

DA FILOSOFIA COMO POLIFANIA

Gabriel Catren¹

tradução de Leonel Olimpio²

Texto publicado originalmente em Nombres Revista De Filosofia, N25, 2011.

A filosofia não tem uma musa (Es gibt keine Muse der Philosophie), afirma Walter Benjamin ("Die aufgabe des Übersetzers"). Entretanto, se ela não tem uma musa, se poderia dizer que ela tem um anjo.

Haroldo de Campos

A única experiência possível, a experiência do absoluto em seu duplo sentido do genitivo, se diz de muitas maneiras. Em particular, o ek-xistir de um sujeito em um campo fenomenológico está determinado por um certo número de formas de efetuar e implantar a experiência do que é dado. Podemos manter com as múltiplas dimensões da manifestação uma experiência perceptiva (visual, auditiva etc), uma experiência de compreensão racional, uma experiência afetiva (amor, angustia, desejo etc), uma co-experiência determinada pelas modalidades acessíveis de estar-com, uma experiência ligada às distintas formas da práxis e da produção

* [N.T.] Polifania é um neologismo criado por Catren. Uma junção das palavras polifonia (termo musical) com epifania (termo religioso). Tratando-se de uma tentativa de expressar uma capacidade da filosofia de compor (sentido musical) pensamentos e práticas diversas (políticas, estéticas, cognitivas), onde se poderia radicalizar e potencializar nossa exposição à manifestação (sentido de aparição/manifestação epifânica mas também fenomenológica do termo). Há uma forte relação musical nos textos de Catren, não apenas com relação a problemas matemáticos da música - por exemplo suas implicações tonais - mas também sobre as condições mesmas de experimentar a música.

1 Doutor em Física pela Universidade de Buenos Aires - UBA e Doutor em Filosofia pela Université de Paris VIII – Vincennes-Saint-Denis. Pesquisador de Filosofia e Física no Instituto SPHERE - *Sciences, Philosophie, Histoire* (Université de Paris VII - Diderot, CNRS).

2 E-mail: leonelolimpio@tutanota.com

etc. Cada um desses modos possíveis da experiência (estético, teórico, afetivo, ético-político, produtivo etc) resulta de um agenciamento *a priori* particular das distintas faculdades subjetivas. Entre tais faculdades, cabe destacar a sensibilidade perceptiva, as disponibilidades técnicas de ação e produção (tanto fisiológicas como tecnológicas), a capacidade de afetar e de ser afetado, a imaginação esquematizante, o conjunto de categorias conceituais das que se dispõe, os benefícios linguísticos e os operadores (mitológicos, religiosos, eidéticos etc) por meio dos quais o sujeito pode se orientar no pensamento e na existência. Cada combinação possível de tais faculdades subjetivas *secciona* o campo concreto da experiência ao passar de um determinado *plano abstrato*. Poderíamos dizer que o sistema das faculdades de um sujeito é um tipo de *prisma transcendental* que refrata a experiência concreta sobre distintos planos abstratos de acordo com os diversos modos possíveis de cooperação *a priori* entre as faculdades subjetivas. Desse modo, os distintos agenciamentos *a priori* possíveis de tais faculdades permitem que uma mesma entidade concreta possa aparecer ou como objeto do conhecimento, ou como objeto estético, ou como fonte de afecções etc.³

A estrutura transcendental "*a priori*" particular de um sujeito dado – i.e. o conjunto de suas faculdades e de seus agenciamentos possíveis –, longe de estar dotada de uma necessidade atemporal e supra-empírica, resulta das características locais dos processos de subjetivação histórico-naturais atuantes na região do campo da experiência em que ela se encontra. O sujeito que (*co-*)*constitui* sua experiência por meio de seus benefícios transcendentais é, por sua vez, um produto histórico-natural constituído. Poderíamos dizer que os *a priori* da filosofia transcendental são os *a posteriori* da filosofia da natureza e da filosofia da história. Somente desta maneira é possível evitar tanto as possíveis derivas idealistas e metafísicas da *filosofia transcendental* – isto é, a desnaturalização meta-física do sujeito da experiência – como o antropocentrismo transcendental de um cientificismo e de um historicismo pré-críticos. Poderíamos dizer, seguindo assim Schelling, que a filosofia transcendental capaz de explicar a constituição da experiência subjetiva e as *filosofias da natureza e da história* capazes de explicar a gênese natural e histórica das entidades subjetivadas devem convergir em uma *filosofia imanental*⁴ capaz de explicar como o campo impessoal da mesma experiência potencializa sua experiência imanente de si – quer dizer sua mesma ek-xistência – por meio da produção de focalizações subjetivas (vegetais, animais, humanas etc) dotadas de estruturas transcendentais particulares. Graças às ditas estruturas transcendentais, as correspondentes entidades subjetivas podem navegar o campo "*transcendente*" de experiência impessoal em que se encontram imersas. Diferentemente do "*campo transcendental sem sujeito*", o conceito

3 Sobre a ideia de uma pluralidade sistemática de interesses da razão ligada a uma combinatória das faculdades subjetivas ver Deleuze, G. *A filosofia crítica de Kant*.

