – igualmente atormentadas pela questão da perfuração (*trouée*) da vontade livre no cerne dos sistemas científicos e filosóficos ingleses e alemães. A própria França surge como a esperança de encarnar algum nicho de exceção na universalidade anglo-saxônica e germânica, entre as novas

⁶ O. Hamelin. *Essai sur les éléments principaux de la représentation*. Paris: Félix Alcan, 1907, p. 393.

ciências da Natureza ou da cultura, de qual ela não é mais o principal fornecedor. As obras espiritualistas francesas são frequentemente feitas de inversões de Kant ou Hegel, que encontram nas margens desses sistemas seu próprio centro. Portanto, eles se apegam à liberdade, à vontade da pessoa como a uma exceção de seus pensamentos, em torno do qual as filosofias francesas tentam reconstruir *outra* universalidade, nem a do conhecimento e da ciência, mas muitas vezes da ação.

O Ser e o Nada de Sartre pode ser lido, fora de sua afiliação husserliana, como a coroação desta linha de pensamento francês. Retomando de Hamelin (talvez mais do que Hegel) o “por si”, Sartre perfure o ser humano do nada como uma exceção ontológica, para transformar positivamente esta exceção em um sistema de liberdade. Deste ponto de vista, como de muitos outros, a obra de Bergson tinha ainda marcado uma virada. Ao mesmo tempo, ela tinha retomado o tema da pesquisa da liberdade como exceção universalizável e abriu um novo capítulo de uma ontologização da exceção, oposta às ciências modernas do espírito e da vida.

O início de *Matéria e memória* permite compreender como Bergson, herdando os temas da filosofia francesa de Lequier à Renouvier, concebe o mundo como um sistema de imagens em que uma imagem “corta” (*tranche*) e faz figura de exceção: “Eu não a conheço somente de fora por percepções, mas também de dentro por afecções: este é o meu corpo”.⁷ Ora, meu corpo obedece bem, enquanto imagem, às mesmas regras que as outras imagens, recebendo e devolvendo movimento, “com esta única diferença, possivelmente, que meu corpo parece escolher, em certa medida, a maneira como devolver (*rendre*) aquilo que recebe”.⁸ Apresentado imediatamente, como uma exceção no cerne do sistema a que pertence no entanto ainda, o corpo parece escolher a questão crucial da coexistência de duas ordens, a do universal e a do excepcional: “Como que as mesmas imagens podem entrar em dois sistemas diferentes, um onde cada imagem varia por ela-mesma e na medida bem definida onde ela experimenta a ação real das imagens do meio, o outro em que todas variam por somente um, na medida variável em que reflete a ação possível daquela imagem privilegiada?”⁹

Ao contrário de seus predecessores, Bergson faria da exceção (do meu corpo como o centro de outras imagens) não um princípio da liberdade, mas uma estrutura ontológica. A própria possibilidade de percepção, que é a de excluir certas partes do objeto, “a diminuição da maior parte de si mesmo”,¹⁰ revela que o vivo (*le vivant*) se subtrai e subtrai a

⁷ H. Bergson. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2008, p. 11.

⁸ Op. cit., p. 14.

⁹ Op. cit., p. 20.

¹⁰ Ibid.

realidade de certas partes da matéria tendo em vista a ação. Por outro lado, Bergson discute doravante menos com a mecânica newtoniana e o sistema kantiano (ou hegeliano), que com os sistemas evolutivos lamarckiano, darwiniano e spenceriano, com a psicologia associacionista ou a relatividade einsteiniana. Da explicação universal do vivo para a evolução, Bérqson arranca o élan vital, irredutível ao finalismo ou ao mecanismo; da relatividade, ele quer arrancar o tempo da consciência; da psicologia científica, a “memória da lembrança” (*mémoire-souvenir*). Cada vez, Bergson aproveita daquilo que ele excetua da explicação científica de um modelo dominante, muitas vezes anglo-saxônico ou alemão, e o retorna em realidade primeira.

