



# Manifesto para um comparatismo superior em filosofia

## Manifesto for a higher comparativism in Philosophy

\*Patrice Maniglier

---

**Resumo:** *Je voudrais ici me livrer à l'herméneutique d'un désir, qui n'est autre que le désir de philosopher.* Não ceder a seu desejo, na filosofia como em outras áreas, isso não poderia querer dizer precipitar-se no primeiro dos engodos que surgem. Há um rigor do desejo e ele passa por um cuidado com as palavras, nas quais esse desejo reflete-se. Estas são as palavras que gostaria de encontrar. No cerne dessa batalha de palavras, encontra-se a de "sistema". Que filosofar seja construir uma filosofia, isso o é. Mas isso significa que se trata de construir um sistema?

**Palavras-chave:** Sistema. Filosofar. Princípio de não-contradição. Acontecimento.

**Abstract:** I would like to surrender myself to the hermeneutics of a desire, which is none other than the desire to philosophize. Not giving way as to my desire: in philosophy or in other areas, this cannot mean to lunge at the first lure that might come. There is a rigor of desire and it goes by way of caring for the words in which this desire is reflected. These are the words I should like to find. In the heart of this battle of words, one finds the word "system". That philosophizing entails to build a philosophy, is what it entails. Still, does that also mean it is a question of building a system? Which of the meanings of the word "system" is the one we mean?

**Keywords:** Systema. Philosophy. Principle of non-contradiction. Event.

---

\* Patrice Maniglier é Maître de Conférences (Professor Adjunto) no Departamento de Filosofia da Université Paris Ouest Nanterre, onde leciona sobre estética e filosofia francesa contemporânea. Formado na École Normale Supérieure de Paris, é Agrégé e Doutor em Filosofia pela Université Paris Ouest Nanterre. A sua tese trata de Saussure, e foi orientada por Etienne Balibar. Ele é autor de *La Vie énigmatique des signes: Saussure et la naissance du structuralisme* (2006), *Le Vocabulaire de Lévi-Strauss* (Ellipses, 2002), *La Perspective du Diable, Figurations de l'espace et philosophie, de la Renaissance à Rosemary's Baby* (Actes Sud, 2010), *Foucault va au cinéma* (Bayard, 2011). Ele é co-diretor da coleção Métaphysiques nas Presses Universitaires de France. E-mail: <patrice.maniglier@gmail.com>.

Gostaria, aqui, de entregar-me à hermenêutica de um desejo, que não é outra coisa do que o desejo de filosofar. Ouve-se surgir, na França, de fato, há alguns anos, uma nova reivindicação: a de reapropriar-se a integralidade da ambição filosófica. Filosofar não seria nada além do que reproduzir para propor ao mundo *uma* filosofia, *sua* filosofia. Uma luta geracional parece estar engajada há várias décadas para liberar o desejo filosófico dos entraves que lhe havia imposto um tipo de má consciência, historicista e desconstrutivista. Essa luta não é de ontem. Deleuze foi, para minha geração, o nome que simbolizou a reivindicação dessa “inocência” filosófica, assim como ele mesmo chamava-a.<sup>1</sup> É verdade que logo compreenderemos, sem dúvida, de maneira mais nítida, o quanto a inocência de Deleuze era fingida: ninguém foi mais irônico do que Deleuze. E quando ele reivindicava para si uma concepção “clássica” da filosofia<sup>2</sup>, ele inventava, na realidade, uma maneira tão nova de fazê-la que ainda não delimitamos os contornos da mesma. Disso não permanece menos daquilo que permanece de Deleuze, no contexto, segundo alguns, tão desfavorável dos anos sessenta e setenta, o símbolo de uma posição *construtivista* em filosofia: filosofar não é uma *práxis*, é uma *poesis*. Depois de Deleuze, foi, evidentemente, Badiou quem retomou essa empreitada de desinibição da filosofia. Seu *Manifesto para a filosofia* não tem outro sentido. Entretanto, ele também não retornava a uma concepção verdadeiramente tradicional da filosofia já que seguia, em continuidade com a tradição que eu diria com prazer *bachelardiana* da filosofia francesa, impondo-se *condições*, e mesmo condições particularmente rigorosas, já que ele não concebia a filosofia como sendo por si mesma capaz de verdade.

É somente recentemente que o retorno a uma forma mais clássica de filosofia parece ter se marcado mais claramente, assim como na obra ainda a descobrir-se de Quentin Meillassoux<sup>3</sup> ou na de Tristan Garcia<sup>4</sup> – outras virão sem dúvida ou já existem. Todas testemunham que existe, na conjuntura filosófica francesa contemporânea, certa impaciência em relação aos *escrúpulos* que os “mestres da suspeita”, como os chamava Ricœur, ensinaram-nos a cultivar: Marx, por seu conceito de ideologia; Freud, que via no desejo de sistema de filósofos uma expressão paranoica; Nietzsche, também, na opinião de alguns, assim como Wittgenstein, Husserl ou Derrida por outras razões, entre tantas outras. A presente geração já se caracteriza e, sem dúvida, sempre se caracterizará mais

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 122: “o mais inocente, o mais desprovido de toda a culpabilidade de fazer filosofia”.

<sup>2</sup> “Sinto-me um filósofo muito clássico.” (*Deux Régimes de Fous*, Paris, Minuit, p. 337).

<sup>3</sup> Quentin Meillassoux, *Après la Finitude*, Paris, Fayard, 2006.

<sup>4</sup> Tristan Garcia, *Forme et Objet, Un Traité des choses*, Paris, PUF, 2011.

nos anos futuros por uma vontade firme de *encurtar* com seus escrúpulos, sob o risco de expor-se a certa ingenuidade, facilidade ou negligência.

É notável que essa emancipação do desejo de filosofar acompanha-se em quase todos de uma reabilitação da noção de sistema, por muito tempo descrita como o símbolo mais manifesto das errâncias da filosofia dogmática. Assim, Deleuze já reivindicava para si uma concepção muito clássica da “filosofia como sistema” (embora tenha sido para acrescentar imediatamente que era preciso entendê-la no sentido extraordinário de heterogênesse),<sup>5</sup> Badiou, explicando que a nova coleção das verdades em um espaço de possibilidades passava naturalmente pela forma do sistema,<sup>6</sup> e, mais claramente ainda, nos projetos de Meillassoux ou Garcia em que a filosofia parece, de fato, descolar-se de todo condicionamento e aspirar ao “sistema” enquanto tal.

Gostaria, neste texto, de dedicar-me a um exercício delicado. De fato, gostaria, de minha parte, de garantir ao desejo filosófico os seus direitos e até mesmo os seus deveres, que não são deveres negativos, mas deveres positivos; gostaria até de *encorajar-nos* a ter a audácia de filosofar, no sentido em que essa audácia passa todas as vezes, de fato, pela construção daquilo que se pode chamar de “uma filosofia”. Mas gostaria também de advertir contra interpretações falsas, velhas ou grosseiras demais, desse desejo. Portanto, gostaria de poder encontrar as palavras quem convêm a esse desejo hoje, mas o distrair de certos significantes nos quais me parece que esse desejo perde-se crendo destravar-se, aproximá-lo do que creio ser não tanto sua forma legítima quanto seu núcleo autêntico, seu vetor mais vivo. “Corrigi-lo”, portanto, não para restringi-lo, mas, ao contrário, para liberá-lo, para permitir com que ele mantenha-se o mais perto dele mesmo e encontrar a forma na qual realiza-se *integralmente*. Não ceder a seu desejo, na filosofia como em outras áreas, isso não poderia querer dizer precipitar-se no primeiro dos engodos que surgem. Há um rigor do desejo, e ele passa por um cuidado com as palavras nas quais esse desejo reflete-se. Estas são as palavras que gostaria de encontrar.

<sup>5</sup> “Acredito na filosofia como sistema. É a noção de sistema que me desagrade quando a relacionamos às coordenadas do Idêntico, do Semelhante e do Análogo. Acredito que seja Leibniz o primeiro que identifica sistema e filosofia. No sentido em que ele o faz, filio-me. As questões ‘ultrapassar a filosofia’, ‘morte da filosofia’ também não me tocaram. Para mim, o sistema não deve somente estar em perpétua heterogeneidade, ele deve ser uma heterogênesse, o que, parece-me, nunca se tentou.” (Ibidem).

<sup>6</sup> *Manifeste pour la philosophie*, Paris, Seuil, 1989, p. 46: “Se entende-se por ‘sistematicidade’, como se deve fazê-lo, o requisito de uma configuração completa das quatro condições genéricas da filosofia [...] então é da essência da filosofia de ser sistemática, e nenhum filósofo nunca duvidou disso, de Platão à Hegel.”

No cerne dessa batalha de palavras, encontra-se a de “sistema”. Que filosofar seja construir uma filosofia, isso o é. Mas isso significa que se trata de construir um sistema? E, em que sentido da palavra sistema é preciso, então, entendê-la? Tratar-se-ia, portanto, aqui, de duas perguntas igualmente abissais, igualmente angustiantes, como uma angústia olhando para a outra: uma pergunta que trata da natureza de um desejo – o desejo de filosofar, o porquê de filosofar – e uma pergunta tratando da forma de seu desejo objeto – o que é *uma* filosofia?

## 1 Dois engodos: o sistema como realização racional e como visão do todo

Afastemos, primeiramente, duas das razões tradicionais que evocamos para confiar à filosofia a tarefa exclusiva de edificar sistemas. A primeira ergueria restrições próprias à exigência racional. A filosofia somente seria, de fato, a passagem para o limite do ideal racional: ela consistiria em fornecer uma justificativa válida a tudo o que é, para não deixar nada sem razão. Por que tal exigência implica a ideia de sistema? Conhecemos o argumento tradicional que Kant formalizou: se se quer dar a razão de *tudo*, somente na coerência intrínseca de nosso pensamento que podemos encontrá-la. De fato, nenhuma proposição particular poderia ser a razão de todas as outras sem tornar-se contingente quanto a si e, portanto, injustificada. Suponhamos que a proposição U justifique todo o resto, e que nada a justifica; não basta invocar o fato de que ela é “autoevidente” para evitar o simples fato de que ela não tem justificacão. Dizer que ela é ela própria a sua razão parece um passe de mágica um tanto vão, que quer dizer simplesmente: não posso pensar de outra forma – e isso, queiramos ou não, é um *fato*. Somente a justificativa recíproca permite empurrar a exigência racional ao seu limite, e fazer como que nada seja sem razão. Em um sistema, tudo tem uma razão, que é um outro aspecto ou outra proposição do sistema, ele próprio justificado por uma terceira ou por sua recíproca etc. Embora as outras disciplinas teriam todas relações com positivities de uma ordem ou de outra (chamo de “positividade” o fato de que alguma coisa seja *posta* e não justificada ou *concluída*), a filosofia sozinha não só teria relação com a razão experimentando a si mesma: a razão estabeleceria, na filosofia, verdades autônomas, reivindicando-se somente a si mesma. Nesse exercício, e nesse exercício somente, nosso pensamento seria ele mesmo sua própria autoridade, e é a essa autolegislação que conviria a forma sistemática. Pode-se argumentar o mesmo ponto ao contrário. Suponhamos que afirmemos ao mesmo tempo certo número de proposições (por exemplo, que o mundo é finito, que a liberdade humana é infinita, que a morte não existe, que o espírito não

é nem individual nem pessoal, mas coletivo). Suponhamos que sejamos capazes de fornecer para cada uma dessas proposições um conjunto de argumentos potentes e decisivos, de tal forma que todo espírito razoável será naturalmente forçado, pela própria qualidade do argumento, a compreender nossas teses. Ainda teremos que explicar que elas sejam verdadeiras *juntas*. Caso contrário, nós nos veremos confrontados a, ao menos, um fato injustificado, a uma contingência infundada, que é somente a coexistência de nossas razões. Se queremos, portanto, encontrar uma razão para tudo, é preciso também encontrar uma razão ao fato de que *várias* verdades podem ser justificadas *juntas*: uma verdade política, por exemplo, e uma verdade física. A isso forneceria a forma sistema em filosofia.

Passemos a segunda razão tradicional invocada para justificar a forma sistema em filosofia. Ela consiste em definir a filosofia como o pensamento de ou do todo. A filosofia seria a única disciplina de pensamento cujas verdades seriam ilimitadas – o que se exprime às vezes opondo-a ao caráter *regional* dos outros saberes. Todos os outros saberes (ou práticas em um sentido amplo) só podem culminar em verdades condicionadas, relativas, territorializadas. O que a física diz da matéria é verdade da matéria, mas não necessariamente da vida, ainda menos do espírito, e não nos informa nada sobre a moral. Somente a filosofia seria capaz de verdade sem fronteiras, sem território, de verdades indesignáveis. Entretanto, há, ao menos, três maneiras de conceber essa vocação totalizante da filosofia. A primeira depende da ontologia formal: a filosofia seria a ciência de qualquer que seja o objeto, e mesmo, para além do objeto, o pensamento de tudo, objetivável ou não, pensável ou impensável (por exemplo, pensamento do “ente em totalidade” de Heidegger). A segunda está em relação com a enciclopédia: a filosofia seria essa disciplina que tem como tarefa o estabelecimento da unidade de todas as verdades ou experiências acessíveis (pensamento do todo e não mais de tudo). A terceira compreende-se no sentido de um estilo de tratamento dos problemas ou de um método (por exemplo, sob a forma de uma chave universal, ou de uma “lógica” no sentido “subjetivo” do termo, para retomar uma expressão de Hegel). Ficaríamos talvez tentados a observar que essa vocação totalizante parece estar fundada por sua vez em sua vocação racional: tratar-se-ia ainda mais vez de dar uma razão a tudo. Mas isso não é totalmente exato. A ontologia, por exemplo, não tem necessariamente que explicar porque todos os objetos possíveis têm tal ou tal forma comum (supondo que se pudesse estabelecer isso), basta que ela destaque essa forma, eventualmente, de forma descritiva. Trata-se, sobretudo, de um tipo de prerrogativa característica de uma forma de pensamento que não estaria ligada a uma região em particular do

saber ou da experiência, tratar-se-ia do *fato*, talvez, por fim, contingente em si mesmo, que faz com que se possa falar daquilo que não é nada em particular e, entretanto, dizer sobre isso algo de determinado. A prerrogativa da filosofia seria, portanto, antes de tudo negativa, mas essa negatividade desdobrar-se-ia em um objeto totalmente positivo: tudo.

Tais são os dois argumentos mais clássicos invocados para defender a forma sistema em filosofia. Embora essas duas razões sejam novamente destacadas hoje (assim Meillassoux reivindicava para si o princípio de contradição ou Garcia o pensamento do todo), acredito que elas dão uma imagem falsa dos verdadeiros motivos que fazem com que alguns de nós, hoje, encontremos na noção de sistema um nome ajustado para o objeto de seu desejo de filosofar. As páginas que seguem explicam porque esses móveis parecem-me inexatos. Esse exercício não é, entretanto, puramente negativo; veremos desprender-se, no curso dessa operação destrutiva, uma melhor imagem do que acredito que corresponda a uma forma mais autêntica do nosso desejo e a face de uma maneira de filosofar que, sem renunciar ao projeto sistemático, dele funda a necessidade em valores mais precisos do que o ideal racional ou a ambição totalizante.

### 1.1 Filosofar sem razão: do sentido verdadeiro do princípio de não contradição em filosofia

Começamos explicando porque a justificativa em nome do ideal de “racionalidade” parece-nos, simplesmente, insustentável. Infelizmente, preciso dizer novamente, depois de outros, e com todos os riscos de mal entendido que isso nunca deixa de ocorrer, que a exigência de racionalidade não poderia ser levada literalmente a sério em filosofia.