4 [N.T.] Catren cria neologismos em diversas ocasiões, assim optamos por manter a sua utilização seguindo os radicais das palavras, assim como os prefixos e sufixos que o autor utiliza.

de *campo imanental* permite estabelecer uma clara distinção entre a estrutura transcendental que possibilita a *experiência intencional* (i.e. *transcendente*) entre um sujeito e os objetos da experiência e a *estrutura imanental* que possibilita a autoexperiência *reflexiva* (i.e. *imanente*) do campo impessoal mesmo⁵. Em outros termos, toda polarização intencional-transcendental entre um sujeito e um objeto *transcendente* ao sujeito é, desde o ponto de vista do campo impessoal, um laço reflexivo-imanental, quer dizer, uma auto-afecção imanente do campo mesmo. Como defende Heidegger: "A *experiência é um acontecer que circula em si mesmo* (in sich kreisendes Geschehen), *pela qual se abre ao que está dentro do círculo. Mas esta abertura* (Offene) *não é outra coisa que o Entre* (Zwischen); *entre nós mesmos e a coisa*"⁶. Toda transcendência intencional, todo horizonte fenomenológico resulta de uma auto-clivagem imanente do campo *impessoal, universal e concreto* da manifestação, de uma alienação traumática graças a qual se abre a distância e se mede o tempo no seio dos quais tal campo pode cair para trás sob a forma de uma experiência de si: "toda transcendência se constitui unicamente na corrente de consciência imanente própria a este plano. A transcendência é sempre um produto da imanência"⁷.

Uma região do campo da experiência tal como aparece a um sujeito em função da estrutura transcendental deste último define o que denominaremos *mundo circundante* (*Umwelt*) do sujeito em questão. Todo sujeito está rodeado por um mundo circundante, no qual resulta da co-imbricação entre o aparato transcendental que torna possível sua experiência subjetiva e a região em que se encontra e se temporaliza. Em consequência, sujeitos dotados de distintas estruturas transcendentais estarão rodeados por distintos mundos circundantes, mesmo se si encontram em uma mesma região do campo da manifestação. O borramento propriamente especulativo de toda demarcação absoluta entre o empírico e o transcendental implica a possibilidade de que um sujeito possa modificar reflexivamente a estrutura transcendental de sua própria experiência. Particularmente, a estrutura transcendental de um sujeito humano pode, em princípio, ser submetida a um trabalho reflexivo de variação e de mediação assumido explicitamente. Se o sujeito não é capaz de efetuar uma *reflexão crítica* sobre as condições de possibilidade de sua própria experiência e uma mediação especulativa dos limites correspondentes, ou se seu mundo circundante não é fissurado por uma experiência traumática impossível de ser assimilada por sua estrutura transcendental, tal *Umwelt* constitui

5 No que diz respeito ao conceito de "um campo transcendental sem sujeito" ver Hyppolite, J., "L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien", en Hyppolite, J., *Figures de la pensée philosophique*, I, Paris, PUF, 1971; Sartre, J.-P., *La transcendance de l'Ego*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2003; Goddard, J.-C., 1804-1805. *La désobjectivation du transcendantal*, *Archives de Philosophie* 2009/3, Tome 72, p. 423-441 ; Deleuze, G, y Guattari, F., *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Exemple III, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, pp. 46-50; Deleuze, G, "L'immanence : une vie...", en Deleuze, G, *Deux régimes defous*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003.

6 Heidegger, M., *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*, Gesamtausgabe, Band 41, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 1984, p. 244.

7 Deleuze, G, "L'immanence : une vie...", op. cit., p. 363.

o único *horizonte fenomenológico* de antecipações e possibilidades que é acessível. A reflexão-mediação crítico-especulativa permite passar da *transcendência transcendental* definida por um mundo circundante da experiência pré-crítica a uma *transcendência especulativa* coextensiva ao campo fenomenológico impessoal. A suposta impossibilidade de jure de mediar um mundo circundante dado e superar as limitações da experiência pré-crítica somente repousa sobre um conjunto de operações ideológico-narcóticas de naturalização que tende a hipostasiar a parcialidade, a unilateralidade e a finitude de tal mundo. No marco da "*atitude natural*", o mundo circundante, longe de ser assumido como uma flutuação local do campo de manifestação co-determinada pela estrutura transcendental particular do sujeito em questão, parece estar dotado de uma necessidade pretensamente universal e imperturbável.