Este movimento de pensamento é basicamente o seguinte: após detectar o que foi esquecido, negligenciado, ocultado por um sistema científico ou filosófico de explicação universal, ele se transforma em “ponto de Arquimedes” e reverte toda a visão de mundo a *partir desta exceção*. Ele está onipresente em Bergson no domínio das ciências da vida e do espírito. Mas, também permitirá para que outros pensadores franceses girassem as ciências humanas de modelos explicativos positivos ou até mesmo positivistas para modelos que incorporam o negativo na antropologia, na sociologia ou na economia. A concepção de exceção humana como regra cultural corresponde, então, à “parte maldita” de Bataille. A partir dos trabalhos de Marcel Mauss, Georges Bataille detecta o impensado da economia política anglo-saxônica: o dom, o dispêndio. Aquilo que foi projetado a partir de David Hume e Adam Smith como “luxos”, e como exceção ao funcionamento econômico racional de uma sociedade, se torna, aos olhos de Bataille, o essencial da troca humana. Na economia política, de Adam Smith ou David Ricardo, o princípio da produção consiste em que os homens adquiram bens, não em que os perdem. E se os homens dão ou gastam valor, é para obter cada vez mais. Este modelo universal de entendimento econômico não permita entender o fenômeno observado por Mauss de *dadiva e contradadiva*, em que alguns povos gastam não para obter mais em troca, mas para mostrar que são capazes de gastar mais do que outro. Neste caso etnológico particular, Bataille retira o princípio mesmo da vida humana. O fim (*fin*) da atividade humana não é a aquisição, troca e produção de bens; são apenas *meios* de sustentação da vida, cujo fim é ao contrário o fluxo de força e a perda de valor: “Os homens asseguram a subsistência ou evitam o sofrimento, não porque essas funções se comprometem elas mesmas em um resultado suficiente, mas para acessar à função insubordinada do gasto livre”.¹¹ Assim, o que era apenas uma anomalia da economia

¹¹ G. Bataille. “La Notion de dépense”, in *La Part maudite*, Minuit, 1967, p. 44.

política (o gasto grátis) torna-se o princípio do sistema antropológico de Bataille, e o nome que ele dá para a liberdade.

A pesquisa de anomalias sistêmicas como área sombria de universalismos, senão cegos, ou mesmo caolhos, a partir das quais construir outros sistemas de pensamentos, também orientaram o trabalho de Merleau-Ponty. Rejeitando, como Bergson, o associacionismo psicológico de origem inglesa (desde Locke) e descobrindo no sistema idealista alemão de Husserl os resíduos inassimiláveis da consciência noética-noemática, Merleau-Ponty reorienta o conhecimento sobre o corpo próprio. Enquanto o ego transcendental é excetuado dos objetos dos quais era a condição de doação, o corpo próprio esquecido pelo idealismo toma o lugar no centro da fenomenologia da percepção, e a exceção se torna o centro de gravidade do saber. Mas então não é questão de liberdade – como a partir de Lequier -, simplesmente daquilo que me é próprio e daquilo que filosofia me havia sido despossuído ao excetuar do conhecimento.

Ante a fenomenologia alemã, como ante Kant ou Hegel, a filosofia francesa reagirá como herdeira de universais que ela reverteu, identificando no cerne do sistema uma particularidade negligenciada e descentralizada – o corpo ou outro – que ela substitui no centro do debate. Revertendo a relação de precedência entre o outro e o ser, entre a ética e a ontologia, Levinas coloca para Heidegger um gesto a que estamos familiarizados: a substituição da margem no coração do pensamento, o primado concedido ao que é segundo em relação aos princípios científicos e filosóficos, a chance dada à exceção.

Após a guerra, este gesto, já perceptível no espiritualismo do século XIX, se faz mais concreto e é realizado com atenção acentuada concedida pelo pensamento francês às figuras humanas, sociais e históricas, não somente do Outro, mas do “subalterno”. A partir de tudo o que os universalismos anglo-saxônicos ou germânicos haviam concebido como princípios, o feminismo de Beauvoir, mas também *O pensamento selvagem* de Lévi-Strauss, a atenção de Foucault à loucura, aos “anormais”, se concretizaram na pesquisa pelo pensamento da marginalidade e da exceção à norma.

Todo o *O segundo sexo* de Beauvoir é um esforço para aproximar o “segundo”, o outro, a negação, porque a consciência humana, ela observa na introdução, funciona por dicotomia e exclusão: o que a consciência exclui e excetua do universal, Beauvoir o recolhe em seu destino, sua história, seus mitos: a mulher.

Lévi-Strauss, por se recusar a fazer do mito o que *sobra* da ciência, dos povos primitivos o outro do Ocidente, transforma a ciência em um mito entre os demais: o que se acredita ser uma exceção à nossa

racionalidade, o arcaísmo dos povos demorados em um estado anterior de desenvolvimento universal, nos revela um novo sistema de classificação de pensamentos. E neste sistema mais inclusivo, o nosso universal (a ciência ou a História, cuja absolutização realizada por Sartre Lévi-Strauss critica) é apenas uma possibilidade particular. Philippe Descola, tornando o naturalismo ocidental uma possibilidade de esquema ontológico entre três outros, o animismo, o totemismo e o analogismo, reencontra uma mesma potência retórica: ao se tornar regra, a exceção antropológica transforma a regra científica e filosófica em particularidade, o priva da sua universalidade. E Descola, como Lévi-Strauss, propõe um sistema de particularidades, em oposição ao universalismo germânico e ao naturalismo anglo-saxónico.