Primeiramente, porque acredito, com Marx, Nietzsche, Freud, Bergson, James e até mesmo Spinoza, entre tantos outros, que não é porque compreendemos as razões do que pensamos que o pensamos, mas o contrário. É porque o pensamos que procuramos justificá-lo. Em outros termos, a maioria de nossos pensamentos são *efeitos*, para não dizer sintomas, e o que advertirmos ser razão é somente um aparelho para pacificar nossa consciência, desnudo de todo poder *criativo* em nossa relação com as verdades. Acrescento que não se trata, aqui, de rejeitar toda modalidade do exercício “racional”, mas somente sua interpretação ingênua, que não deixa de fazer bastante mau àqueles mesmos que acreditam abraçá-la, tanto como aos que eles imaginam estão traindo-a.

Mas gostaria de deter-me aqui, sobretudo, na segunda das razões pelas quais acredito que é preciso tratar *cum grano salis* a exigência dita racional em filosofia, em particular, pelo tanto que ela toca nossa noção de sistema. Dissemos que, de fato, em virtude do estado da arte das justificativas últimas, a filosofia não teria que reconhecer outro critério,

para o desenvolvimento e o estabelecimento de suas teses, a não ser o da *coerência*. Isso significa que o único princípio em obra na filosofia seria o princípio da não contradição. Tudo o que se pede a um filósofo, digamos, é de não se contradizer. Ele não admitirá nenhuma autoridade exterior, nem mesmo a dos “fatos”; seu pensamento erigir-se-á como o único juiz; mas isso significa que ela manter-se-á firmemente nessa exigência intangível: a de que nada daquilo que ela admite pensar não se contradiga. De onde a forma sistema.

Ora, defendo que, desde que a filosofia se expresse na linguagem natural (e não vemos como ela poderia fazer de outra maneira, embora ela tivesse ocasionalmente recurso a outras fórmulas), o critério de não contradição só poderia ser invocado como um ideal *que já deu*. De fato, tal critério não poderia ser operatório na linguagem natural, ao menos não no sentido *literal* e, na verdade, não há como se falar de não contradição se não *literalmente*. O que se reconhece de fato como uma contradição? Simplesmente quando se *diz* uma frase e seu contrário. Por exemplo: “Os animais são mortais” e “os animais não são mortais”. Não posso manter as duas proposições como verdadeiras ao mesmo tempo. Mas se sabe também que se deve acrescentar aqui uma pequena premissa, aparentemente inocente, cuja toda tradição filosófica garantiu-nos que ela era somente uma trivialidade: a saber, que os termos devem ser considerados no mesmo sentido. É preciso, de fato, que seja *a mesma frase* que é afirmada e negada ao mesmo tempo. Ora, é fácil ver que se pode ao mesmo tempo manter que os animais são mortais e que eles não são mortais; por exemplo, dir-se-á, com Heidegger, que o animal falece, mas não morre, no sentido de que a morte não é uma possibilidade de sua vida, de forma que somente o homem seria mortal. O exemplo é simples, mas encontraríamos tantos outros quanto existem criações conceituais em filosofia; ou seja, em todos os lugares onde existe filosofia verdadeiramente (assim poder-se-ia mostrar que sou eu mesmo e que não sou eu mesmo, que o mundo é finito e que ele é ilimitado, etc.) O que, seja dito de passagem, confirma como Deleuze dizia com justeza fazendo da criação conceitual o exercício filosófico por excelência.

Essa pequena observação mostra somente que só se pode estabelecer *com certeza* uma contradição sob a condição de trabalhar-se em uma linguagem perfeitamente formalizada, na qual a *identidade* dos símbolos é absolutamente garantida. Ora, a linguagem natural é *constitutivamente* equívoca. Por constitutivamente equívoca, quero dizer que não se trata de um simples acidente que se poderia corrigir ao preço de um pouco de rigor, mas que o instrumento, que é a linguagem, funciona precisamente *porque* ele é equívoco, e não *apesar* de sua equivocidade. Sustento que

não há sentido fora do equívoco<sup>7</sup>. Aliás, sabe-se que, ao contrário, as linguagens onde o princípio de não contradição pode, efetivamente, operar são linguagens que dizemos ser formais, ou seja, construídas de forma a separar tanto quanto possível a dimensão “material” dos signos de sua dimensão “semântica”, cada signo sendo definido por uma operação que não há a necessidade de “compreender”, que o parafuso não precisa compreender a função “parafusar” ou a do objeto “prateleira” para causar seu efeito na hora e no lugar que deve fazê-lo. É possível, então, que haja, por detrás da ideia de que se pode utilizar o princípio de contradição como um critério de validação de uma proposição, seja qual for, nada além do que uma concepção *falsa* da linguagem, que faz do sentido uma determinação rígida do signo. Ferdinand Saussure, o linguista, faz a observação: a palavra “sol”, em francês (“*soleil*”), não designa somente o astro como objeto físico, mas também a luz que dele emana – este sentido não é determinado por seu referente, mas pelo jogo diferencial de signos. Assim, quando Diógenes diz a Alexandre, “Saia da frente do meu sol”, este último poderia ter respondido: “Estou muito afastado do sol, meu caro Diógenes, e não posso pensar que este astro te pertença”.

Não se pode deixar induzir ao erro pela aparência trivial desses exemplos. Evidentemente, não ignoro que se pode querer determinar o sentido das palavras (a questão, como dizia Humpty Dumpty, é saber quem é o mestre), e que acontece, de fato, que se possa distinguir entre os problemas puramente verbais e os problemas reais: *de verbis non est disputandum*. Introduziremos as distinções conceituais necessárias para esclarecer o sentido de forma a especificar *no que* se estima que existe contradição. É isso que Aristóteles ensinava-nos em suas *Refutações Sofísticas*. Seria preciso, então, não se deter na palavra, não fazer papel de idiota, e aceitar *entender em certo sentido*, no *bom* sentido. Mas é aqui que a questão ressalta: não se pode saber qual é exatamente esse sentido, já que, por definição, ele somente funciona ao não ser inteiramente explícito. Não haveria contradição, somente contrassensos. A questão, então, coloca-se de saber quem é o sofista aqui: aquele que disse que era preciso pegar na palavra o que dizíamos para caçar as contradições, mas que confessa, logo, que é preciso também admitir que não se pode explicitar tudo, ou nós que observamos que o princípio de contradição exige uma explicação total de nossos próprios enunciados e que não só

<sup>7</sup> Sobre este ponto, que necessitaria de uma justificativa bem maior, permito-me remeter a certos trabalhos de semântica: François Rastier, *Sémantique Interprétative*, Paris, PUF, 1987, et Pierre Cadiot et Yves-Marie Visetti, *Pour une théorie des formes sémantiques : motifs, profils, thèmes*, Paris, PUF, 2001.



há contradição quando se *expõem* duas proposições idênticas até uma negação? Qual sentido existe para invocar o princípio da contradição se é para não levar a linguagem a sério, ou seja, *ao pé da letra*? Todos os filósofos que começam por querer perseguir a contradição terminam na verdade por recorrer à “boa vontade” de seus leitores ou interlocutores. Eles remetem-nos obrigatoriamente a um “Veja bem o que quero dizer”. Mas eles confessam, então, que renunciam a seu ideal, que é de *dizer* efetivamente, a fim de não se *contradizerem*, e, principalmente, que não se deve confiar os mais altos valores a esse adversário ardiloso, a opinião, o bem comum, o que-segue-naturalmente. Eis que, agora, eles recorrem ao já-aceito, ao que-não-merece-ser-mencionado, que-não-precisa-ser-dito, enfim, para esse elemento que, com soberba, primeiramente, tinham-nos advertido a abandonar. Pior: são eles, agora, que absolutizam o sentido comum, o entendimento ordinário das coisas, os bons velhos usos – são eles que recorrem a uma *pedagogia do piscar de olhos* e pedem-nos para não entrarmos demais nas minúcias. Mas das duas uma: ou, com Sócrates, pensamos que vale totalmente a pena determo-nos nas minúcias, pois nada deve ficar sem exame – toda interrupção do detalhamento, sendo sempre apenas contingente, a morte ou a fadiga, a cicutu ou a cólera de Cálicles; ou reconhecem-se os direitos dessa instância última que não é outra senão a compreensão não explícita que temos uns dos outros do único fato – pois isso é um *fato* – de que compartilhamos certas intuições – fato, no final das contas, cultural, quiçá biológico –, e portanto não era preciso começar por denunciar *por princípio* a “opinião”. Finalmente, o filósofo que recorre ao princípio de não contradição dá-se somente ao direito de decidir quando vale a pena continuar a entrar em minúcias, preocupar-se com minúcias ou não. O *domínio do detalhamento*, eis o desafio que se esconde por detrás das reivindicações grandiloquentes do princípio de não contradição como princípio dos princípios em filosofia. Pensamos, ao contrário, que nunca há nenhuma razão para parar de entrar em minúcias. É preciso *levar a linguagem a sério*, sem restrição. Como dizia Crisipo, citado por Deleuze: “Quando tu dizes carroça, uma carroça passa pela tua boca.” Filosofar é, antes disso, não dar de ombros diante desse tipo de enunciado, é declarar-se determinado a respondê-lo, reconciliar nossa linguagem com nossas intuições, não necessariamente corrigindo nossa linguagem, mas modificando, se necessário, essas próprias intuições.

Isso, em todo caso, não me parece provocar nenhuma dúvida; até mesmo o amigo do princípio de não contradição deverá confessar que o princípio de contradição nunca permite que se valide a menor proposição rigorosamente, nem que se invalide, a não ser que apelemos, paralelamente, àquilo que se deve bem chamar de *intuições semânticas*,

ou, caso se prefira, de *usos*. Ora, esses usos não provam absolutamente nada, no final das contas, somente são usos que testemunham certo estado de inteligibilidade ordinária, ou, se preferir-se um vocabulário mais técnico, do acordo intersubjetivo. Além disso, eles não têm nenhuma perseverança: o sentido das palavras muda de fato, e não é difícil de ver que significações totalmente diferentes podem passar de uma para outra. Então, por que não rebaixar nessas imagens-tela da “racionalidade” filosófica, e aceitar dotar-se de uma imagem mais *exata* do que fazemos, o que não é tão ruim, afinal? O filósofo, então, apareceria como é: alguém que joga o sentido contra si mesmo, que explora a possibilidade de que algumas fórmulas possam “fazer sentido” em relação a outras formas – alguém, portanto, que percorre o único mobiliário dos usos e submete-os a várias torsões tendo como única restrição não rasgar o tecido do significado para garantir que o que ele diz é *dizível*, estranho talvez, mas compreensível se o fio de suas frases for seguido, de suas analogias, de seus “argumentos”. Tal exercício requer, obviamente, que o significado de muitas palavras seja modificado, que sejam tomados de acordo com algumas de suas características mais marcantes, mas nunca sem substituir um signo por outro signo (assim a liberdade pode ser entendida não como uma falta de determinação, mas como a determinação interna e *não externa*, o que, por um lado, viola certa intuição semântica sobre a liberdade, mas também a preserva com outros benefícios). O princípio da não contradição aparece também, aqui, para o que ele é: um *princípio* – um ideal regulador que opera na linguagem natural, pedindo, por fim, que aquele que fala mantenha-se, o tanto quanto possível, na superfície de sua linguagem e submeta-se à seguinte máxima: “você reformulará suas proposições sempre que pareça que uma paráfrase de boa fé de tuas proposições acarrete na verdade em duas frases diretamente contraditórias uma com a outra (na forma ‘A e não-A’)”.

Esta não contradição não tem nada de *formal*: é totalmente dependente da forma como interpretamos essas frases. Na verdade, nós o sabemos: todos os filósofos que estudamos um pouco apresentam contradições grosseiras; nosso prazer, e alguns diriam nosso dever, é mostrar que essas contradições são apenas aparentes. O princípio da não contradição é, portanto, um princípio *hermenêutico* mais do que formal: ele estimula e enriquece o trabalho conceitual, permite que se trabalhe o sentido e não estabeleça algo de positivo. Ele esclarece-nos aquilo o que queremos dizer e não prescreve nada quanto àquilo que podemos dizer em termos absolutos.

O que concluir dessas observações? O seguinte, que é muito simples: a coerência de um discurso nunca prova nada a não ser o acordo das partes sobre o significado das palavras – acordo que nunca pode ser como

tal objetivado, precisamente no sentido de que as partes *não sabem o que dizem* – e, além disso, é a razão pela qual concordam. A filosofia, como exercício que dá coerência a um discurso consigo mesmo, é, no fundo, um esforço para ver se um ponto não viola, violentamente demais, certas intuições semânticas. Esta é, portanto, a possibilidade de *construir um sentido* para essas frases que dá um critério, e não a contradição formal das frases umas com as outras. O princípio da não contradição orienta a construção do sentido, o trabalho do espírito sobre a linguagem para fazer com que signifique talvez outra coisa diferente do que significava para cavar ou esculpir, em nossa língua, uma possibilidade ou um uso que até então era improvável: é a capacidade de fazer com que essa possibilidade consista, mantenha-se, com que seja compartilhado em um público grande o bastante o sentimento de que há *algo* de exprimível aqui, e não nada, alguma coisa que se mantém na língua e que não se desmorona de uma hora para outra como se fosse um suflê ruim, uma certa “possibilidade objetiva” de discurso e não um buraco semântico mal coberto. É esse o critério de validade ou invalidade de uma filosofia, não uma fantasia vã de uma *demonstração* conceitual. Embora essa capacidade de adquirir um sentido estável, ela não é uma propriedade *objetiva* do conjunto das frases que assim consiste; ela depende de um jogo um tanto complexo com essas frases, envolve torsões vivas, enfim, depende daquilo que deve ser chamado de *retórica*. Os grandes filósofos são grandes inventores da linguagem. Eles sabem como fazer a língua viajar, utilizando todos os seus recursos, incluindo, é claro, os mais extensos recursos culturais, como o conhecimento, as artes, as metáforas mais ou menos vivas, as reminiscências enterradas ou negligenciadas, sem ser nada forçado a limitar-se a qualquer exercício estritamente gramatical, para dizer-se algo singular. O único critério para tal trabalho, como o de qualquer exercício de retórica, é o *sucesso*. Um filósofo é alguém que usa a linguagem de forma que consiga criar em si novas *evidências*, novas intuições.

O grande valor filosófico está na diferença entre o que se acreditava antes do início da operação filosófica (o que soprava a estrutura da linguagem comum em que vivemos) e o que se acredita no fim (isto é, o número de novas formas semânticas às quais se pode ter acesso graças ao jogo filosófico). Quanto maior a distância entre o ponto de partida e o ponto de chegada, mais profunda é também a nova evidência (que se pense na do Cogito) – mais poderosa será a filosofia. O tamanho de uma filosofia é medido pelo número de evidências novas que ela conseguiu introduzir no mundo e pelo tamanho da diferença dessas em relação àquelas que se utilizaram para fazer isso. Se Deleuze tem o direito de reconhecer, no “conceito”, o elemento mais próprio da filosofia, é,

sem dúvida, porque este é realmente a unidade semântica elementar: trata-se de redefinir o sentido de certos termos, jogar com as fronteiras semânticas de alguns enunciados de modo que eles induzem uma evidência que parecia particularmente inverossímil. Esta arte, com certeza, é sofisticada, no sentido mais elevado. Ela também supõe uma concepção que pode ser chamada antropológica da filosofia, no sentido de que a filosofia aparece como uma engenheira do senso comum, das categorias mais comuns e elementares da nossa cultura. Mas reinventar nossa cultura, querer pôr em circulação novas intuições, esculpir nossas evidências, isso é uma concepção diminuída da filosofia? Não é, ao contrário, ser fiel ao que Nietzsche tinha em mente para aqueles que ele chamava de filósofos do futuro, os filósofos *legisladores*?