Para uma concepção absolutamente moderna – i.e. pós-copernicana - da filosofia, o colocar entre parênteses de toda naturalidade dóxica não pode ser entendida como uma operação graças a qual poderíamos acender a um fundamento egológico indubitável sobre a base da qual se poderia construir uma arqui-ciência primeira e rigorosa. Enquanto que o alcance da dúvida hiperbólica cartesiana e da *epokhé* husserliana estiveram limitadas por uma reterritorialização neo-pitelomaica no ego cogito, e enquanto que o inquietante estranhamento⁸ (*Unheimlichkeit*) da existência não-estar-em-casa (*Unzu Hause*) heideggeriano foi traído pela nostalgia bucólico-pastoral da pátria grega e de seu avatar ôntico substitutivo, a saber o enraizamento militarista no espaço vital (*Lebensraum*) alemão, uma suspensão de toda naturalização dóxica fiel à revolução copernicana deve absolver a experiência de toda arqui-terra (*Ur-Erde*) imóvel, de todo fundamento pretendido capaz de deter a queda livre própria da existência moderna. Longe de toda reterritorialização em uma experiência "apodítica", em um estrato "imediate" da experiência, em uma "última" instância "infraestrutural" ou em uma terra "santa", "pensar consiste em estender um plano de imanência que absolve a terra"⁹. Enquanto que a *epokhé* husserliana estabelece raízes com todo aparecer em um *cogito* arqui-axiomático e pré-moderno, uma *epokhé* absolutamente moderna deve suspender o mundo circundante na imanência abissal das deiscências fenomenológicas impessoais e transmudanas, na solução solarística em que todo pretendido limite *a priori* à profundização katabática e inumana da experiência se dissolve em névoas. Uma *epokhé* propriamente moderna é um tipo de auto-abduzir imóvel por meio do qual o sujeito – alienando-se no que diz respeito ao seu posicionamento em um mundo naturalizado – pode pensar, sentir, perceber, imaginar, projetar e sonhar em um estado de coalescência psicodélica entre seu estar-aí no centro de sua capsula histórica-mundana e do seu cair livremente no campo sem fundo de manifestação. Mesmo se para toda focalização subjetiva "*sempre é o mundo*" (R.M. Rilke) e nunca o absoluto desencapsulado em que todo

8 [N. T.] No original em espanhol: *extrañamiento*.

9 Deleuze, G. y Guattari, F., *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 85.

brotar fenomenológico se desdobra infinita, universal e transmodalmente, a experiência mundana pode ser suspensa na solução. A diferença do mundo renormalizado pela atitude natural, o mundo suspenso em uma interzona permeável à mediação, fibração e resolução de toda instância pretensamente imediata, última ou elemental da experiência. Um sujeito auto-abduzido é um stalker para o qual toda instância do mundo suspenso é o germe de uma exfoliação dialética.

O encapsulamento histórico-mundano da experiência é uma consequência direta da finitude de todo sujeito local. Todo sujeito finito constitui um polo focalizado do campo impessoal da experiência determinado tanto pelas características (físico-químicas, biológicas, geo-políticas, históricas, culturais etc) da região correspondente como, por exemplo, os processos de subjetivação que produziram sua estrutura transcendental particular. Todo sujeito está *imerso em, exposto a e despejado em direção* a um campo impessoal de manifestação que o desborda, que o oferece resistência, que se subtrai em e por meio do mesmo movimento de eclosão fenomenológica pela qual se oferece a sua experiência. O aparecer como dinâmica constitutiva do campo da manifestação está essencialmente determinado por um co-pertencimento alethéico entre o desvelamento e a ocultação. O perspectivismo inerente a toda experiência testemunha que o sujeito, longe de ser o polo monadológico, u-tópico e noeticamente constituído de um sonho imanente a sua consciência, se encontra ali e agora, arrojado, localizado e temporalizado em um campo fenomenológico irreduzível a seu trabalho subjetivo de constituição transcendental da experiência¹⁰. A finitude da experiência subjetiva é desta maneira o estigma do caráter trans-subjetivo, e em última instância impessoal, do campo da manifestação. Em particular, a finitude do sujeito moderno pode ser derivada ao largo de uma "*larga cadeia de humilhações*" traumáticas (Negarestani)¹¹. Entre as feridas narcisísticas correspondentes se pode destacar a contingência fática do seu estar jogado (*Geworfenheit*) em um mundo-aí e histórico (Heidegger); o pôr em órbita de todo fundamento (Copérnico) – tanto empírico (*Erde*) como transcendental (*Ur-Erde*)-; a consequente derrocada da existência humana ao Maelstrom inumano dos espaços e dos tempos infinitos (Pascal); o pôr em evidência do perspectivismo transcendental de toda experiência subjetiva (Kant); a inscrição da espécie humana em um processo evolutivo desprovido de toda necessidade teleológica (Darwin); a defunção do papel pretensamente arqui-axiomático da subjetividade (Hegel, Freud); a compactificação necrológica da (in)finitude subjetiva (Heidegger); e o caráter historicamente determinado,

10 A acentuação da *receptividade* sensível em detrimento de um privilégio absoluto acordado à *espontaneidade* do entendimento constitui a pedra angular da leitura heideggeriana de Kant desenvolvida em *Kant und das Problem der Metaphysik* (Gesamtausgabe, Band 3, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 1991), leitura esta que permite evitar as possíveis derivas idealistas da filosofia transcendental, como, por exemplo, a de um certo período da obra de Husserl.