Este traço de espírito, que colore os grandes sistemas do pensamento francês culminará na “*French Theory*”, desde os anos sessenta. Ao identificar no universalismo hegeliano a destruição do minoritário, do diferente, do singular, o pensamento francês fará dos estados de exceção de todas estas teorias, o princípio de um pensamento totalmente azimute: a “diferença” derridiana, o múltiplo deleuziano. Parece, então, que a procura que inaugurava a filosofia francesa do século XIX, a da inversão da exceção para o determinismo universal em liberdade como princípio, tem resultado, em reação à ciência e à filosofia em sua maioria em língua inglesa e alemã, na promoção de figuras de exceção absoluta. Mas até onde ir para contemplar sistematicamente o que escapa à sistematicidade? A idéia de “não-filosofia” em Laruelle carrega em seu termo um ideal de oscilação da filosofia no que lhe escapa e de qual ela está excluída: o pensamento se identifica em sua universalidade aquilo cuja universalidade deixa escapar e lhe faz falar.

Entretanto, este impulso não pode ser resumido a uma procura obstinada da particularidade cultural e da singularidade existencial, contra o espectro do universal filosófico que é escrito no alemão de Kant ou de Hegel e da ciência que é doravante predominantemente em língua inglesa. Muito mais sutilmente, a herança de pensamentos de exceção agora virou-se contra a pós-modernidade; encontra-se nas filosofias pós-sartrianas do acontecimento. Sartre, na *Crítica da razão dialética*, é o primeiro a examinar a questão da exceção em termos de acontecimentalidade. A *práxis* humana, uma vez que atua sobre a matéria inanimada, é agido de volta por esta matéria; ela está petrificada com o tempo, produzindo do “prático-inerte.” Sartre descreve os objetos como “vampiros” que privam o homem da possibilidade de sua atividade, o tornando passivo. E a ferramenta que deve servir ao trabalho humano se torna seu mestre, porque o homem perde a sua vida ao mantê-lo. A coletividade humana como multiplicidade de relações recíprocas é por

sua parte “serializada”, isto é, ordenada hierarquicamente em relação a um objeto. O contraste de todo o pensamento sartriano se se torna aquela queda da espontaneidade humana, sua asfixia na prática inerte; sua esperança reside no surgimento de um acontecimento, como a da Tomada da Bastilha, exemplo de que Sartre faz um amplo uso. E um dos temas principais do pensamento francês tornara-se a construção de condições de possibilidade para um tal surgimento de um acontecimento no cerne do ser (e, por extensão, da História), de tudo que é – que já não se identifica mais com o determinismo universal dos fatos, mas com a matematização universal do ser.

O *Ser e o Acontecimento* de Alain Badiou pode ser lido como a realização deste esforço de exceção do acontecimento no cerne do ser inteiramente matematizável. A “ontologia subtrativa” de Badiou realiza assim o que ele percebeu de mais francês no pensamento, no sentido de que temos entendido: a conceitualização do que escapa a um princípio de pensamento do ser, nos termos mesmos deste princípio (aqui, a orientação conjuntística de G. Cantor); aquilo que faz figura de exceção, de cesura, é o que ocorre, o acontecimento, que é entendido a partir de uma ontologia identificada com a matemática, na sua capacidade a excedê-la. E o acontecimento badiouiano retoma também, pelo intermediário de Sartre, com a liberdade de Lequier, que estava acessível para nós nos termos da causalidade universal *ao mesmo tempo* que escapava deste determinismo.

A exceção que o pensamento francês procura a pensar, é portanto no início a pensabilidade daquilo que escape de um sistema de pensamento nos termos deste sistema de pensamento, e depois a inversão da precedência entre a universalidade do conhecimento e da exceção: é a exceção que é primeira e que permite o universal cognoscível ou conhecido, e não vice-versa.

Deste ponto de vista, renovando com o diálogo original dos pensamentos franceses com o sistema kantiano, hoje é a obra de Quentin Meillassoux que está no ponto desta linha instável, mas inebriante da tradição francesa. Provando a necessidade da contingência, Quentin Meillassoux transforma as leis da Natureza – aqueles do Principia de Newton que assombram passados dois séculos a filosofia francesa despossuída da ciência – em um simples efeito de estabilidade. Aquilo que deveria parecer com uma ciência excepcional, mesmo milagrosa – a possibilidade de um rompimento das leis da natureza – se mostra ser, de fato, para o autor de *Après la finitude* o princípio mesmo do ser. O mundo é um hipercaos do qual o princípio da razão suficiente deve ser racionalmente excluído pelo pensamento. A verdadeira lei é aquela qualificada na idade clássica de “milagre”; todo milagre, toda ruptura

entre o presente e o passado não é mais a prova da existência de Deus, mas – como já afirmava Malebranche – a prova da inexistência de Deus, da inexistência de uma ordem que conduza ao poder caótico do devir.