Não posso terminar esta longa discussão contra o princípio de contradição sem confessar que a maneira como os filósofos utilizam a noção de contradição parece-me, na verdade, profundamente chocante. Quando se sabe o esforço que é preciso dispor para estabelecer-se a existência de uma contradição em uma linguagem formal, ou garantir-se de sua ausência, embora se disponha, então, de um mecanismo que permite assegurar-se da integral transformabilidade dos enunciados uns nos outros, ouvir os filósofos pretender ter formulado um conjunto de frases de contradição mesmo que eles usem uma língua natural tão escorregadia e encadeiem enunciados de maneira tão acrobática merece certo humor. No fundo, os filósofos utilizam o princípio de não contradição em um sentido *metafórico*. Eles não se lembram do que a lógica e a linguística do século XX mostraram-nos, e nem do que custa verdadeiramente a aplicação do princípio de não contradição, e que as línguas naturais são semanticamente incontroláveis. Cometem o mais ingênuo dos pecados: o de querer aplicar o conceito de literalidade de forma metafórica. Eles sonham com a não contradição. É verdade que, de tempos em tempos, eles inventam todos os tipos de coisas interessantes. Mas se precisa de verdade de toda essa falsa consciência? Mais uma vez, não desejo modificar tanto a prática da filosofia, mas mostrar aos filósofos *o que eles fazem*. Essa lucidez minimal produzirá, na prática filosófica, os efeitos que o talento ou a fortuna de cada um permitir-lhe-ão obter.

## 1.2 Quanto ao todo: a ontologia como disciplina comparada:

Assim, afastamos um primeiro engodo no qual a palavra sistema corre o risco de eliminar o desejo de filosofar. Passemos ao segundo, ou seja, à ideia de que filosofia teria como finalidade própria não a justificação última daquilo que é, mas o estabelecimento de uma relação com o todo. Este novo engodo traz problemas um pouco diferentes.

O primeiro é o de definir a filosofia como um pensamento do “todo”, o todo sendo, por assim dizer, a prerrogativa diferencial da filosofia, isso parece pressupor que se adere a uma concepção do pensamento em que pensar é necessariamente pensar um objeto. Com efeito, parece que se crê que, embora as outras disciplinas do pensamento tivessem objetos particulares ou parciais, a filosofia sozinha teria um objeto absolutamente universal ou total; assim como a origem e o fundamento da termodinâmica seria o de dizer o verdadeiro quanto aos fenômenos calóricos, os fundamentos e a origem da filosofia só seriam o de dizer o verdadeiro sobre este objeto certamente excepcional que seria o *todo*, simplesmente porque ele existe. Ora, que se pense para esclarecer-se sobre um dado *objeto* não tem nada de evidente. É mais verossímil que se pense porque algo de não identificado faz-nos pensar como um ímpeto que vem por detrás e leva-nos, do que como um objeto que se teria diante de si e que se trataria de esclarecer ou interpretar. Como se bastasse que alguma coisa seja para que nos surpreendêssemos: “Nossa! Um ser, do ser, como isso é surpreendente! Mas penso nisso, o que é ser, por fim, então? E, aliás, ser é algo?” Mas quem pode acreditar nisso sobre a gênese do pensamento? Nunca podemos surpreender-nos com nada de *geral*. A filosofia tem somente em comum o amor talvez isso, mas que é o essencial: ela só se impulsiona em relação ao singular. O fato de que existe o ser não nos emociona mais do que o fato de que existam mulheres que talvez possamos amar; mas que haja *tal* mulher, *tal* homem, *tal* ente, isso sim pode ser surpreendente e pode levar-nos a pensar, forçados que seremos precisamente pelo fato de que esse ente não se parece com nada e *mesmo assim seja*.

O ente em geral torna-se problemático e interessante porque um ente está misteriosamente incluso nisso, que parece em radical exceção com todos os outros. “Então, o que é preciso que o ser seja para que isso *seja também*? O que pode haver de comum entre essa existência exorbitante que é a do objeto de minha paixão e a desses outros seres indiferentes cuja existência tem tudo de contingente, quero dizer, cujo próprio fato de que eles existam parece inconcebível por ser *igual*? Então é isso, existir? Esse fogo, essa paixão, esse interesse ilimitado que sinto? Mas então e esses *seres frios* que não parecem menos ser que o objeto de minha paixão e que, entretanto, não me dilaceram muito? Deve-se dizer também que eles *são*?” É um pouco como quando se procura o segredo da amada e acredita-se poder encontrá-lo em sua pele, em seus cabelos, em seus livros que lê, os lugares que frequenta ou os parentes que ela abandonou, o que Deleuze chamava muito justamente, em referência a Proust, seu *mundo*: queremos saber o que é o ser como gostaríamos de saber aquilo que pode *conter* o objeto de nossa paixão.

Em outros termos, não acreditamos em uma ontologia *geral*: ela parece-nos sábia demais, pouco apaixonada demais para estar verdadeiramente preocupada com a questão de ser e mesmo bem simplesmente com o exercício do pensamento. A existência não mais que o pensamento não se satisfaz com generalidades. E, além disso, a tradição própria existencialista, que tanto fez para reabilitar no contexto contemporâneo, pós-kantiano, a famosa questão do ser, nunca pude fazer a pergunta do ser de outra forma que num modo diferencial: é o *ser do Dasein* que Heidegger tenta descrever. Se *Ser e Tempo* é um livro tão precioso, tão admirável em muitos pontos (independentemente do que me custa reconhecê-lo aliás), é porque ele trata de uma investigação ontológica diferencial, “antropológica”, não no sentido em que Heidegger entendia-a, ou seja, não porque ele estaria preocupado com um objeto particular chamado “homem”, mas antropológica no sentido da disciplina que praticava Lévi-Strauss, ou seja, no sentido do comparatismo: Heidegger fez valer a singularidade que deve tomar a palavra “ser” quando a aplicamos em algo como nós mesmos, e propõe retificar os nomes: consciência, alma, sujeito, etc., para deter-se de mais perto na *diferença* que nos caracteriza, mais perto do contraste que marcamos com outros comparáveis (as ferramentas, as coisas, as obras, etc.). Enfim, defendemos que é a *variação* que nos faz pensar, e nunca o fato nu do que quer que isso seja. Não é isso o que ilumina nossa curiosidade, mas sempre tal deslocamento, tal afastamento, tal violência que nos é feita.

A segunda razão que temos para duvidar da legitimidade da filosofia como tentativa para manter-se em relação com o todo é que tal empreitada parece ter por condição uma relação com o nada. Heidegger dizia-o muito claramente em sua conferência “O que é a metafísica?": aos saberes regionais, ele opunha um saber sem objeto particular, a filosofia; e a esse saber, ele dava como condição o contraste de algo com o nada. É somente no ponto de vista do nada que *tudo* torna-se um problema. Na verdade, não há nada que todos os entes tenham efetivamente em comum a não ser o fato de não serem nada. Mais profundamente, a questão do ser só tem sentido de fundar-se em uma interrupção radical de nossa relação metabólica com os entes mais ou menos regionais que estão ao nosso redor, como um tipo de suspenso ou passo ao lado.

Mas *de onde* todo poderia tornar-se um tipo de *termo* em direção do qual poderíamos manter-nos em relação? Não pode ser *algo* em particular, pois esse algo deveria fazer ainda parte do todo; deve, então, ser a possibilidade do nada em si que Heidegger identificará na antecipação da morte. A absoluta indeterminação do nada permitiria totalizar o ente e constituiria, então, a condição de possibilidade da ontologia. Além disso, como se sabe, a noção de “nada” é das mais discutíveis (os argumentos

de Bergson sobre esse ponto mantêm todo o seu vigor), sabe-se também que essa condição exigirá que Heidegger interrogue-se sobre aquilo que permite com que um ente em particular detenha-se assim, de forma extraordinária, em relação com o nada – o que o levará à hesitação constante de seu pensamento entre o antropológico e o ontológico e à retomada da ideia segundo a qual ele é um ente em exceção radical em relação aos outros entes. Sabe-se também que a descrição desse ente surgirá a partir de então de uma nova disciplina *a priori*, a analítica existencial, que deduzirá dos saberes empíricos o estudo de um ente particular, caindo novamente nos impasses da filosofia transcendental kantiana, como o mostrará, magistralmente, Foucault em *As Palavras e as Coisas*. Ao instalar esse frente a frente pelo excessivamente frontal do homem e do nada para tornar possível algo como uma visão do todo, Heidegger reconduzia a filosofia moderna na via mitológica, da qual estava a ponto de sair e na qual ela, infelizmente, há muito tempo mergulhou, cortando sua relação com os saberes, retomando esse tom de grande senhor que fazia rir até mesmo o triste Kant, inventando todos os tipos de formas contornadas para cobrir sua pouca relação com a verdade, que seja, a mais modesta.

Propomos cortar rente com todas essas dificuldades referente à relação da antropologia com a ontologia, propondo o seguinte: não é em relação com o *nada do todo* que a questão do ser (ou do todo do ente) pode ser formulada, mas em relação a *variações ônticas catastróficas*. Por “variações ônticas catastróficas”, entendemos: i) relações precisas com entes bem determinados, que são colocados como entes a partir das interações que temos com eles ou práticas que temos deles (o que Foucault chamou de “positividades”), mas tais que ii) essas relações pareçam romper o regime “normal”, adquirido, já dado, das relações com outros entes. Não compreendemos que dizemos com isso que teríamos ciência, antes de ter a experiência dessas singularidades ônticas, que temos uma relação com algo como o *ente geral*, e que, em seguida, somente ele nos acontecesse de não mais *reconhecer* o ente em geral em um ente particular.

Não é por uma comparação extrínseca que essa incomensurabilidade incide. Ao contrário, é do interior dessas “práticas”, dessas positividades, que descobrimos que tínhamos algo como preconceitos em relação ao ente em geral. É, com efeito, porque algo bloqueia nossa prática de algo (por exemplo, quantas, fenômenos, números algébricos, quadros de Duchamp), algo que não se relaciona tanto com essa prática em si (esta, ao contrário, segue-se calmamente, de forma eficaz até indiferente à nossa preocupação), mas na maneira como refletimos sobre ela, como a levamos a outras práticas, como a inscrevemos em nossa vida, é, por

fim, porque somos confrontados a conflitos de evidência que sentimos algo como uma inquietação, uma incerteza, um tipo de incredulidade, de perda de confiança naquilo que, entretanto, funciona perfeitamente. Assim Cantor escrevia a Dedekind sobre o contínuo: “Eu o vejo, mas não posso acreditar nele.” Saussure também escrevia a seu amigo linguista Meillet que a gramática comparada funciona perfeitamente, mas que essa própria eficácia é incompreensível, insensata, e que os principais interessados interpretam-na, aliás, da maneira mais fantástica, mais mitológica, para não dizer a mais idiota. Ele acrescentava, aliás, que quem quer que coloque o pé no terreno da língua deve renunciar a todas as analogias do céu e da terra. São experiências desse gênero que nos deixam disponíveis para a questão ontológica, e não sei qual relação misteriosa com o “todo do ente” ou a antecipação sombria da possibilidade de nossa impossibilidade na morte.

Devemos constatar a existência de uma prática perfeitamente regrada, de uma interação ordinária com entes, e, entretanto, fazer, ao mesmo tempo, localmente, a experiência de uma incomparabilidade dessa prática com outras (e, portanto, desse ente com outros); não porque já dispomos de certa ideia do ser com a qual mediremos cada experiência do ente particular, mas porque não paramos, quase que mecanicamente, de reconduzir cada uma de nossas práticas particulares com os outros, de interpretar umas nas outras, assim como aprendemos uma língua estrangeira usando a sua. O físico que está em seu laboratório manipula seus instrumentos e dá sentido a seus gestos em relação com os formalismos, com os quais ele trabalha, mas lhes dá sentido também em outro nível, em uma relação com seus colegas, por exemplo, ou de uma maneira cinética, em sua familiaridade ordinária com o mundo.<sup>8</sup> A excepcionalidade de uma prática, sua posição de singularidade radical em relação a outras, é, primeiramente, experimentada quando sua continuidade com outras muito locais, muito próximas, falha. Daí procede a ampliação, por assim dizer, da investigação ontológica, ou seja, a tentativa para encontrar práticas mais comparáveis, para estabilizar ou generalizar o que é vivido aqui para normalizar a força de analogias, e, se a dificuldade persiste, a requisição de todos os entes até então praticados ou imaginados. É então que dizemos que nossas intuições ontológicas são desafiadas por uma singularidade ôntica. A questão do ser, do que “ser” quer dizer em geral, emerge por acaso e em consequência de tais encontros. A questão do ser é o efeito reflexivo e retroativo de uma singularidade ôntica que desfaz a continuidade do tecido de nossas

<sup>8</sup> Eis aqui o que Husserl chamava de “mundo da vida” na *Krisis*.



evidências – e não de uma relação direta e um pouco misteriosa com o “todo do ente” fundada em nossa intimidade com o nada.

Mais uma vez, o motivo de tal interrogação é frequentemente imanente ao próprio procedimento: é para vencer o que Bachelard chama de “obstáculo epistemológico” que o ser é, a partir de então, tematizado como aquele que, sempre tendo sido, por assim dizer, já posto, sem precisar ser explicitado, deve, entretanto, estar aberto a título de questão. A ideia de que o ser sempre já está posto, sempre já entendido, ideia sobre a qual repousa o famoso círculo hermenêutico de Heidegger, é uma ideia enganosa, que resulta de uma ilusão retrospectiva suscitada pela crise ontológica: somente temos experiência do ser como tal no horizonte de uma exceção que coloca a questão de sua “regulação” com outras práticas constituídas. Não temos nem ideia nem experiência do ser em geral, e não precisamos muito disso: nossas práticas funcionam muito bem sem isso. É no fundo de uma ilusão teoricista que engaja certos pensadores – no primeiro grau dos quais está Heidegger de novo – nas convoluções perturbadas do “círculo hermenêutico” em que se faz da necessidade virtude. Eles pensam, finalmente, que basta que algo seja para que possa tornar-se um motivo para pensar-se. É isso que conduz Heidegger, aliás, a acreditar que as ciências procedem de decisões ontológicas por assim dizer anteriores a seu desenvolvimento científico.<sup>9</sup> Nisso concordam os filósofos que creem, assim, ter a posição soberana que tem sido a deles: como se as decisões especulativas ou existenciais fossem primeiras na ordem do saber como criação. Mas, é uma simples miragem que cobre as condições precisas, sobre as quais aparece a questão do ser assim com sua estrutura retroativa específica.

Assim, parece que a questão do ser não está sobre a condição da negação radical do ser e do nada, mas sobre a condição de uma irrupção imprevista da equivocidade da palavra “ser” em nossas práticas ordinárias. Não a negação, portanto, mas a multiplicidade. É uma multiplicidade de certo tipo, porque se trata de uma multiplicidade que substitui a equivocidade: a questão do ser surge quando se percebe que a palavra “ser” poderia ser uma palavra radicalmente equívoca. Portanto, vê-se porque eu penso que do ser supõe não tanto uma visão do todo, mas sim o rasgar de um contínuo aparente. A questão ontológica é no fundo um tipo de movimento de recuo a partir de uma singularidade bastante adiada na construção de nossas práticas e pela qual se busca tecer os fios de nosso “comum”. O que está em jogo na ontologia é o comum:

---

<sup>9</sup> Heidegger trai muitas vezes esta concepção epistemológica que sustenta a sua relação à ciência, como, por exemplo, na introdução aos *Problemas fundamentais da fenomenologia*.

o que há de comum, ou de comensurável, entre tal prática (por exemplo, a mecânica quântica, a aritmética dos nomes algébricos, o jogo da arte conceitual, a fonologia comparada etc.) e as outras que pareciam ter organizado entre elas uma rede de circulação muito densa, muito pacífica, de modo que nossa identidade subjetiva parecia não estar em questão quando se passa de uma prática à outra, e que elas pertenciam ao mesmo mundo, o nosso, o mundo comum.