11 C.f. Negarestani, R., "Globe of Revolution, An Afterthought on Geophilosophical Realism", en Huber, T., (ed.), *Realismus Jetzt. Materialismus, Realismus und Metaphysik in der zeitgenössischen Philosophie*, Berlin, Merve Verlag, 2011.

precário e em última instância imaginário de todo processo de apropriação econômica (Marx) e narcisística (Lacan). Estritamente falando, o sujeito moderno – onde por sujeito moderno se entende uma tipologia subjetiva capaz de assumir existencialmente as consequências da ciência moderna no que diz respeito ao seu lugar no campo da experiência – está, todavia, por vir. Através das mais variadas formas de reteritorialização narcisística o construir, habitar e pensar humano segue tendo lugar preponderantemente em uma paisagem pré-moderna e ptolomáica. O sujeito dos tempos modernos, isto é o sujeito que produz o discurso científico pós-copernicano, constitui uma figura subjetiva transitória que não coincide nem com o sujeito pré-moderno nem com o sujeito estritamente moderno. Somente multiplicando, aprofundando e deixando sangrar suas feridas narcisísticas, somente arrancando os pontos por meio das quais certas contra-revoluções conservadoras pré-modernizantes seguem tentando suturá-las, somente assim o sujeito contemporâneo poderá estar existencialmente na profundidade do seu pensamento. Um sujeito absolutamente moderno é um sujeito assumidamente barrado, alienado, estático, exilado, errante, desorientado, expropriado; um sujeito que "*somente ganha sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no absoluto rasgar-se (Zerrissenheit)*";¹² um sujeito aberto a mais íntima impropriedade do estranho (*Unheimlichkeit*); um sujeito em queda livre que – carente tanto de toda pátria transcendental como de todo céu protetor – vive no des-terro e no des-astre; um sujeito escatologicamente absolvido de toda identificação retentiva e essencializante entre sua existência e suas propriedades; um sujeito abduzido cuja estrutura transcendental *a priori*, longe de constituir uma arqui-terra na que pudesse medir o presente absoluto de uma experiência imediata e apodítica, o aliena irreversivelmente em um campo extraterrestre da manifestação. Somente um sujeito capaz de assumir que a alienação é a condição de possibilidade da experiência de si, um eu que é outro, um sujeito que abre e aprofunda os traumas que medem a integridade axiomática de sua interioridade auto-centrada, um sujeito que se acopla ao *continuum* universal do qual se recorta seu mundo circundante por meio de suas mais íntimas "*tensões endogênicas*", somente um tal sujeito poderá manter relações com o campo impessoal da manifestação em outros termos que os definidos pelas "*tensões exogênicas*" (Negarestani) que exorcizam e extrojetam unilateralmente o estranho, construindo muros entre o autóctono e o estrangeiro, entre o terrestre e o extraterrestre¹³. A hipóstase metafísica de um território local em arqui-terra imóvel e a concomitante proteção de um afora hiper-*transcendente* permitem externalizar tanto toda ameaça (ovnis, anjos caídos, imigrantes, infiéis etc) como toda possibilidade de salvação: somente um deus poderá salvar a integridade arqui-axiomática de uma terra devastada pelas hordas de alienados e desterrados. Porém os encontros próximos do tipo zero se julgam nos abismos inconscientes da (im)própria subjetividade: os extraterrestres já estão desde sempre entre e em nós mesmos, a invasão

12 Hegel, G W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1988.

13 Cf. Negarestani, R., "Globe of Revolution, An Afterthought on Geophilosophical Realism", op.cit.

já tinha lugar. Para um sujeito absolutamente moderno o planeta terra, longe de ser um dos termos da bifurcação pré-newtoniana da natureza - ou bem de sua reativação germânico-pagã sob a forma da tétrada heideggeriana (*Geviert*) -, longe de ser um *Ur-grund* sagrado sobre o qual enraizar é uma existência idólatra da hiper-transcendência intocável do Alto, é uma "*nave espacial terrestre*" (Buckminster Fuller) caindo orbitalmente em uma diáspora irreversível. Como afirma Arendt, "a alienação com respeito à terra tem sido e continua sendo a marca distintiva da ciência moderna"¹⁴. Se o modelo de uma catedral enraizada na arqui-terra imóvel e projetada fazia um céu inacessível prover o paradigma canônico da arquitetônica da razão pré-moderna, uma (an)arquitetônica propriamente moderna da razão encontra seu arquétipo regulador nas estações espaciais em queda livre. Superando o mito pré-moderno segundo o qual todo construir, habitar e pensar requer fundamentos, o princípio relativista que estabelece a equivalência entre a suspensão imóvel e a queda livre permite conceber os modos do *estar-aí* despojados de todo fundamento. Em última instância, tudo o que é o caso cai livremente em completa imobilidade. A *anábasis* orni-teológica destinada a retirar a gravidade com o objeto de alcançar o reino hiper-*transcendente* de Deus, o sujeito moderno opõe uma *katábasis* luciferantemente angélica, uma queda inercial submergindo os abismos sem fundo, abertos pela ciência moderna¹⁵. O sujeito moderno é um anjo sem asas cujo voar é um cair levitante, absolutamente para o qual a gravidade é uma graça, figura subjetiva de uma humanidade definitivamente absolvida dos existenciários pré-modernos, vândalo transcendental capaz de desenraizar a existência, "*destruir os bosques sagrados*"¹⁶ e tomar o céu por assalto.