Produzindo uma ontologia racional do milagre, Meillassoux transformou a reflexão sobre as leis universais, considerando a exceção que às leis como o único princípio, e a aparência de lei como um efeito excepcional. Assim, ele retoma com as origens da tradição francesa de pensamento que universaliza um estado de exceção (antigamente a liberdade, hoje o acontecimento) e reverte a relação entre a lei e a exceção.

De muitas maneiras, este gesto, que é como o estilo do pensamento francês por quase dois séculos, poderia também ser visto em *L'Esprit Du Nihilisme* de Mehdi Belhaj Kacem, que retorna a ordem de precedência entre a Transgressão e a Lei, considerando que a Transgressão (a exceção) é primeira e que a Lei é sempre segunda.

É claro que muitas obras filosóficas francesas não são casos de exceções antropológicas ou ontológicas; por outro lado, muitas obras germânicas, inglesas ou americanas são abertas ao excepcional, de Ralph Waldo Emerson à Ernst Bloch, de Walter Benjamin a Stanley Cavell; frequentemente encontra-se uma fibra francófila que poderia confirmar o nosso sentido de um certo espírito de exceção nos sistemas de pensamento francês.

Se haveria de propor para concluir uma razão simples – quase simplista – da sensibilidade dos pensamentos franceses para as exceções, este provavelmente seria o estatuto particular da cultura deste país. Progressivamente eclipsado por outros na grande cena das ciências, descentralizado dos lugares de concepção do universal após a Revolução, a França conservou um olhar *oblíquo* sobre o mundo das ideias e das verdades. Este olhar oblíquo a conduz a pensar menos a partir da lei, da norma, da generalidade ou daquilo que Aristóteles chamava de “o que acontece na maioria das vezes”, que desde a exceção é como a porta discreta do conhecimento e da ação.

A coloração da filosofia anglo-saxônica do século XX, no entanto, muitas vezes depende de uma sistematização do *qualquer* (na ideografia de Frege, as funções de verdade de Wittgenstein, o atomismo lógico de Russell e a lógica modal) ou do *ordinário* (atos de linguagem de Austin até o “realismo” de Cora Diamond). Aquele do pensamento germânico provém da vontade do *universal* e do *racional* (do kantismo ou do hegelianismo à Habermas). O pensamento “francês” (sabendo que há muitos pensadores de sensibilidade anglo-saxônica ou da sensibilidade germânica no seio da tradição francesa) possui uma terceira cor.

Despossuídas de grandes sistemas explicativos – além da sociologia e da história – que são forjados a partir dos meados do século XIX para

dar conta do cosmos, da matéria, do vivo e da sua evolução, da informação, cultura e da *psyché*, a maioria dos pensamentos franceses sistemáticos remeteram costas a costas o idealismo alemão e o empirismo inglês, o freudismo e o marxismo germânicos e o cientificismo anglo-saxónico, até mesmo a fenomenologia e a analítica. Entre duas águas, eles descobriram o poder do excepcional fora do encadeamento de causas e efeitos, de tudo o que é, das normas e leis, do universal – e faziam, na maioria das vezes, um princípio superior. Assim, o pensamento de língua francesa continua a ressoar como um apelo a todos os outros que pesquisam, além do sistema do qualquer ou de sistemas do universal, em todas as áreas do saber, um sistema do excepcional. Compreende-se que muitas vezes acham um eco deformado, fora da Europa, por exemplo nos estudos de gênero ou pós-coloniais, na política ou na estética. No entanto, é preciso lembrar que essas tradições têm sentido e interesse apenas quando consideradas numa triangulação fantasmática, pelo qual elas se relacionam e são constantemente reportadas ao pensamento “germânico” e “anglo-saxónico”. Na era mundial da dissolução destes pensamentos em outras tradições ocidentais ou orientais, reprimidas, redescobertas e renascidas, nossa hipótese terá tido talvez para efeito a que ponto continuamos a nos identificar no pensamento pelas geografias antigas. E não paramos de relatar consciente ou inconscientemente nossas idéias, as dos nossos adversários, a um espírito dos povos, das línguas ou das culturas filosóficas que não tem muito mais sentido – mas que nos permite caracterizar a grande linha de estilos, quase dos costumes do pensamento.

E se considerarmos, com justiça, que tal resumo da tradição da língua francesa força a realidade da sua história, bem mais sinuosa e complexa, sem dúvida devêssemos ver nesta generalização excessiva de casos particulares o marco da adesão do autor do presente artigo a este mesmo pensamento.

Tradução de:

Larissa Couto

Mestrando de Filosofia, PPGF-PUCRS. Bolsista CNPq.

Endereço postal:

École cantonale d'art de Lausanne
Av. du Temple, 5
1020 Renens
Suisse

Data de recebimento: 11/03/2014

Data de aceite: 26/05/2014