Para bem entender o que eu quero dizer, eu sugiro uma experiência do pensamento que estabelece a *contrário* as condições de emergência de uma questão ontológica (de uma visão do todo do ente). Suponha que Schrödinger seja acometido de amnésia parcial e que não lembre mais, quando ele faz seus célebres cálculos, o que ele faz quando come mingau com sua esposa. Suponha que Schrödinger não se lembre mais quando ele colocou seu gato na sua famosa garrafa, os momentos nos quais ele jogou ao seu gato a moeda do fogo e inversamente ele não terá nenhuma razão de fazer uma questão ontológica. É a continuidade dolorosa, duvidosa, tensa, dos dois gatos que põe o problema. Ninguém põe o problema em si mesmo.

Três observações, portanto, para melhor caracterizar essa tentativa de redefinição da questão ontológica como visão do todo.

Primeiramente, parece que a questão do ser tem condições ônticas – não no sentido em que somente um ente estaria para tornar-se o receptor da questão do ser, mas no sentido no qual é preciso uma criação efetiva do ente, enfim, do real, e não do Dasein, para que a questão do ser advenha. Portanto, não é necessário supor não sei qual mítico plano ontológico por assim dizer próprio, autônomo, como Heidegger o faz ao falar de Dasein (ou tanto quanto o faz, aliás, em outro sentido, Meillassoux ao falar “especulação”): o ontológico é um efeito do ôntico; não o precede nem a ele adiciona-se. Se se continua a fazer a pergunta dos traços específicos do ente para quem a questão do ser é possível, deve-se compreender que ela é somente a do ente que pode ter a experiência de singularidades ontológicas, dito de outra forma, o ente que pode viajar entre várias *práticas*, ou entre vários universos de evidência (pode-se chamar esse ente de homem, mas será no sentido da disciplina antropológica como disciplina *comparada*<sup>10</sup>). Em outros termos, é do interior do ente que a questão do ser coloca-se e do fato da variação dos entes, e não de alguma relação com o todo do ente fundada na miragem do nada.

Em segundo lugar, o termo “lógico” que esclarece a própria possibilidade da questão do ser não é a negação, mas o equívoco, ou seja,

<sup>10</sup> Permito-me neste ponto de fazer referência a meu artigo “Le Tournant anthropologique d’Alain Badiou”, in *Autour d’Alain Badiou*, Germina, 2011.

certa modalidade da multiplicidade. Não é porque podemos conceber não-x que podemos pensar o ser, mas porque podemos conceber que “x tem vários sentidos indistintos”. Uma das tarefas mais essenciais de toda ontologia será, então, compreender a noção de *equivoco*. Acrescento, para meus amigos deleuzianos, dentre os quais alguns se incomodaram com essa reabilitação da categoria de equivocidade no cerne do projeto ontológico, que não contesto do modo algum que há ontologia apenas na condição de supor-se que o ser é *unívoco*. De fato, acredito, pelo contrário, que lhe dou todo o seu sentido: é precisamente porque não se pode contentar-se que ser tenha vários sentidos, é porque é preciso que um dos sentidos de ser tenha o mesmo sentido para o quanta ou para o fenômeno, que a questão ontológica está aberta. Mas deixemos esse ponto de lado, pois ele nos levará longe demais. Construir a noção de equivoco também nos conduzirá longe demais. Contentar-me-ei em dizer que somente ela permite que se construa algo como uma lógica da multiplicidade. Por multiplicidade, não se deve entender a ideia de um puro diverso (diversidade numérica, em última instância numérica), não, portanto, uma relação com um (ao contrário do que diz Badiou), mas, sobretudo, a de uma variação contínua, em uma relação com o idêntico, portanto. Há multiplicidade quando um é também o outro, ou ainda quando a identidade é variável.

Terceira observação: parece que a ontologia está sob condição *acontecimental*. A questão do ser existe somente sob a condição do acontecimento de uma desproporção localizada de uma de nossas práticas. O acontecimento grego não surge de um tipo de história espiritual tal como a sonhava Heidegger. Ela surge mais verossimilmente de uma descoberta completamente singular: a dos irracionais, ou da geometria, ou da moeda. Uma história do ser ainda está para ser escrita, mas ela não poderia ser uma história *interna* ou especulativa. A história da filosofia deveria ser escrita em relação a invenções precisas: assim, a invenção das matemáticas gregas que dá origem à metafísica antiga, a revolução de Galileu que dá origem aos grandes sistemas “clássicos”, de Descartes, Spinoza, Leibniz, etc. (da qual parece que o desafio verdadeiro é o de redefinir a noção de indivíduo comprometido pela física de Galileu), enfim a partir do século 19, o surgimento do comparatismo que abre toda a história do estruturalismo e do pós-estruturalismo (de Cassirer a Deleuze). A história do ser não é, na verdade, uma História com h maiúsculo, uma história épica na qual o Ser revelar-se-ia fundamentalmente segundo uma ordem graduada (como é o caso na obra de Heidegger, o de uma decadência). Ela é histórica precisamente porque submetida ao acaso e à singularidade. O Ser não se revela, ele recomeça por ocasião de crises práticas. Tal seria, na verdade, uma história *materialista* da filosofia.

Vemos, então, em qual sentido pensamos que a filosofia pode e não pode ser definida como visão do todo, da mesma forma que ela pode ou não ser concebida como arte das consistências conceituais. Passo rapidamente pela terceira razão pela qual podemos, hoje, duvidar do projeto enciclopédico, que não outra coisa do que se chamou de a “crise da razão”. Tornou-se difícil dar muito crédito, hoje, à de um sistema de saberes; a experiência do final do século XIX é a de uma explosão de uma divergência de disciplinas, de forma que não há mais espaço para acreditar-se em uma *integração* dos saberes: estes, como insistiu Bachelard particularmente, caracterizando-se por sua *diferenciação*, por suas diferenças, e não faz muito sentido colocar sem seu lugar cada um dos saberes, ao menos no sentido *literal* em uma abordagem como essa. De maneira geral, são as formas “globais” nas ciências que há muito tempo entraram em crise.<sup>11</sup> Isso não significa que não seja interessante tentar sínteses enciclopédicas à maneira de Simondon ou mais recentemente Garcia; isso significa que essas sínteses só terão valores verdadeiros se permitirem que se negocie melhor e perceba a singularidade dos saberes que elas englobam. Mas já falamos bastante sobre isso nas condições sob as quais pensamos que a filosofia pode ser concebida como pensamento de ou do todo.

## 2

Parece, então, que duas das razões mais tradicionais pelas quais os neossistemáticos contemporâneos tentam justificar sua escolha da forma sistema na filosofia só sejam engodos desconcertantes, no qual o desejo do filósofo afoga-se e perde-se de sua força, de sua precisão. Entretanto, é esse desejo que me interessa restituir. Ele parece-me, para dizer a verdade, fundado, sobretudo, de forma negativa, pois é a isso que ele opõe-se. Compreender sua atividade filosófica como um esforço para construir um sistema tem de justo ao menos o fato de que não se crê que a filosofia seja simplesmente *resposta* a problemas por, assim dizer, naturais, aos quais seríamos conduzidos na medida em que pensamos por mais tempo, mais rigorosamente, de forma mais obstinada. A essa concepção servil da filosofia, a reivindicação opõe sua arrogância e seu hubris e religa com um motivo determinante do desejo de filosofar, que não tem nada a ver com a exigência de racionalidade, nem com a de exaustividade, mas que atinge a exigência de *soberania* no e do pensamento. Veremos que ela responde também a outra dimensão do desejo de filosofar que se poderia chamar de a exigência de *singularidade* ou de solidão.

<sup>11</sup> Ver o que David Rabouin diz sobre isso no mesmo número e, principalmente, em seu grande livro *Vivre Ici*, Paris, PUF, 2010.

## 2.1 A forma sistema e a exigência de soberania

Que pensar seja (em certo sentido) *comandar*, eis o que, no fundo, testemunha, por sua própria existência, essa disciplina chamada filosofia. O que torna esse exercício perigoso e apaixonante ao mesmo tempo é que essa vontade de fazer justiça à exigência de soberania interna ao pensamento seja tão escorregadia e conduza, às vezes, às piores facilidades. Acredita-se comumente que pensamos em *resposta* ou em *reação* a situações ou a problemas mais ou menos concretos, mais ou menos vivos, mais ou menos intransigentes, para resolvê-los ou ultrapassá-los. Estamos prejudicados na escola, e nos perguntamos em seguida: o que é a justiça? Aprendemos que o sol não gira ao redor da terra como acreditávamos até então e ficamos perplexos: mas o que é conhecer então? Nossas questões filosóficas estariam, então, enraizadas no metabolismo ordinário de nossa vida, como em continuidade com as questões “práticas” mais diversas: como fazer com que essas telhas encaixem-se para construir um telhado, como sair dessa relação amorosa inexorável, será preciso acreditar no que dizem os jornais, etc. Da mesma maneira, perguntar-se-á “Por que existe alguma coisa ao invés de nada?”, simplesmente, prolongando-se as formas ordinárias do raciocínio que, como todos sabem, é causal: “Mamãe, me diz, porque a estrada se vira? Porque ela contorna a montanha. – Mas por que a montanha se vira? etc.” Para se tornar filósofo, seria preciso somente um pouco mais de insistência, uma grande obstinação, além, é claro, de algumas dessas virtudes que se consideram intelectuais...

Faço apenas uma caricatura. Essa concepção da filosofia sempre é muito difundida, e o que se chama por fim de filosofia “analítica” talvez não signifique, hoje, nada a não ser a adesão vaga a uma concepção do exercício filosófico desse gênero. Ela parece, aliás, acompanhar necessariamente certa ideia do que deve ser o “sério” em filosofia. Seria um efeito sério, depois de tudo, o de fazer perguntas *que não se fazem*, que não se encontram, por assim dizer, nunca no curso tranquilo de nossas interações com o mundo ou de nosso colóquio interior? Poder-se-á mesmo supor que seja preciso dar uma forma sistemática ao seu pensamento, não somente no sentido, não trivial demais, no qual todo discurso deve preservar para si um mínimo de coerência, mais no sentido mais rigoroso que supõe que toda filosofia autêntica, toda “grande” filosofia, engaja, finalmente, toda a filosofia, toca no cerne e na essência da filosofia em geral. Não somos obrigados, de fato, a supor que os problemas sejam simplesmente dispersados para aderir a uma concepção instrumental da filosofia. Pode-se muito bem supor que há efetivamente um *sistema* desses problemas, que está inscrito em sua própria

natureza. A resposta será sistemática, mas porque a própria natureza das coisas o é.

Entretanto, não é nesse sentido que os filósofos franceses contemporâneos aspiram à forma sistema. O que eles reivindicam, ao contrário, é um *direito de invenção*. A palavra sistema vem reafirmar os direitos de certa imaginação filosófica: a filosofia se *inventa*, ela não se descobre nem se verifica. Ela não responde a uma demanda passo a passo; ela propõe e apresenta mundos. Admite-se que a filosofia é um puro *ato* de pensamento. Isso não é o pensamento da forma enquanto ele *responde* a problemas vitais. É o pensamento da forma como ele *propõe* mundos possíveis, espaços de circulação, elementos nos quais tudo se redefine, superfícies, lugares, plataformas, horizontes, como pausas, como solos.

Sabe-se, de fato, que um autor pode ter dois tipos bem distintos (e válidos de forma desigual) de desculpas para arriscar-se a propor ao público uma obra de filosofia. O primeiro que lhe dará, sem dúvida, rapidamente, a absolvição de seus semelhantes, e talvez mesmo sua estima, seria pretender ajudá-los a resolver um problema bem particular cuja natureza exige a competência que se reconhece aos filósofos. O filósofo seria, então, um especialista dentre outros: ele será consultado, por exemplo, quando se prepara para revisar as leis bioéticas, para perguntar-lhe se, por acaso, ele teria luzes sobre o que constitui o milagre da identidade pessoal; ele convidar-se-á sozinho a uma discussão sobre a natureza do Estado europeu ou a reforma do sistema de justiça. As razões pelas quais ele é consultado, ou seja, a competência que se supõe que ele tenha, são, no fundo, bem conhecidas. Ele seria a instância em último grau, o especialista dos princípios de justificação últimos, aquele a quem se chama quando não se tem mais nenhum outro critério positivo para resolver nossas questões. Sua tarefa é, então, *fundamental*.

Pode-se também apelar para ele como técnico das formas conceituais. Supor-se-á, então, que, de fato, utilizamos conceitos quando “pensamos”, ou seja, quando formulamos proposições tão gerais que elas não podem mais garantir a respeito de observações concretas, e que o filósofo é aquele que prática as consistências conceituais. A ele será solicitado, então, esclarecer-nos sobre o que pensamos. Sua tarefa seria, sobretudo *hermenêutica*. Entretanto, nesses dois casos, a atividade filosófica continua dependente de condições precisas que são problemas que chamaria de *correntes*. Esses problemas não são necessariamente não filosóficos: podem muito bem ser dessas perguntas que nos fazemos obrigatoriamente do único fato de pensarmos, para as quais não dispomos de nenhuma outra fonte a não ser a “conceitual”, de forma que o único

critério de decisão utilizável consiste na “pensabilidade” do que *dizemos*. Assim, “Por que existe algo ao invés de nada?” parece uma questão desse tipo, que é suficiente para desencadear o exercício filosófico, assim como para *fundar* a sua necessidade. Mas isso, que não reste nada menos do que a necessidade das intervenções filosóficas, está medido exatamente pela necessidade das questões às quais elas respondem e que, então, as precedem.

A outra razão só se sustentará no fundo de seu desejo filosófico, no sentido da prática de certo tipo de atividade, mas de uma filosofia no sentido de certo gênero de *objeto*, de produto, de resultado. Ora, acredito que o que caracteriza a noção de sistema como desejo de produzir em filosofia é que ela quer finalmente separar a atividade filosófica do elemento no qual ela é mergulhada ordinariamente, que é o elemento da *opinião*, no sentido daquilo sobre o que se pode ter posições: O que tu pensas disso? É verdadeiro ou falso? Dê tuas razões! Argumente! Não se sai da opinião simplesmente porque a ela são dadas razões. Só se sai da opinião quando se está em condições de decidir (de maneira, é verdade, regrada, mas a natureza dessas regras é delicado definir-se) aquilo sobre o qual vale a pena pronunciar-se. O que a forma sistema permite no pensamento é romper a relação de subordinação do pensamento em relação aos problemas que o precedem: ao invés de ser dependente, ela própria *determina* o que merece ser considerado como problema. A filosofia só pode romper verdadeiramente com a opinião se tornar-se um fim em si: o objetivo da filosofia não é mais, então, exterior à filosofia; trata-se de construir a filosofia, filosofia para nada, filosofia porque é bom para o autor construir e para o leitor restituir a construção de uma filosofia como se compreende uma intriga – uma filosofia no fundo como algo a consumir-se, morar, viver, contemplar. Haveria, assim, na filosofia, a mesma *gratuidade* que na poesia ou na literatura. A filosofia, assim como as artes e em certo sentido as ciências, produz formas que têm um valor em si como formas. A partir de então, não haveria menos lugar para se chocar com o fato que se preocupa com questões que ninguém encontraria hoje utilidade. Tampouco cabe desmenti-las. Esse juízo de valor pressupõe o que a filosofia coloca em questão: o valor dos próprios valores. Por que aceitar que importa para nós aquilo que acaba nos solicitando, por um acaso qualquer da opinião de nossos semelhantes ou do capricho de nossos encontros, uma dor de amor, uma queda de eletricidade, um eclipse da lua? Não se pode legislar sobre o que merece ser pensado? Criar um sistema é determinar do interior e, por assim dizer, no montante do pensamento o que cabe pensar: os problemas dissipar-se-ão em virtude da forma única que tende a expressar-se nesse contexto. Um pensamento filosófico é possível, que não responde a nenhuma

necessidade em particular, mas que se forma, entretanto, porque sua possibilidade tem peso o suficiente para merecer que seja munida de um pouco de realidade.