Chamaremos *modo abstrato do pensamento* toda disciplina que tende a mediatizar os limites do mundo circundante que envolve o sujeito *ao longo de um certo plano abstrato da experiência*. Cada modo abstrato do pensamento – como por exemplo a ciência, a arte da política – define um *gradiente de universalização transregional* que atua ao largo da seção espectral da experiência que o caracteriza. Cada um desses modos produz vetores de mediação coplanares à seção correspondente da experiência, vetores desindoxicantes que rasgam os firmamentos pintados sobre a esfera exterior do mundo circundante, efetuam sínteses entre distintos horizontes regionais e permitem acender diferencialmente a outras dimensões, durações, escalas e estratos do campo universal de manifestação. Os modos de pensamento são operadores abstratos de universalização graças aos quais a experiência de um sujeito pode enriquecer-se de uma plusvalia diferencial de compreensão, de percepção, de afecção; graças à ciência podemos entender mais do que entedíamos, graças à arte podemos perceber e/ou sentir mais que o que percebíamos e/ou sentíamos etc. A universalidade projetiva

14 Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, p. 264.

15 C.f. Catren, G, "Outland Empire: Prolegomena to Speculative Absolutism", en *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, L. Bryant, N. Smicek y G Harman (eds.), Melboume, re.press, 2011, pp. 334-367.

16 C.f. Levinas, E., "Heidegger, Gagarine et nous", en Levinas, E., *Difficile liberté*, Paris, Editions Albin Michel, 2007.

possibilitada pelo trabalho de mediação dos modos de pensamento é uma *universabilidade* capaz de interpolar dos distintos mundos histórico-regionais circundantes. O (não-)horizonte da experiência universalizante - i.e. a transcendência especulativa - não pode portanto coincidir com os limites de um único mundo circundante, quer dizer, com uma transcendência transcendentalmente constituída. Denominaremos *epifania* todo acontecer que exceda o horizonte fenomenológico de possibilidades e antecipações definido pelo mundo circundante correspondente, isto é, pela estrutura transcendental do sujeito encapsulado por tal mundo. Graças às epifanias que atravessam os céus naturalizados de um mundo circundante, o campo universal da manifestação *se verte em e desborda* tal mundo independentemente das capacidades (*affordances*) transcendentais dele mesmo. Um suporte subjetivo local de um modo de pensamento (i.e. um cientista, um artista etc) capaz de alienar-se especulativamente em relação à sua própria estrutura transcendental é um sujeito exposto ao epifânico. Sobre os efeitos de mediar os limites de um mundo circundante, todo modo de pensamento deve necessariamente reflexionar criticamente sobre as (demasiado humanas) condições transcendentais de seu próprio modo de experiência. Somente assumindo e subsumindo suas próprias condições de possibilidade, somente reflexionando sobre seus próprios pressupostos apriorísticos, um modo de pensamento poderá projetar vetores de mediação capazes de atravessar desumanamente os círculos invisíveis que delimitam a toda forma pré-crítica da experiência. O movimento especulativo por excelência é a subsunção da crítica transcendental extrínseca, limitativa e improdutiva no marco de uma auto-reflexão especulativa imanente que tende a mediar e a potencializar a experiência inicialmente dada. A passagem reflexiva entre um modo de pensamento *em si* - quer dizer, um modo de pensamento que não reflexiona sobre suas próprias condições transcendentais de possibilidade a um modo de pensamento *para si* constitui a dialética imanente do pensamento especulativo. Longe de estar ao serviço da hipóstasis de uma estrutura transcendental dada aos efeitos de traçar uma linha de demarcação dogmática - sob a égide de uma negatividade abstrata - entre o cognoscível e o incognoscível, entre o pensável e o impensável, entre o decidível e o indecidível, entre o visível e o invisível etc, a apropriação especulativa da crítica transcendental deve assumir a forma de uma *negatividade determinada* posta a serviço de uma extensão do campo da experiência, quer dizer, de uma superação efetiva dos limites que a mesma crítica põe em evidência. Em particular, uma ciência especulativa deve ser capaz de subsumir em sua auto-reflexão própria à *ciência intencional* dos diversos objetos da experiência, a *crítica transcendental* de suas próprias condições de possibilidade e a mediação especulativa dos limites correspondentes. Analogamente, uma *arte especulativa* não somente deve ser capaz de produzir e mostrar novos objetos estéticos senão que, modificando a estrutura transcendental da receptividade sensível e da afetividade, deve poder alterar nossos modos *a priori* de perceber e de sentir, produzir novos sentidos e abrir a experiência com relação aos modos não-humanos da percepção e da afecção.