Há, também, no ato filosófico, a busca por uma afirmação subjetiva muito alta. Construir um sistema é conquistar uma existência. Não no sentido baixo do qual ironizava Péguy em um texto desopilante e profundo<sup>12</sup>, não no sentido em que se trataria de fazer um eu mais objetivo, pendurado nas forcas simbólicas da humanidade, preso no céu da memória coletiva, mais tarde, no quadro de caça da humanidade. Pelo contrário, longe de tender em direção a uma imagem de si como em um espelho, construir um sistema permite com que se opere um corte no próprio horizonte – de partir, somente de partir. Submetemos nossa vida. O que chamamos de conduzir sua vida é ser conduzido, guiar sua vida, é ser guiado, assim como ganhar sua vida é perdê-la. Queremos reconquistar uma liberdade – ou, mais exata e profundamente, uma existência. Não nos sentimos existir. Seguimos somente. Acontece-nos, por exemplo, de ler. Lemos muito até. Pensamos também muito em virtude do que lemos. Mas são pensamentos ao longo de nossas leituras, no curso de nossos acasos. Ora, sonhamos com um pensamento que determinou nossas leituras, nossos encontros, nossos acasos. Sabemos que *reagimos*, mais do que *agimos*. Reagimos no pensamento, quero dizer, onde, precisamente, deveríamos agir. Pensamos aquilo que nos é dado para pensar, assim como a cabra pasta a grama que lhe é dada para pastar.

Para isso, há somente um remédio: partir. E construir um sistema, é decidir-se ao exílio, é recomeçar tudo, é recomeçar em outras bases, é interromper o processo da vida, o curso da vida, a vida tal como ela é. Isso não quer dizer que pretendíamos *submeter* o exercício do pensamento a uma reforma de nossa vida, a uma *vita nova*, como disse Barthes. Somos muito mais modestos. Isso quer dizer somente que queremos ser ativos no pensamento, retomar a iniciativa, pensar os pensamentos que nós mesmos pensamos, pensar por si mesmo. E se é verdade que só se pode pensar por si mesmo ao se passar por algo como a empreitada de criação de um sistema, é verdade que a mais autêntica, ou ao menos a mais completa, a mais exigente das liberdades de pensamento, é a paixão pelo sistema, então, compreende-se porque a filosofia não pode evitar ter, apesar de todas as negativas (e posso fornecer-lhe as mesmas), um horizonte sistemático.

<sup>12</sup> Charles Péguy, “Heureux les Systématiques”, em *Œuvres en prose complètes*, Paris, Gallimard, 1988.



## 2.2 Sistema e solidão

Assim como tem que reconhecer, atrás do ideal de racionalidade, o desejo de soberania, assim como atrás da ambição totalizante que se empresta à filosofia, acredito que é preciso reconhecer um desejo diferente, o desejo de *separação*, ao qual a noção de sistema responde também à sua maneira. Há, de fato, um tipo de *interioridade* em um sistema, mas essa interioridade não impor tanto pelos elos que se estabelecem entre os elementos do sistema, quanto pela maneira como esses elos “internos” permitem separar os elementos de um grande número de outros pensamentos ou objetos ou condições. Portanto, o fato de que um sistema feche-se em sim mesmo importa não a título de sua autossuficiência, que sempre é ilusória como o vimos, mas a título de seu isolamento, da sutura que ele impõe e busca no tecido de pensamento. Péguy entendeu bem isso quando escreve: “Ele disse que os tinteiros de madeira eram de ferro; ninguém havia ainda pensando nisso, admirável golpe de gênio; enfim, temos um sistema; isso faz um sistema (...)”.<sup>13</sup> O que faz um sistema, com efeito, é o *desvio* daquilo que Péguy chama de a “realidade” (ou seja, da opinião recebida), a afirmação clara e brutal de uma tese que vai contra a evidência, ou contra todos os fatos. Por que isso é sistemático? Porque basta negar um único fato (ou negar mais precisamente um *indubitável*, no sentido de Descartes, ou, inversamente, afirmar um *impossível*, um *inacreditável*), mas de negá-lo radicalmente, não em nome de um outro fato, mas em nome de uma operação puramente conceitual, para ter constituído um sistema? Porque negando um único fato é a realidade inteira que negamos (um pouco como, segundo Sartre, Duchamp empreende para destruir *toda a objetividade* através de um único *ready-made*<sup>14</sup>). Basta negar de alguma forma a autoridade do real, a autoridade da percepção, a autoridade da pequena constatação para ter-se constituído um sistema.

Assim, ao contrário do que se teria a tendência de pensar, a exigência de sistema não é trazida pela pesquisa de uma totalidade, mas, ao contrário, pela percepção particularmente aguda de uma singularidade, de uma raridade, de uma exceção a qual é preciso dar espaço. Construir uma filosofia é simplesmente testemunhar sua vida, no que ela tem de cortante, de separado, de insolúvel, de fragmentário. Não é para reunir, reconciliar, juntar, mas, pelo contrário, para distanciar-se, tomar distância, separar-se, isolar, enfim, dar existência a essa singularidade, essa exceção, essa solidão insuportável, de fato, que somos. O sistema

<sup>13</sup> Ibid., p. 233.

<sup>14</sup> Cf. Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris: Gallimard, coll. “Folio”, 1981 \*(1948).

não contém a totalidade do mundo; ele faz do próprio sujeito um mundo. O que os sarcasmos de Kierkegaard impediram-no de ver é o seguinte: que o verdadeiro “*pensador subjetivo*” é o pensador sistemático. Ele, de fato, deve sustentar uma reivindicação subjetiva extraordinária, delirante; ele não pode esquivar-se do fato de que pensar é um ato eminentemente pessoal, que não tem nada a ver com resolver problemas ou arrumar o mundo. Construir um sistema é partir, longe, e desse ponto de excentricidade máxima em que nos encontramos, não mais procurar a voltar, mas, pelo contrário, tentar colonizá-lo, habitá-lo, dele fazer nosso planeta Terra. Os sistemáticos são exilados, os Robinsos. Procede à maneira como a repetição funciona em Péguy às vezes: parte-se de uma posição insustentável, de uma singularidade louca, o que chamamos de uma “ideia”, algo de distante e de injustificável, de louco e de “arrancar os cabelos”; mas nisso insiste-se, nisso detém-se, ela é repetida e faz-se com que ela brote do interior; então, ela prolifera, se enriquece, sem nunca se integra a outra coisa a não ser a ela mesma, sem nunca nos reconduzir ao mundo que abandonamos, ele torna-se ela própria um mundo, um mundo habitável no qual o pensamento pode circular, de onde, sobretudo, ela pode perceber que seu mundo de partida, no fundo, *só era um mundo possível*.

Então, é preciso desconfiar da ideia de que o sistema instruiu certa interioridade no pensamento. Certamente, por definição, se um conjunto é um sistema, isso significa que suas partes não remetem a nada de exterior, ou, mais precisamente, que não é *necessário* para compreender uma proposição particular apelar ao que quer que seja exterior ao “sistema”. O sistema é um instrumento para determinar o sentido (ou o valor) de um conjunto de elementos de uma forma tão explícita quando possível, ou seja, de tal forma que se saiba sempre aquilo do que se precisa para formar uma questão: se você não compreende um sistema, é, ou que você leu mal, ou que o sistema é mal construído. Essa exigência supõe um mecanismo de *determinação recíproca*: mesmo as proposições primeiras não devem ter outro sentido, no fundo, além daqueles que elas receberão por meio das suas consequências. (É assim que o sentido da palavra “substância” em Espinoza não poderia ser reduzido à sua definição, mas se compreender verdadeiramente por seus efeitos ao longo precisamente do sistema). Em outros termos, o próprio do sistema é que dele não se sai, ou mais exatamente, que não é necessário sair dele. Um sistema constitui, portanto, um tipo de *abrigo* no pensamento, um lugar de moradia, no sentido em que morar é um residir, não uma ocupação transitória, mas uma instalação relativamente durável: o sistema permite-nos construir, no pensamento, algo de análogo ao morar no espaço, um lar próprio nesse universo público e desordenado que é o fluxo constante das proposições e das ideias.

Mas que não seja necessário sair dele, não significa que seja *impossível* de fazê-lo: é simplesmente que estar dentro ou fora é uma *escolha* dada aos leitores. A construção de um sistema, neste sentido, não se funda tanto na pesquisa de uma *segurança racional*, quanto, pelo contrário, na intensificação de uma *escolha*, de uma contingência, de um salto por parte do autor, assim como do leitor, enfim um *deslocamento* em relação ao curso ordinário do pensamento. Também figura o sistema no interior no nosso mundo, um análogo do mundo: ele oferece-nos essa liberdade extraordinária que consistiria em poder escolher nosso mundo, fazer com que variem não só situações no interior no mundo, mas os próprios mundos que podemos eleger para morar.

É por essa razão, é claro, que a forma sistemática parece a medida do *incondicionado*. O próprio de uma escrita sistemática é apagar, cuidadosamente, sistematicamente, suas próprias condições. Ela também dá a ilusão de apresentar-se como uma necessidade *absoluta*, já que ela não é dependente de nada. É verdade, entretanto, que compreendemos há muito tempo, ao menos teríamos que ter compreendido há muito tempo, ou seja, desde Kant, que tal necessidade é também o cúmulo do arbitrário. Mas essa observação não deve ser entendida somente no sentido negativo; ela deve também ser entendida no sentido positivo: a forma sistema está na medida dos grandes começos, das novidades radicais, das aberturas desmedidas e desmedidoras. Todo sistema organiza algo como uma aurora: não se cessa nunca de começar a ser espinozista, já que nada justifica que se torne espinozista. Talvez seja a virtude da forma-sistema: a de poder capturar começos absolutos, ser a arte das auroras, como se não fôssemos precedidos por nada, necessitados somente de nós mesmos, enviados de nossa própria tarefa, autodelegados. Não se pode, então, interpretar a forma sistema como uma tentativa para capturar uma forma absoluta e, por assim dizer, sempre disponível do pensamento, enfim, como a preocupação dos pensamentos eternos, mas, sobretudo, como um esforço para introduzir o máximo de descontinuidade no pensamento, para fazer sentir o que é uma novidade impondo ao pensamento uma fenda interior que a submete a uma escolha sem medida.

Gostaria, entretanto, de defender que, ao contrário da interpretação espontânea que os sistemáticos fazem de seu próprio projeto, a forma sistemática não é tanto a operação de uma criação absoluta quanto o apanhado de um verdadeiro acontecimento que não é nem filosófico nem especulativo. Que o pensamento seja confrontado a novidades radicais é algo que a forma sistema pode tratar admiravelmente, e seria desastroso que ele não tivesse consciência e se afastasse em empreitadas vãs, fundadas em uma falsa compreensão de si mesma. O que está em jogo,

aqui, é absolutamente essencial. Serei perdoado por insistir, portanto. É preciso reter da aspiração sistemática contemporânea, e que, aliás, é completamente característico da filosofia francesa contemporânea do século XX – em sua destinação “bachelardiana” – é uma *tese de descontinuidade*. A filosofia não poderia ser uma *função* do pensamento ordinário; dele, ela só pode ser uma torsão. Ela não está depois, mais longe, no horizonte ou no fundamento de nossas ideias, mas ela é uma verdadeira extração daquilo que pensamos. Assim, o que há de mais precioso no ideal sistemático é a paixão pela interrupção. Essa tese de descontinuidade, entretanto, pode ser entendida de mais de duas maneiras: seja como descontinuidade *absoluta*, como se a filosofia viesse efetivamente de outro lugar, ou nele desembocasse, seja como alteração *relativa* dos mundos: em um caso, a separação para com o senso comum seria seca, nítida, sem resto, tratar-se-ia de *qualquer outra coisa* do que o pensamento ordinário – chamarei essa posição de *absolutista*; em outro caso, tratar-se-ia, sobretudo, de estender o senso comum, de submetê-lo a variações extremas, renegociá-lo em condições exorbitantes, sem que jamais, entretanto, a relação com o pensamento ordinário seja totalmente rompido – chamarei essa posição de *relativista*, pois ela altera seu método de sua operação – e é essa última que gostaria de defender.

A orientação absolutista tem isso de sedutor que ela parece oferecer ao pensamento uma porta sempre bem preparada no tecido fechado de sua existência. Tudo se passa como se se pudesse *interromper* os trabalhos e os dias do espírito, como se, *a todo o momento*, uma saída absoluta radical, sem resto, fosse possível. É uma “saída”, não exatamente no sentido em que Kant entendia-a em seu célebre texto sobre o Esclarecimento, mas em um sentido apesar de tudo similar no que ela permite largar mão de todas nossas dependências, a todos nossos engajamentos existenciais, a tudo aquilo que nos deixamos reter por preguiça e por falta de imaginação. Pareceria que podemos, subitamente, dar um *salto mortale*, cortar todos esses fios finos e grudentes que formam o plano de nossa vida, aquilo sobre o que nos apoiamos o ser, por assim dizer, tudo aquilo que se destaca de nossos objetos e valores familiares e que podemos pensar de uma maneira absolutamente independente de todo horizonte finalizado dado. Experiência, portanto, de liberdade suprema. Não se negocia um pouco de moleza: pega-se, numa vez só, pelo espírito. Não se responde mais a nenhum caderno de obrigações exterior: parte-se do recomeço, como se não estivéssemos comprometidos a nada, como se não estivéssemos tomados em continuidades que nos transportam do passado para o futuro, que nos *situa, determina, termina*.

Temos, como o leitor duvida, muita simpatia pelo pensamento desse gênero. Pensamos em efeito que *se desapegar* é o que podemos

fazer de melhor, de mais honrável, de mais respeitável não somente em filosofia, mas na vida em geral. Entretanto, acreditamos nisso não porque teríamos alguma ideia positiva daquilo a que parece uma forma de vida verdadeiramente digna, ainda menos porque veríamos na figura do sábio que se desprende de qualquer valor terrestre uma figura superior pela única razão de que ele nos indicaria uma via em direção a valores transcendentais; acreditamos no desapego como uma virtude *em si*. Desapegar-se, deixar passar, seria somente um grão de ar, uma brisa, o mais leve sopro do possível entre nós e nossa vida tal como ela é, não há nada de mais *desejável*. No final das contas, isso é respeitável porque nada é permanentemente respeitável. Também vemos na aspiração ao desapego o motivo mais profundo e mais teimoso da filosofia. Mas esse desapego, não acreditamos que podemos obtê-lo de uma só vez; acreditamos, ao contrário, que é progressivamente, aos poucos, fazendo que nossa vida aconteça por ela mesma, desencaixando dela, sistematicamente, os pedaços, permitindo que se combinem de outra forma, que nos desapegamos, *tanto quanto possível*, daquilo a que somos apegados, seja o que for. É toda a diferença entre nós e os absolutistas. Os pensadores do absoluto querem também desfazer-se de tudo, mas eles acreditam poder fazê-lo subitamente; nós, os relativistas, pensamos que só podemos desfazer-nos de tudo parte por parte e de maneira necessariamente incompleta. Para dizer a verdade, não é o resultado que conta – que *estejamos* desapegos de tudo – mas o processo.

Portanto, não propomos uma filosofia da *interrupção*, mas uma filosofia da *variação*, do desligamento (*déboitement*) local. Não pensamos que se possa, de um golpe, cortar todos os fios que nos prendem às nossas amarras, mesmo que não consigamos deixar de sonhar com esse gesto heroico e sublime; pensamos que é preciso arriscar, fazê-los variar, e que é progressivamente, a partir da renúncia aos valores superiores, que poderemos entrever algo como uma genericidade, inalcançável, interminável, mas, ainda assim, reguladora de nossas operações. Esse trabalho é um trabalho constante de *exposição da contingência de nossas formas de vida*. É uma prática ativa de desobediência.

É também porque não acreditamos na possibilidade de um despreendimento absoluto que não acreditamos em uma liberdade que não muda nada efetivamente no mundo que participamos. De fato, se pudéssemos negar o mundo, ou melhor, *todos os mundos*, de uma vez só, poder-se-ia, ao modo do santo pasqualino que “usa o mundo sem esgotá-lo”, fazer exatamente a mesma coisa de sempre (e que todo o mundo), e, porém, viver na absoluta diferença consigo, renunciar, livre, desobedecendo absolutamente para que, entretanto, deixe-se perfeitamente intocado, e de maneira ainda mais profunda além do que

se temeria aderir a algum valor positivo por nossa intervenção destrutiva concreta, que parece outro compromisso, que seja, negativo, como arriscássemos, então, participar ativamente do devir de um nova forma de vida, como se as possibilidades de substituição pudessem *valer mais* do que essas que deixamos, enquanto pensamos no fundo que elas valem a pena, porque elas não valem igualmente nada e não merecem uma hora de esforço. Oh, os doces sofismas da covardia! Digo que o despreendimento somente é possível sob a condição de que ele efetivamente *desloque* algo, e que não há margem de manobra entre tudo e nada, que se você quiser tomar posição *em relação com o todo*, é preciso fazê-lo *para o interior do todo*, em outras palavras, por meio de uma mudança efetiva, para uma variação, por um deslocamento qualitativo real desse mundo. Você espera recuar na interioridade ou no Grande Fora, e testemunhar secretamente de sua sabedoria, de sua consciência de que nada nesse mundo merece sua adesão no sentimento que você tem da *possibilidade* (de vous en passer), mas você não tem o menor *espaço* para negociar sua relação com a forma de vida na qual você está, se você satisfaz-se com essa forma de vida. Em outras palavras, não é de um ponto de vista lateral, oblíquo, diferente, que você pode testemunhar ativamente sua liberdade no que diz respeito a uma nova forma de vida, qualquer que seja. O *pluralismo* é absolutamente necessário à própria existência de uma “subjetividade”, entende-se com isso uma atitude relativa ao todo, uma maneira de estar *no todo*, ou seja, uma certa coloração do todo. É porque o todo pode ser visto de muitas maneiras diferentes no interior de si mesmo que uma liberdade *em relação ao todo* é possível – essa liberdade que nós chamaríamos “sujeito”. É sempre de um ponto de vista de um outro mundo que nós podemos conceber nossa liberdade em relação ao próprio mundo que habitamos. Logo, para que possamos nos dizer “livres” é preciso que o próprio mundo seja, por assim dizer, multiplicado para o interior de si mesmo, ou seja, que o próprio mundo possa ser totalmente outro, possa passar para outro mundo. É preciso que o mundo (inteiro) possa mudar, e mudar *continuamente*, para que possamos dar sentido à própria ideia de uma relação com o mundo. Nós não nos confundimos com a própria existência do mundo, existimos com certa distância para com esse mundo, porque podemos já vê-lo do ponto de vista de outro mundo, que é, de fato, uma versão do primeiro. Em suma, sem perspectivismo, ponto de liberdade.

Assim, gostaríamos de defender, tal como alguns absolutistas (como Quentin Meillasoux), que a contingência é, de fato, a última palavra do ser, mas gostaríamos de acrescentar que a contingência jamais é *relativa*, o que quer dizer que ele existe somente na atividade de transformação real do mundo. Em suma, nós somos materialistas, no sentido de Marx: não

acreditamos que uma verdade do mundo possa soar sem que o mundo já esteja a caminho de ser invertido – sob o risco de novos afastamentos por vir.

Acreditar que se possa interromper todos os processos em curso, não mais, por assim dizer, ter que negociar com as possibilidades práticas particulares, não mais ter que negociar com o estado do mundo tal como ele é e propor-se a pensar com se não fôssemos determinados por nada – e assim conquistar essa liberdade suprema, a liberdade de pensar – tudo isso é admirável. De fato, tudo acontece como se pudéssemos pelo pensamento deixar o mundo sair completamente, partindo, assim, de um fora sem nenhuma determinação, depois voltar, mas *livremente*, como se nascesse um mundo adequado ao nosso espírito ao invés de ter de suportá-lo como um tema de casa. Mas, a liberdade, assim reivindicada, não é menos ilusória. Ilusória porque ela supõe que se possa ter uma relação com o todo sem fazer com que o todo varie no interior de si mesmo. Ora, defendo que a contingência do todo (a objetivação do todo como tal) só é possível sob a condição expressa de que o *conteúdo* do todo varie, de modo que somente as mudanças locais, parciais, podem mostrar a situação global como uma questão. Caso contrário, de onde poderíamos situar-nos para suspender o mundo inteiro? Quanto a isso, há na filosofia recente somente duas respostas: a da consciência (Husserl), ou do nada (Heidegger). Diferentes razões incitam-nos a duvidar da solidez dessas respostas. A primeira, põe, de fato, a questão do próprio ser da consciência, ou da interioridade, e da capacidade que ele teria ao colocar-se como fundamento do real. A outra supõe como inteiramente evidente uma relação com o nada que, vimos, levanta muitas dificuldades. Qualquer que seja o detalhe dos argumentos que se possa opor a uma e a outra dessas respostas, aqui, basta-me dizer que se pode preferir uma solução mais simples: essa que vê na própria multiplicidade de versões sobre o que há o instrumento de implementação de um pensamento metafísico. Então, não se escapa de um golpe aos pensamentos particulares, mas, ao contrário, localmente, passo a passo, ao custo de esforços incessantemente renovados, e *qualitativamente* diferentes. Em suma, é com a condição de mostrar que o mundo poderia efetivamente ser outro, que se pode encontrar em condição de pôr a questão “global” sobre o todo do mundo. Pensamos sempre *de um fora*, mas o fora absoluto nada mais é do que a própria variabilidade das maneiras de pensar. À oposição do todo e do nada, nós contrapomos novamente o jogo do um e do múltiplo: que haja muitas versões do todo, e que se possa ir continuamente de uma à outra – noutras palavras, que o mundo possa *mudar*, eis a condição do próprio pensamento filosófico, se por pensamento filosófico você entender uma relação com o todo. Nós

entendemos também, portanto, porque a noção de *novidade* importa tanto à filosofia, diz respeito à sua própria possibilidade, de maneira que *filosofar é levar em consideração o novo*. De fato, *é sob a condição de uma novidade* que o próprio todo pode tornar-se um problema. Quanto mais a novidade concreta, sob a condição na qual ele opera, é radical, mais o pensamento filosófico aproxima-se de um pensamento do “todo”. Às vezes, basta uma pequena ruptura no tecido de nossas evidências para que o todo desfaça-se. O surgimento num canto de nosso mundo de uma entidade particularmente estranha, mais consistente, obstinada, permanente (permanente apenas para parar o que durava desde muito tempo e que era muito “grande”) é o suficiente para mudar tudo – ou quase... Assim, a descoberta da mutabilidade dos signos pela gramática comparada do século XIX permite a Saussure tremer toda a metafísica clássica.<sup>15</sup> Nossa imagem da filosofia se precisa, portanto: não pela tentativa de resolver certo tipo de problemas dados, não pela proposição de uma forma de pensamento singular, característica de um espírito, mas pelo esforço para aclimatar singularidades radicais em nossa experiência.

Mas, o que são exatamente essas “singularidades” condicionantes? E porque a própria filosofia não seria capaz de induzi-las? Porque, e esse é outro dos traços característicos da filosofia francesa (com os quais os neossistemáticos contemporâneos, tais como Meillasoux ou Garcia, estão hoje tentados a romper), essas novidades parecem desdobrar-se numa certa *heterogeneidade* na filosofia. Elas substituem isso que se tem chamado diversamente “verdade” (Badiou), “positividade” (Foucault), “encontro” (Deleuze), “fora” (Merleau-Ponty), “prática” (Althusser) etc. De minha parte, estaria tentado a designá-las por meio da palavra “paixões”: necessidades cegas, mas inegociáveis, interiores, mas capazes de desfazer o eu, próprias a nós, mas nas quais não nos reconhecemos. No fundo, essas singularidades não passam de necessidades que contradizem, por uma razão ou por outra, “a opinião”, ou seja, o sentido, o sensato, a inteligibilidade ordinária, elas aparecem assim, ao mesmo tempo, necessárias e, *no entanto, insensatas*. Assim, a filosofia é a arte de reconstruir o senso comum em relação a uma ou muitas “verdades” ou “paixões”. Ela própria não pode criar esses impensáveis por uma razão muito simples: ela é a disciplina do *sentido*, da inteligibilidade ordinária, e não se poderia tornar necessário o insensato por meios sensatos. Certamente, ela é capaz de torcer violentamente a inteligibilidade ordinária ao utilizar os mecanismos dessa última, ela é capaz de conduzi-la a um ponto no qual ela jamais poderia estar e forçá-la a acolher como perfeitamente aceitável (“coerente”, “deduzível das premissas que

<sup>15</sup> Ver P. Maniglier, *La Vie énigmatique des signes*. Paris, Léo Schérer, 2006.



“você aceitou” etc.), o que, além disso, encontra-se incompreensível, até mesmo, abjeto. É um pouco o jogo ao qual já Sócrates dedicava-se, e todo filósofo digno desse nome é um pouco especialista na matéria. Mas, não iremos muito longe com isso. Porque cada um de nós sacrificará sempre suas ideias, mesmo as mais coerentes e as mais estáveis a qualquer prática da qual a inteligibilidade escapa-lhe inteiramente, mas cuja eficácia é evidente, a qualquer paixão que não pede minha opinião antes para solicitar-me inteiramente. Não entendo o tempo, os argumentos de Zenão expõem-me o caráter insensato do tempo, mas não duvido tanto assim verdadeiramente da existência do movimento. Vejo, claramente, que o livre-arbítrio é uma noção incoerente, mas isso em nada me impede de fazer as escolhas, de deliberar etc. Portanto, não é o bom senso, mesmo corretamente manipulado, que poderá forçar o bom senso. Basta, por outro lado, a menor paixão para que aceitemos questionar tudo novamente. Um sistema filosófico parte de um ponto do tecido de nossas evidências, de um rasgo, e estende-se a partir do ponto no qual foi rasgado.

Como reconciliar a ideia de que a filosofia é condicionada por acontecimentos singulares com a ideia mais tradicional que quer que a filosofia seja sistemática? Se há uma característica da “filosofia francesa” é a de ter mantido essa dupla orientação, contra (por exemplo) a filosofia dita analítica, que ela, de um lado, reconecta com a noção de filosofia perennis e, de outro, recusa toda concepção sistemática da filosofia (existem problemas filosóficos, mas não necessariamente um sistema dessas questões). Não sou o primeiro a destacar que a filosofia dita “francesa” caracteriza-se pelo sentimento de que a atividade de pensar está sempre ligada a um *impensável*,<sup>16</sup> ao fracasso de nossa capacidade ordinária de pensar, fracasso que vem ao pensamento como uma surpresa, como um escândalo, como um motivo de irritação e de insatisfação contínuas, mas também como uma paixão, como uma pulsão, como uma necessidade sobre a qual não se transigirá, de modo que o pensamento põe-se em movimento para reparar, por assim dizer, esse rasgo, esse fracasso, esse defeito, essa incompreensibilidade. É, assim, que o pensamento passa de seu modo passivo (opinião) ao seu modo ativo (filosofia). Mas, Deleuze já disse tudo isso, e muito melhor do que nós. Gostaria, sobretudo, de chamar a atenção para duas propriedades desses “impensáveis” que a filosofia francesa tem feito caracteristicamente a condição da filosofia. Eles são, ao mesmo tempo, *imanentes* à nossas práticas, e *singulares*. Expliquemos-nos.

<sup>16</sup> Ver o livro recente de Gary Gutting, *Thinking the Impossible, French Philosophy since 1960*. London : Oxford University Press, 2011.

Inicialmente, não são impensáveis extrínsecos, mas impensáveis intrínsecos. Eles emergem de nossas próprias práticas, por exemplo, científicas, artísticas etc. Não são escândalos externos, como o terremoto de Lisboa ou a crise financeira de 2008. Eles são impensáveis não por insuficiência, mas por excesso. O problema não é que eles provocam a falha de um mecanismo finalizado, mas, ao contrário, que “funciona”. Há problema filosófico quando qualquer coisa que funciona (chamaria isso de uma *prática*) encontra-se, ao mesmo tempo, impensável (transgride as formas ordinárias de inteligibilidade). De fato, é porque alguma coisa *para* em nossa prática de algo (por exemplo, quantas, fonemas, números algébricos, quadros de Duchamp), que há filosofia. Porém, esse bloqueio não mantém essa mesma prática – ele, ao contrário, zune, produz seus efeitos regularmente, mostra-se operatório, eficaz, até mesmo indiferente em muitos aspectos aos nossos cuidados. Mas, é essa eficiência mesma que é incrível – isso não deveria funcionar e, *no entanto, funciona*. Cantor escrevia a Dedekind ao descobrir que o contínuo era *maior* que o infinito contável: “Eu o vejo, mas não posso acreditar”. É preciso fazer experiências desse tipo, para que uma interrogação ontológica tenha um sentido. Não basta colocar-se frente a um incompreensível de primeiro grau, como, por exemplo, o fato de que exista o ser ou que a matéria seja impenetrável. É preciso uma incompreensibilidade de segundo grau, ou seja, algo que seja incompreensível, mas, ao mesmo tempo, necessário ou inevitável no âmbito de uma prática constitutiva. Se se tratasse de um puro fracasso, ou seja, de algo que não é praticável de uma maneira ou de outra, nós seríamos confrontados não com um problema do *pensamento*, mas com um problema *prático*: tratar-se-ia de encontrar uma solução – ou eventualmente de constatar a impossibilidade de encontrar uma solução – e isso não colocaria em causa nossas capacidades de dar sentido ao que é efetivamente. Assim, não entendo muito bem o sistema de pensões francês, mas isso não prova nada mais do que o limite de meu saber e de minha inteligência. Se, porém, me reconheço como um especialista no sistema de pensões francês, navego-o com uma arte inimitável, mas ele continua a parecer-me insensato, exorbitante, incompreensível (não digo escandaloso moralmente, mas enigmático conceitualmente), então, teria que se dizer que o problema das pensões francesas é uma questão filosófica.