A diferença dos modos *abstratos* de pensamento, a razão filosófica será definida como um regime *sistemático, concreto* ou *transmodal* de pensamento. De acordo com esta definição, a especificidade da filosofia depende do que Badiou denominará sua *sistematicidade*¹⁷, quer dizer, sua capacidade de *compossibilitar* ou *compor* os diferentes modos abstratos de pensamento no horizonte de uma economia geral de mediação transregional. Em outros termos, a filosofia será definida como um regime de pensamento transversal aos diversos planos abstratos cujo objetivo é compor *mediadores concretos* da experiência por meio de uma composição dos diferentes vetores abstratos de mediação.

A *transregionalidade* abstrata dos diversos modos de pensamento é assim enriquecida por meio de uma *transmodalidade* concreta e operacional. O sistema filosófico é, desta maneira, uma *máquina concreta* de composição capaz de conectar e articular de modo não hierárquico as diferentes máquinas abstratas de mediação transregional (científica, artística, política etc). Tal sintetizador concreto permite mediar o campo dado da experiência *sem sacrificar sua concretude transmodal*. Poderíamos dizer que enquanto os modos de pensamento se orientam por meio de *universais abstratos* distintos (a verdade, a beleza, o bem etc), a filosofia tem como objetivo expandir a experiência do *universal concreto*, isto é – como o denominaremos na continuação – do *absoluto como tal*. Em e pela filosofia, os fazeres transmundanos de mediação teórica, perceptiva, afetiva, ética e política se concretizam em uma única visão estereoscópica que se projetam além dos horizontes do mundo circundante. Deste modo, as diversas epifanias abstratas por meio das quais os modos de pensamento rasgam os céus naturalizados do mundo circundante podem compor em uma única *parúsia polifônica*. O trabalho filosófico depende assim das teses segundo a qual o *campo é uno* apesar da diversidade potencialmente infinita de modos abstratos de recusar sua auto-fenomenalização. Antes de ser prismaticamente refratado pelos distintos modos da experiência, o campo *concreto* da manifestação em sua impureza transmodal é *ao mesmo tempo*, conceitual, sensível, afetivo, imaginário, social, político etc. A irradiação fenomenológica de toda entidade concreta se transforma igualitariamente ao largo de todas as seções espectrais do campo da experiência. Com o objetivo de poder filtrar modos puros da experiência e efetuar mediações cirurgicamente circunscritas do mundo circundante, os modos de pensamento devem forçar sua independência e autonomia recíprocas. Pelo contrário, a filosofia deve ser capaz de remontar dita decomposição espectral da manifestação dissolvendo os modos abstratos de pensamento no magma solvente da experiência concreta e modalmente impura. Graças a esta absolu(tiza)ção propriamente filosófica com respeito à foliação prismática da manifestação, a castidade monocromática de cada plano abstrato pode ser (re)inserida no *menstruum universalis* do *campo imanental* em sua infinita (*trans*) *versibilidade* concreta (Novalis).

17 Cf. Badiou, A., *Manifeste pour la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 1989.

Enquanto que os distintos modos abstratos do pensamento estão caracterizados por suas formas particulares de agenciar as faculdades subjetivas, pelas tipologias subjetivas resultantes (o cientista, o artista, o militante, o analista etc), pelas ideias reguladoras que orientam suas tarefas infinitas (a verdade, o bem, a beleza etc), pela tipologia de suas produções (teorias, obras, efeitos, intervenções etc), por suas estruturas linguísticas e seus modos de discurso (discurso universitário, político, analítico etc), por suas prestações técnicas e metodológicas etc, a filosofia diagonaliza essas diferentes estruturas abstratas por meio de operações transmodais de tradução, de montagem de síntese, de transposição, de deformação, de ressonância, de contraponto, de enxerto e de hibridização. O filósofo “*toca*” operacionalmente diversos modos de pensamento e suas “*partituras*” compõem todas as formas do espírito, todos os interesses da razão, todas as línguas “puras”. Parafraseando Mallarmé poderíamos dizer que a síntese transmodal dos modos de pensamento *se consoma sob uma influência estranha, a da música polifônica escutada no concerto; nela se encontram em vários procedimentos que pertencem à filosofia: vão se recuperar*¹⁸. Não há musa da filosofia porque a filosofia não está nem regida por uma única ideia da razão, nem articulada por um único teor linguístico, nem encarnada em uma forma subjetiva definida. A orquestração de uma obra filosófica requer amalgamar as gramáticas locais que tornam literais os modos abstratos de pensamento em uma única “*língua impura*” (*unreine Sprache*), dispor as reguladoras que proveem orientações prismáticas ao pensamento em distintas constelações eidéticas e injetar diversas tipologias subjetivas em um único sujeito teratológico. O sistema filosófico, longe de ser uma mera classificação enciclopédica do produzido pelos modos de pensamento, é uma máquina concreta de produção por meio da qual os vetores abstratos de mediação proveniente de tais modos são submetidos a todo tipo de deformações aberrantes, de associações livres e de conexões ilegítimas. Somente a conectividade generalizada de tal máquina concreta permite compor sintomas capazes de anular e de diagonalizar - de maneira cada vez singular - os interesses teóricos, estéticos e éticos da razão. Na passagem determinada pelo acaso propriamente moderno das prestações religantes da religião, somente a composição filosófica dos múltiplos modos da ek-xistência humana permitirá dotar o sujeito alienado, desorientado, expropriado e desterrado de novas formas sintomáticas de consistência que não encerram reativamente a destituição subjetiva que define sua absoluta modernidade.