A segunda propriedade não merece muitos comentários longos: esses impensáveis devem ser *singulares*, no limite do nome próprio, acidentais. É evidente: não há novidade geral, só há novidade local, singular.

Compreende-se melhor agora porque insistimos sobre o fato de que a forma sistemática estava ajustada ao desejo de manter-se mais próximo

de uma exceção. Aqui, há um fato curioso, mas, creio, muito real, que quer que o despreendimento não negociável, apaixonado, a uma singularidade irreduzível, exprime-se por uma forma na qual o pensamento dá-se à ilusão de uma liberdade absoluta e de um condicionamento puramente intrínseco. De fato, se o papel da filosofia é o de reconstituir uma pensabilidade lá onde um despreendimento singular expõe, porém os limites das categorias de pensamento disponíveis, entende-se que seu papel consiste, afinal, em nada menos que numa *reinvenção do senso comum*. Ou seja, da forma na qual *tudo* (no sentido de qualquer coisa) pode ser apreendido. Reinvenção ainda mais estranha que ela se exerce no próprio elemento do senso comum que ela visa a modificar (a filosofia não tem outros recursos que a linguagem ordinária e nossa inteligibilidade comum). Não é surpreendente, então, que a filosofia exija um tipo de ficção, um grande “como se”: devemos fazer como se uma forma de pensamento estivesse sempre já disponível, inevitável, como uma opção sempre aberta no céu do espírito, para tornar-se capaz de aclimatar certa novidade como se, assim, já houvesse um senso comum para esse objeto exorbitante. Tudo se passa como se *mais* fôssemos “condicionados” (no sentido de uma experiência particularmente singular, irreduzível, ao que quer que já seja conhecido, arrancado de *toda* repetição, se propusesse como Aquilo que se trata de pensar, Aquilo para o qual é preciso conceder absolutamente, custe o que custar), *mais* devemos exprimir-nos como se essa novidade radical tivesse sempre sido necessária. Como se o pensamento só pudesse tornar-se igual a uma singularidade pura sob a condição de refazer o mundo. A relação entre ponto e mundo, entre singularidade e totalidade, é inteiramente característica da filosofia. Dar a ilusão que sempre foi possível pensar, tal é a arte da filosofia, tal é o modo de comunicação bizarro que ela instaura com suas próprias “condições”.

Uma obra filosófica é o resultado de um esforço para produzir o sentimento ilusório, mas eficaz que certo número de questões impõe-se, necessariamente, unicamente do fato de que somos seres pensantes. Chamo essa experiência de uma experiência de questões *triviais* no sentido de que essas são as questões que não se saberia localizar, situar, reconduzir aos seus pontos de origem: elas pertencem a todo o mundo, a todos nossos *semelhantes*, e é nisso que elas são triviais, questões de rua, questões correntes. O que caracteriza a filosofia é apresentar como triviais questões que, na realidade, são extraordinárias.

Portanto, há duas condições para que a filosofia exista: que haja a descontinuidade, ou seja, a variação radical (que nada mais é, no fundo, que a variação ao nível das próprias questões), e que haja um efeito de intemporalidade. Em toda obra filosófica autêntica, a eternidade recomeça. O leitor descobre que ele sempre pensou em algo, que ele

próprio sequer imaginava ser capaz de pensar. Esse jogo com o senso comum é o próprio da filosofia. Descobre-se, no fundo, outra natureza. Trata-se de manipular nossas evidências – de reconciliar verdade e evidência, ou, para dizer como Bachelard, ciência e devaneio. Em suma, o papel da filosofia, como dizia, aliás, o próprio Bachelard, é o de *recriar o espírito* de tal maneira que as invenções práticas singulares que nos afligem e surpreendem aparecem em seguida como conseqüências naturais de nossa própria natureza. Trata-se, assim, para o espírito, de tornar-se capaz de algumas verdades. Trata-se de dar um sentido para um mundo constantemente rasgado por irrupções de contingências gigantescas.

### 3 Da filosofia como disciplina comparada

Todas as reflexões que precedem apontam para uma conclusão positiva muito simples e muito profunda, elas significam que a filosofia é fundamentalmente uma disciplina *comparativa*: ela tenta repensar o que quer dizer pensar a partir do *fato* que nós podemos e mesmo queremos praticar algo sem entendê-lo.

Na verdade, para que haja filosofia, é preciso três coisas que precisamos detalhar antes de concluir. Primeiro, precisamos desprendimentos *práticos*, o que se pode chamar com Foucault de “positividades”, que tem uma necessidade intrínseca indiferente, no sentido de que nós damos as coisas, aliás, aos efeitos singulares que rompem virtualmente (ou pelo menos são cegos) aos mecanismos pelos quais chegamos a aclimatar-nos ao nosso mundo, a considerá-lo “normal”, “evidente”, “necessário”, “indo de si”. Em seguida, é preciso que esses desprendimentos práticos sejam *múltiplos*, ou ainda, que habitemos mundos práticos diferentes, heterogêneos uns aos outros, de modo que haja uma profunda e essencial *incomunicabilidade* entres as práticas. Enfim, destacamos que nossa vida cotidiana move-se, entretanto, na ilusão de certa comunicabilidade entre os diferentes aspectos de nossa vida, de modo que *vivemos* literalmente no equívoco, ou seja, na ilusão de uma medida comum entre as incomensurabilidades. Chamamos esses elementos equívocos de *senso comum*. Essas três características definem juntas as condições da filosofia: a filosofia consiste em utilizar esses equívocos para compreender a singularidade de cada uma dessas experiências, tomar a medida e fazer justiça a essas singularidades recriando nosso espírito a fim de que ele torne-se capaz de acolhê-las como sensatas.

Tentemos precisar a natureza dessas três condições da filosofia.

Dissemos que o fato de que o contrário do que se pensa cai no *absurdo* ou na *insensatez* parece absolutamente indubitável ao pensamento (como

uma montanha sem vale), ou seja, para retomar a definição leibniziana clássica, que isso, então, não basta para dotar qualquer pensamento que seja de uma verdadeira necessidade positiva. Diria que há, aqui, algo como uma certeza duvidosa, uma necessidade contingente, um *caso de necessidade*. Nada tem necessidade intrínseca menos aquilo a qual eu me mantenho porque *funciona*. Esse critério *pragmatista* é, no fundo, um critério ontológico, porque atribuímos sempre mais realidade ao que funciona do que àquilo que se encontra nos limites dos quadros de inteligibilidade ordinária. Essa é a razão pela qual a filosofia não poderia ser capaz de prescrever o ser, de dizer o que é, baseando em seus próprios recursos, que são “conceituais”, e que ela só pode recolher os seres que se impõem em virtude de práticas determinadas. “É” o que funciona, o que se tem algo para fazer, ou seja, àquilo ao qual se está amarrado de uma maneira ou outra, o que não se é capaz de abandonar. Creio que é isso também que se pode chamar *positividade* no sentido de Foucault.

Se a filosofia não pode prescrever esses objetos apreciados não negociáveis, ela pode, porém, levar em conta a “heterogeneidade” dos seres, os problemas de *comunicação* entre as práticas, o fato de que vivemos em mundos heterogêneos, em grande parte, incompatíveis, incompatíveis para a reflexão – de modo que o que quer dizer *ser*, só tem sentido através da questão da “traduzibilidade” de um modo de existência em outro. Assim, não é porque há o ser e que eu tenha mais ou menos consciência disso que me ponho a questão do que significa a palavra “ser”, não é também, aliás, seja dito de passagem, porque a palavra “ser” existe na minha língua; é porque me encontro tendo que fazer as coisas (no sentido grego de *pragmata*) cujas condições de determinação parecem profundamente heterogêneas e mesmo incompatíveis com as condições de determinação das outras coisas as quais eu tenho que fazer. Assim, tudo se passa como se não pudesse preocupar-me, ao mesmo tempo, com uma coisa desse tipo e outras. Como se, por exemplo, não pudesse manipular as quantidades irracionais que me apresenta a geometria, conservando as operações pelas quais creio manipular as quantidades, aliás, por exemplo, em minhas medições ou meus trabalhos de arquitetura. Devo, ou bem, renunciar a essa prática que parece obedecer às condições de determinação tão singulares, ou bem abrir a questão acerca do que é “ser uma quantidade”, que não significa nada mais que saber se posso reconstruir um tipo de plano homogêneo no qual essas diferentes relações das quais me ocupo poderiam coabitar juntas harmoniosamente. Viu-se que é o mesmo caso para a questão ontológica em geral. A questão ontológica apresenta-se quando um ser particular apresenta uma distância tão grande em relação aos outros que ele “tematiza” a questão da própria homogeneidade dos

seres, uns com os outros, e assim, faz da palavra “ser” em si mesma um problema.

É verdade, entretanto, que se poderia perguntar de onde vem essa necessidade de harmonização? Ela não seria, finalmente, outro nome para aquilo que Schopenhauer chamava a “necessidade metafísica” da humanidade? Que se teria ganhado, finalmente, ao *condicionar* também o pensamento, se é para reconhecer que há uma necessidade tão natural de filosofar que corresponde a essa necessidade natural de harmonização de nossas práticas. Creio que se pode, aqui, responder ao menos de duas maneiras. A primeira consiste em dar-se conta que os escrúpulos metafísicos mantêm, às vezes, a inventividade prática dos homens, de maneira que o trabalho de libertação de nossas categorias é, às vezes, necessário à própria eficiência de uma prática. Logo, não é por razões unicamente externas de harmonização extrínseca que o exercício filosófico desdobra-se, mas também por razões internas, para estabilizar ou liberar uma prática. O caso da gramática comparada é um exemplo: obsecados por certo positivismo (mal-entendido), ou seja, pela ideia de poder definir como uma prática científica somente aquilo que é observável, os comparatistas do fim do século XIX proibiram muitos trabalhos; foi a genialidade de Saussure que liberou o ato linguístico, mas ao preço de uma reconsideração do que quer dizer ser à luz da prática dos linguistas.<sup>17</sup> Sabe-se de situações similares na matemática e na física (como a controvérsia de Kronecker com Cantor contra os infinitos ou os problemas postos pela mecânica quântica aos olhos de Einstein), mas também em sociologia e em política (como a recusa em admitir as “ações em *wrongful life*” por razões metafísicas mal compreendidas<sup>18</sup> ou a incapacidade de compreender a construção europeia<sup>19</sup>).

Mas há também razões *externas*, e essas razões são aquelas que ocorrem quando um modo de existência nega o outro: então, não se trata mais unicamente de uma *crise* interna, mas de um *conflito* externo. É sobre esse tipo de situações que Bruno Latour apoia-se no seu grande livro em preparação, *Enquête sur les modes d'existence*,<sup>20</sup> no qual ele desenvolve uma prática da filosofia, em realidade, muito próxima dessa que nos esforçamos para definir aqui. Ele define, de fato, a filosofia como uma “diplomacia” de um tipo inteiramente particular que reivindica o

<sup>17</sup> Ver Patrice Maniglier, *la Vie énigmatique des signes*, op. cit.

<sup>18</sup> Ver o livro admirável e pouco conhecido de Marcela Iacub, *Penser les droits de la naissance*. Paris, PUF, 2002.

<sup>19</sup> Ver a tentativa, não totalmente convincente, de Jean-Marc Ferry, *La Question de l'État européen*. Paris, Gallimard, 2000.

<sup>20</sup> Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence, Une Anthropologie des Modernes*. Paris, La Découverte, 2012.

reconhecimento de um certo modo de determinação num outro modo, até virtualmente, em todos os outros.

Uma vez que se reconheça essa dimensão necessariamente *prática*, engajada, da filosofia (dimensão que, mais uma vez, não só não se confunde com a posição de Heidegger apesar da similaridade dos enunciados, como também é *incompatível* com ela, já que Heidegger defende finalmente uma concepção *geral* da prática, enquanto defendemos que a prática somente existe porque existem práticas, des *pragmata*<sup>21</sup>); é preciso ainda salientar que *existir*, não é somente ser praticável segundo condições específicas (essas que definem o que Souriau chama um “modo de existência”<sup>22</sup>); é também (e, sobretudo) ser traduzível de um modo de existência noutro: existe, o que pode ser objeto de uma *representação* (no sentido diplomático de Latour<sup>23</sup>) num outro modo de existência. Quando um quanta é representado em filosofia, ou na poesia, ele não existe verdadeiramente; ele só existe como quanta em certas teorias e experimentações metafísicas; mas ele é representado, e é essa representação que permite destacá-lo de sua *prática* (de seu modo de existência). É por essa razão que falamos de *ser*, que nos interrogamos sobre o ser: porque vamos de um modo de existência para outro, que viajamos de uma prática para outra. Se permanecermos encerrados num único modo, se vivemos somente sobre uma única prática, não haveria maneira de falar do ser como tal. Não haveria sequer a “questão do ser”: essa questão seria, a cada vez, regrada pela prática na qual nos encontramos.

Portanto, se devêssemos colocar a questão acerca do que torna possível um ente para quem o ser é uma questão, seria preciso buscar determinar qual é esse ente vagabundo, esse ente de múltiplas práticas, ou, mais simplesmente, *sob quais condições uma comunicação entre as práticas é possível?* Dar-se-ia conta, então, que é essa condição que o estruturalismo em suas diferentes vertentes não para de colocar, da definição que Lévi-Strauss dá para a cultura como sistema dos sistemas,<sup>24</sup> a Althusser definindo a economia como articulação em última instância, passando por Deleuze definindo o empirismo superior em *Diferença e repetição* como uma análise das modalidades de passagem de uma

<sup>21</sup> Para um argumento contra um conceito geral de prática, ver o artigo de Andrea Cavazzini no *Le Moment philosophique des années soixante em France*. Org. Patrice Maniglier. Paris: PUF, 2011. Mesmo que ele não fale de Heidegger, a maneira que ele mostra que o conceito de prática está forçosamente no plural para Althusser encontra o que tentamos mostrar.

<sup>22</sup> Etienne Souriau, *Les Différents modes d'existence*. Paris: PUF, 2009.

<sup>23</sup> Cf. Latour, *Enquête sur les modes de existence*, op. cit.

<sup>24</sup> Ver notadamente Cl. Lévi-Strauss, “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss”, in Marcel Mauss, *Anthropologie et Sociologie*, Paris, PUF, 1950.

faculdade para uma outra. O que é preciso dizer é que não existe um terreno comum, ou seja, que o senso comum não é nada dado, mas sim alguma coisa, um efeito de horizonte que resulta da traduzibilidade das práticas umas nas outras. Jamais se deve hipostasiar um domínio do sentido extralinguístico somente porque se pode traduzir uma língua na outra, jamais se deve deduzir que em razão das práticas serem “traduzíveis” umas nas outras (ou seja, “representáveis” no sentido diplomático, uma na outra) que existe algo como um senso comum.

A ilusão daqueles que imaginam que existe um plano de referência próprio ao senso comum, que acreditam muitas vezes poder identificar a *percepção* dita ordinária (essa que me permite ver o gato sobre o tapete) decorre de que eles ignoram que a “percepção” da qual eles falam é uma entidade muito vaga: pergunte-lhes se “percepção” quer dizer realmente a mesma coisa em: “percepção de algo brilhante”, “percepção de um sotaque do sudoeste”, “percepção de um traço de neutrino na experiência do CERN”, ou “percepção do gato sobre o tapete”. Você verá o belo conceito deles de percepção fissurar-se e muito rápido cair em cem pequenos pedaços, todos mais interessantes que suas míticas totalidades.

Com a tradução ou a representação de uma prática na outra começa, porém, o “risco” singular que a filosofia seja ela mesma. Porque a filosofia, como todo exercício real, é também um perigo: o perigo é esse que se pode chamar de problemas verbais, confusos, mal determinados, informes. Até o momento, não havia realmente o perigo que não se pudesse saber isso que se falava ou isso que se fazia. Mas, agora, como os pragmata não estão mais determinados de maneira relativamente unívoca no seio de práticas particulares, como estamos expostos a toda sobredeterminação que a traduzibilidade necessariamente (e beneficentemente) impõe, não se saberia mais realmente se se fala da mesma coisa, se se fala mesmo de qualquer coisa, se tem nas mãos um *pragmaton*, ou, a rigor, a água um pouco suja que flui e escorre, nada que se possa fazer alguma coisa. Ao passar entre as práticas, corre-se o risco de ocupar-se com aquilo com o qual ninguém poderia tratar (nem mesmo a filosofia). Mas é precisamente por isso que se tem necessidade da filosofia: uma prática da comunicação entre as práticas, uma diplomacia generalizada, que desenvolve as próprias técnicas para não cair naqueles pensamentos grossos como dentes ocos, como dizia Deleuze dos “novos filósofos”.

O verdadeiro perigo que a filosofia combate, não é mais a opinião, nem a superstição, nem mesmo a besteira, no sentido no qual Deleuze a define. Mas, é o *mal-entendido*, sob suas duas formas, o vago por sua forma pacífica, e a intransigência (ou o dogmatismo) por sua forma agressiva. Nos dois casos, trata-se de uma incapacidade para operar a diplomacia, seja porque se vincula de maneira demasiado precisa a uma



prática (o que Badiou chama sutura), seja, ao contrário, não se tem mais nenhuma *estima* acerca de nenhuma prática particular, a palavra, aqui, sendo realmente *separada* de toda outra prática, reduzindo-se ao que é preciso chamar de tagarelice. O que se chama “verbal” é, na verdade, uma prática que repousa sobre uma separação (abstrata, então, neste sentido, etimologicamente fundado), uma prática que funciona para a desarticulação ativa, que perca sistematicamente as ramificações que deveriam conduzi-la à uma interrogação sobre seu próprio modo de existência ou para uma representação de seu modo de existência em outro, de modo que ela resulta num “pensamento de nenhuma parte”, um pensamento vazio, que não nos toca realmente, que não entra no mundo por nenhum ponto, que sobrevoa e foge. Para esse pensamento de nenhuma parte, não seria inexato chamá-lo de *ideologia filosófica*. De tais ideologias não faltam: as ondas produzem-nas como no torneiro. Bem pensar é, então, forçosamente “retificar” – retificar esse processo de mascaramento das incompatibilidades práticas, reestabelecer a *heterogeneidade*. Tal é, creio, a real exigência *materialista* em filosofia. O materialismo é um método filosófico que se define como a *prática* de *heterogeneidade* das práticas, e que recusa confundir a filosofia, nem com a dimensão reflexiva interna das práticas (como diz justamente Deleuze: ninguém espera os filósofos para refletir, os matemáticos também refletem o que eles fazem, etc.), nem com o exercício de uma prática de sobrevoo, que se acredita inteiramente sem vínculos. Enquanto o senso comum tende a totalizar, a harmonizar, ou pior: supor tal harmonia – a filosofia intensifica as lacunas e as divergências. Ela recria o senso comum para que recolha certas singularidades, mas ao preço de uma modificação *estrutural* de si mesma.

Mas, é preciso, sem dúvida, definir melhor o que é o senso comum. Entendo por senso comum não um hipotético modo de pensar compartilhado por todos os membros de uma comunidade particular, mas uma inteligibilidade que resulta da relação de tradução recíproca de muitos sistemas simbólicos uns nos outros. Essa definição do senso comum repousa, evidentemente, sobre certa ideia do sentido. Essa ideia é estruturalista: o sentido é um efeito do funcionamento dos sistemas simbólicos. Quem diz “sistema” simbólico, diz autonomia relativa, porque os signos só funcionam como signos através de suas relações recíprocas, e não por sua relação transcendente com algo heterogêneo. Entre os exemplos de tais sistemas simbólicos, podemos nomear a língua, é claro, mas também as práticas culinárias, os modos de vestir, os sistemas políticos, as ordens religiosas, etc. Ademais, cada um desses sistemas é, na realidade, em si mesmo constituído de uma pluralidade de tais sistemas: fonológicos, morfológicos etc.

Porém, esses sistemas não funcionam isoladamente: na verdade, eles não param de desconstruírem-se e reconstruírem-se mutuamente. Cada um fornece ao outro sua matéria. Assim como a percepção é uma atividade de *restruturação* do que já é estruturado, ou seja, do que possui uma estrutura física ou química (por exemplo, ver é impor certa estrutura ao espectro luminoso que em si mesmo já dispõe de certa estrutura), a mitologia desestrutura e reestrutura tanto o sistema da língua quanto os sistemas políticos. Tal é, pelo menos, a hipótese avançada por Lévi-Strauss. E ainda: alguns sistemas podem estruturar o que os outros deixam não estruturado (um pouco no sentido no qual Lacan dizia da filosofia de que ela preenchia os buracos da política). Assim, Lévi-Strauss, em *Geste d'Asdiwal*,<sup>25</sup> mostra de qual maneira o mito permite “dissimular uma contradição” do sistema de parentesco da sociedade que se descreve esse mito e faz aparecer como fechado, um sistema de parentesco que é, na verdade, desequilibrado.

Logo, é preciso que esses sistemas, porque eles se interpretam uns aos outros, porque eles operam um pouco como as mãos da gravura d'Escher desenhando-se uns aos outros, produzam alguma coisa como um *senso comum*. O senso comum não é outro sistema. É simplesmente a experiência que temos da possibilidade de circular de um sistema para o outro. É, assim, mais precisamente o nome de uma ausência: a ausência de uma percepção precisa do caráter sistemático dos sistemas de signos ao interior do qual aprendemos a perceber. É porque há nessa experiência alguma coisa de ordem disso que chamei uma *sobredeterminação*: a maior parte dos próprios objetos que percebemos em nossa vida cotidiana é de formas sobredeterminadas, que só existem pelo fato de que se sobrepõe, de maneira mais ou menos precisa, um certo número de determinação. Assim, essa taça de café não pertence a um único sistema que seria o sistema da percepção, mas a muitos: esse da minha percepção, mas também dos meus gostos alimentares, dos hábitos culinários, da estrutura operatória do meu gestual etc. Então, não há uma única *forma* precisamente determinada, mas uma forma equívoca, emergindo da superposição de muitas formas. É dessa forma que esse objeto pode *tornar-se também um objeto da ciência*: imaginemos que se suspeite a presença de um vírus ou de uma bactéria, se passaria num laboratório que será sensível unicamente a certo número de propriedades qualitativas desse objeto, por exemplo, o fato de que pode ser suporte para certo número de partículas, que pode submeter-se a este ou aquele tratamento químico com o objetivo de isolar esta ou aquela partícula, etc. Há, aqui, um *tonar-se real* da minha taça: não há mais razão

<sup>25</sup> Cf. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale Deux*. Paris, Plon, 1973.

de ter a taça na qual eu bebo como mais real que a superfície lavada e tratada no laboratório da polícia forense em busca deste ou daquele índice; não há mais razão de dizer que esse objeto que teria sido reduzido, destruído, colocado em pequenas lâminas a fim de poder ser colocado sob as lentes de um microscópio ou transformado em uma série de imagens para os scanners, seja *mais real* que o amável copo branco no qual bebo: de fato, não posso beber muito num dossiê de lâminas muito finas, de diagramas e de fórmulas químicas identificando as doses de vírus: a *forma* que permitiu minha prática terá desaparecido. Então, não há um grande número de qualidades primárias e de qualidades secundárias, mas um certo número de processos precisos de *transformações* de certas qualidades em outras, que permitem certas práticas e não outras. Todos os problemas epistemológicos e talvez até mesmo políticos vêm do fato de que tendemos a ignorar essas transições, assim como essas diferenças. A grandeza do estruturalismo é a de ter-nos mostrado. A importância das *science studies* na versão que Latour apresenta-nos é a de ter-nos recordado. Nos dois casos, é o próprio sentido da atividade filosófica que está em jogo.

Para bem entender a radicalidade desses problemas, é preciso entender que cada sistema determina *formas*, entidades particulares, de modo que a transição de um sistema ao outro é um processo de *redeterminação*. Não há nada *detrás* dos sistemas, que seria ordenado diferentemente e essa é a razão pela qual falamos de sobredeterminação: trata-se de um problema de *identidade*. O *senso comum*, então, é o elemento dessas identidades transitórias. Transitórias, elas o são em muitos sentidos: o são porque permitem passar de um sistema ao outro – ou, mais exatamente, porque elas são o efeito de uma sobredeterminação entre muitas práticas nas suas zonas de contato ou de fronteiras, e o são também porque, por definição, elas não são estáveis, não têm sequer verdadeiramente uma identidade fixa: sua identidade é exatamente o que é preciso para que diferentes identidades possam comunicar-se. Enfim, elas são inteiramente equivalentes a isso que acontece num processo de *tradução*.

Essas identidades sobredeterminadas colocam problemas muito particulares. De fato, elas não são no mesmo sentido que as outras. São *efeitos* da superposição de muitos sistemas: então, o que existe são os processos de sistematização em curso num sentido como noutro. O que existe são os objetos do direito, aqueles da ciência (e mesmo mais precisamente de tal ciência, e ainda de tal configuração histórica particular de tal ciência etc.), aqueles da percepção, aqueles da linguagem etc. E, porém, não vivemos em nenhum desses mundos; vivemos entre esses mundos, e ainda: numa certa confusão entre esses mundos superpostos

uns sobre os outros, como se houvesse “um mundo” enquanto que há muitos. Poder-se-ia ter o direito de objetar-nos que mal veja qual é o status dessas formas que não são levadas em consideração por nenhum sistema particular, mas surgem sempre de outras práticas. Será que se diria que são efeitos emergentes, parecendo uma fumaça de pequenos atritos engendrados pelo jogo de mudanças e de ajustamentos mais ou menos ajustados aos diferentes estratos de nossa experiência? Um opositor bem informado poderia replicar, então, que as formas da língua e do direito também são formas emergentes. A diferença é que estas últimas são determinadas de maneira (relativamente) unívocas por suas relações com outras formas, enquanto que as primeiras são sempre mal determinadas, ou seja, que não se pode determiná-las sem dissolvê-las. Mas, é isso que importa: são formas que só existem como vetores. Na verdade, não são formas, mas *trans-formas*. Essa taça só é *algo* sob a condição de que eu a situe numa prática (na qual ela não é mais realmente a taça como objeto global). Habitualmente, deixo algumas habitarem vagamente muitas práticas ao mesmo tempo, e não procuro saber “o que ela é realmente”. É que, na verdade, não deixo de passar de uma prática à outra, ou de manter-me entre uma e outra. A filosofia é possível no fundo dessas transformas – esses seres que habitam o que Bachelard chamava de *devaneio*.

Poderia insistir-se e acrescentar que se essas formas são percebidas, é preciso que elas sejam percebidas por elas mesmas, como formas de um certo tipo. Mas não: só percebo o objeto que manipulo, o objeto que vejo, o objeto que nomeio, etc. Percebo somente todos *esses objetos*. Não percebo um objeto integrado amais que seria o objeto sobredeterminado. O objeto do senso comum é sobredeterminado precisamente porque ele não é determinado amais. De fato, se você quiser saber o que é meu computador para mim (objeto eminentemente familiar), você não tem outra solução que a de procurar identificar as ramificações de práticas que me permitem realizar: permitem-me conectar os mundos ou os sistemas muitos diferentes, e é *essa* sua identidade, nenhuma outra. Se você acrescentar um outro mundo a essa rede de redes, você muda sua identidade “no” ou “para” o senso comum. O senso comum sequer é homogêneo. Não supõe que todos os sistemas funcionam efetivamente juntos em permanência. É “comum” simplesmente porque se pode ir de qualquer ponto que se esteja para qualquer outro utilizando todas as ramificações. Assim, pode-se ir muito rápido da física quântica ao confessional da catedral passando por diversas determinações.

Eis, portanto, tão resumido quanto possível o que não chamamos de “senso comum”. Há filosofia quando essas transições, que as

“transformas” não param de organizar, falham, tropeçam, e não são mais negociáveis. A “transforma” se enfraquece, o tecido do ordinário rasga-se, as relações entre os mundos fissuram-se, a sobredeterminação torna-se intolerável. É preciso consertar, o que significa em realidade desdobrar, muitas invenções para atualizar as operações de torção do senso comum estabelecido. Estas conduzirão a um senso comum renovado em sua própria estrutura (chamamos isso, para aqueles que tendem para um vocabulário mais técnico, um novo aparelho categorial) tão diferente que não seríamos mais talvez capazes de entender o que nos pareceu até então evidente. Entraríamos nesse novo mundo *continuamente*, graças ao jogo complexo de equívocos e de distinções conceituais, guiado pelo cuidado de ter uma singularidade que constitui finalmente o eixo em torno do qual nossos exercícios conceituais desdobraram-se. Então, teríamos criado o que é correto chamar de *uma filosofia*.

Paro aqui essa longa defesa de um método variacionista em filosofia. Uma tal proposta não teria evidentemente muito sentido se não se tratasse de melhor compreender uma prática efetiva. O que tentei fazer, aqui, não é nada mais que explicar isso que empreguei noutros lugares e isso que intenciono continuar nos próximos anos – em suma, o *que faço*. De fato, tentei, além disso, reconstruir a ontologia que se aprende a partir das descobertas da “semiologia” de Saussure e, mais geralmente, tentei mostrar a exorbitância quanto à estrutura ontológica em geral desses “objetos” aparentemente tão familiares que são os sons da linguagem, os gestos de nossas práticas ordinárias, os pequenos motivos de nossos mitos ou ainda os acontecimentos de quais se ocupa a história. Tenho também a profunda convicção de que é somente assim que nós poderemos reapropriar-nos da magnífica herança da filosofia francesa do século vinte, cuja *dependência criadora* na visão do acontecimento estruturalista parece-me sempre tão evidente. Mais geralmente, creio numa filosofia que não renuncia nem ao *acontecimento* nem ao *sistema*, que se reivindica, entretanto, um certo *positivismo*, e mesmo de um certo *pragmatismo*, de uma paixão pela especulação, a mais livre, e mesmo a ontologia, a mais construtiva. Quanto à história, portanto numa perspectiva futura, parece-me essencial dar ao *desejo de filosofar* o direito de expressar-se na nova preferência na qual alguns têm hoje para a noção de sistema, sem, porém, ceder às ingenuidades dogmáticas nas quais me parece que seu desejo engana-se: é preciso dar lugar a algo como uma especulação *local*, situada e provisória, experimental e heterônoma, que reconheça à filosofia todos seus direitos, mas a conceba como condicionada, heterônoma, acontecimental, provisória e aberta. No fundo, o que fiz foi reafirmar o que tem caracterizado a filosofia francesa

do século vinte, e que Bergson, uma vez mais, teria nomeado para nós: “metafísica positiva”. Se a filosofia francesa tem o espírito de sistema, parece-me que é, sobretudo, nesse sentido. E é nesse sentido, sobretudo, que esperamos que ela continue tendo.

(Tradução de *Richer de Souza* – Doutorando PPGFil, PUCRS e *Melissa Mora Mello* – Licenciada em Letras pela UFRGS)

**Endereço postal:**

Université Paris Ouest Nanterre La Défense  
Département de Philosophie  
200, Avenue de la République  
92001 NANTERRE CEDEX

Data de recebimento: 14/07/2013

Data de aceite: 15/07/2013