A composição sistemática dos interesses teóricos, estéticos e ético-políticos (entre outros) tem sido desde sempre uma característica distintiva do pensamento filosófico. Porém, a concepção latente da filosofia como sistema de composição tem sido reiteradamente obstruída pelo privilégio de um único modo de pensamento em detrimento dos outros. O “conflito das faculdades” foi repetidamente resolvido por meio da sutura (Badiou) entre a filosofia e um

18 C.f. Mallarmé, S., Préface a Ull coup de dés jamais Il l'abolira le hasard, en S. Mallarmé, Igitur; Divagations, Ull coup de dés, Paris, Éditions Gallimard, 2003.

único modo de pensamento: a filosofia como arqui-ciência (Husserl), como arqui-poema (Heidegger) ou como arqui-ética (Levinas). A presente concepção de filosofia como sistema de composição repousa sobre a tese segundo a qual a mediação da experiência do absoluto enquanto tal somente pode ter lugar a partir da composição não-hierárquica dos distintos interesses da razão. O sistema filosófico tem como objetivo harmonizar os diferentes modos de pensamento sem trair sua mútua irredutibilidade, isto é, resolver suas diferenças por meio de acordes transmodais não hierárquicos. Toda comparação hierarquizante entre distintos modos de pensamento oblitera a essencial incomensurabilidade irredutível dos mesmos. Nenhum modo do pensamento pode esgotar a riqueza infinita e transmodal da experiência concreta. Se o campo da manifestação abre-se em uma multiplicidade aberta e irredutível dos meios possíveis, a riqueza harmônica da experiência se amplifica necessariamente com a capacidade subjetiva de embricar e de potencializar sistematicamente essas dimensões múltiplas. Graças à filosofia como sistema de composição, os modos de pensamento, longe de toda pretensão por erigir-se em modos privilegiados da experiência, podem coexistir, acordar-se e interferir construtivamente. O sistema filosófico deve ser um *órganon* para multiplicar, expandir e compôr as distintas formas possíveis de auto-doação do campo da manifestação, e nunca um campo de batalha destinado a erigir um único modo de pensamento em "*filosofia primeira*". Uma concepção da filosofia como sistema de composição dos diferentes modos de pensamento somente é possível na passagem aberta pela desconstrução – todavia em curso – da torre de Babel, acontecimento este que dissolve diasporicamente os apegos idolátricos a um lugar sagrado, a uma língua única, a uma ideia reguladora suprema ou a uma filiação tipológica pura liberada do "*monstro desses monstros*"¹⁹. Sobre as ruínas de Babel nenhuma língua "pura", nenhum modo de pensamento, nenhuma forma do espírito pode pretender ser o supremo, nem sob a forma de uma linguagem teórica universal e unívoca (Husserl), nem sob a forma de um monolinguismo poético-nacional (Heidegger), nem sob a forma de um dizer orientado pela ideia do bem-além-do-ser (Levinas). Poderíamos definir a filosofia como uma *tradutologia generalizada* que tende a implantar uma língua impura capaz de assegurar e de potencializar a interconectividade e a montagem de algumas línguas "puras" por meio das quais se expressam as diversas "*formas do espírito*"²⁰.

A concepção de filosofia como *ars magna* destinada a compor "*obras de pensamentos totais*" (*Gesamtdenkwerk*) – i.e. teórico-estético-políticas- capazes de expandir e de universalizar polifonicamente o campo da experiência em sua concretude transmodal repousa sobre as teses seguintes. Em primeiro lugar, que toda *região* fenomenológica – assim como os diversos mundos circundantes associados - estão imersos em um único campo de experiência *universal*.

19 Leminski, P., Catatau, Brasil, Travessa dos Editores, p. 32.

20 C.f. Catren, G, "La tache du philosophe. Variation a partir de Die Aufgabe des Übersetzers de Walter Benjamin", en Philo-fictions, la reVlle des non-philosophies, N° 3, Paris, ONPhI Editions, 2011.

Em segundo lugar, que todo modo abstrato de pensamento é uma sessão do uno e o mesmo campo fenomenológico concreto. Finalmente, que toda forma de *experiência intencional* co-determinada pela estrutura transcendental do sujeito correspondente – é em última instância uma auto-experiência imanental e reflexiva do campo impessoal mesmo. O correspondente campo *impessoal, universal e concreto* de auto-experiência *imanental* será denominado *absoluto*. Segundo esta definição, o absoluto, longe de ser uma pátria perdida ou um reino escatológico, “já está desde sempre, em e para si mesmo, junto a nós”²¹, *hic et nunc*. Em consequência, o objetivo da filosofia não pode ser o de forjar uma via de acesso na direção do absoluto por meio de uma demonstração especulativa, de uma instituição intelectual ou de um ato de transgressão (místico, litúrgico, poético, erótico etc). Toda experiência possível – seja dóxica, onírica, ilusória ou ideológica – já é uma experiência do absoluto: o “falso” não é mais que um momento parcial, unilateral e *abstrato* do “verdadeiro”. A tarefa do pensamento especulativo, em seus distintos modos, é a de inserir o “falso” no lugar que corresponde ao seio do “verdadeiro”, para poder deste modo entender e mediar seu caráter unilateral, parcial e abstrato. Já estamos desde sempre submersos no absoluto que somos, e mesmo assim toda experiência do absoluto é mediada, já que o absoluto não é mais que um campo de auto-mediação fenomenológica imanente. A crença de que uma certa instância ou forma da experiência possa ser imediata, fundamental, última ou elemental é idolátrica. A tarefa do pensamento não é a de correr o véu posto pelas distintas formas de mediação aos afetos de acessar a uma imediatividade suposta, mas sim a de mediar toda instância pretensamente imediata. A crença de que a “salvação” – ou melhor, como diremos aqui, a absolu(tiza)ção da experiência – pode ter lugar e tempo em um além (reino dos céus, utopia histórica, mundo numenal etc) é orni-teológica. Enquanto que o horizonte da orni-teologia, a hierarquia das angelofonias aladas permite manter uma suposta instância hiper-*transcendente* em sua inacessibilidade²², uma filosofia propriamente moderna deve operar por meio de mediação luciferinamente *imanentes e katabáticas* de toda instância da experiência. Parafrazeando Benjamin poderíamos dizer que cada “instante” – i.e. cada instância da experiência – é uma porta estreita por meio da qual o absoluto pode – absolvendo-se das correspondentes renormalizações finitas – aprofundar epifanicamente sua experiência de si. Como parece sugerir Benjamin em seu comentário do *Angelus Novus*, as asas do anjo – asas que o impulsionam descontroladamente em direção a um futuro pretensamente utópico ou que lhe permitem voar em direção a um suposto reino hiper-*transcendente* – são a principal obstrução a sua função propriamente angélica da mediação, da profundização e da absolu(tiza)ção imanentes da experiência efetiva. O anjo do estranho – *l'ange de l'être-ange* -, figura subjetiva para a qual toda instância da experiência envolve um abismo fechado em que aquele

21 C.f. Hegel, Gw.F., *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1988, p. 58.

22 C.f. Corbin, H., “Nécessité de l'angéologie”, en H. Corbin, *Le Paradoxe du monothéisme*, Paris, Éd. de l'Heme, 1981.

que radicalizar sua queda não tem asas²³. Toda nova absolu(tiza)ção da experiência – toda queda suplementaria em direção a novas profundidades de suas invaginações sem fim – não proverá nem um reino dos supostos céus (temporalidade escatológica), nem um porvir utópico (temporalidade histórica) nem de um acontecimento gratuito e imprevisível (temporalidade aiônica), mas sim da capacidade subjetiva de mediar todo o mundo histórico circundante, todo pretense fundo e horizonte da experiência, toda ruína finita de uma infinitude submersa. Uma filosofia especulativa do absoluto, em seu duplo sentido do genitivo, é uma filosofia que desdobra a auto-mediação (in)humana do absoluto *desde o absoluto mesmo*, uma filosofia que – longe de tornar possível um acesso ao absoluto como se fosse um tipo de absolutoscópio – intenta mediar sistematicamente toda forma de limitação dóxica ou ideológico-narcótica de sua auto-experiência (in) humana imanente. Como defende Zizek: "*a transcendência é absolutamente imanente, o que se encontra além da realidade finita não é mais que o processo imanente de auto-superação*"²⁴. Poderíamos dizer que a polifania filosófica depende do postulado segundo o qual toda experiência finita envolve uma infinitude renormalizada. O *blow up* do infinito no seio do finito requer mediar, desdobrar, fibrar²⁵ e resolver dialeticamente toda instância da experiência aparentemente fundamental, original, arcaica, elemental, última, unilateral ou imediata. Seguindo Novalis poderíamos dizer que a filosofia é um *órganon polifônico* destinado a "*romantizar*" sistematicamente a experiência (in)humana do absoluto, quer dizer, elevar sua incubação auto-efetiva a novas potências por meio de um concerto das diversas mediações epifânicas da única experiência possível.

23 Poe, E.A., "The Angel of the Odd", in *Poetry and Tales*, New York, Library of America, 1984, p. 758.

24 Zizek, S., "Is it Still Possible to be a Hegelian Today?", em *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, op.cit., p. 206.

25 [N.T.] No original em espanhol: "fibrar".