

SISTEMA E ONTOLOGIA NA FILOSOFIA FRANCESA CONTEMPORÂNEA (II)

O sistema, ontem e hoje

The System, Yesterday and Today

* Jean-Luc Nancy

Resumo: Será que a filosofia francesa possui um espírito de sistema?" Essa questão nos é colocada com uma habilidade que somos, por este fato mesmo, convidados a identificar, avaliar e contornar.

Palavras-chave: Espírito de sistema. "francês". História do sistema. Heterogênese.

Abstract: "Does French philosophy have a spirit of system?" This question is crafted with an ability that is, by this very fact, an invitation for us to decipher, appreciate and skirt it.

Keywords: Spirit of system. "French". History of the system. Heterogenesis.

1

A primeira vista, é uma questão neutra que parece pouco diferente, do ponto de vista formal, de uma questão que perguntaria se, no corpus de títulos de obras filosóficas publicadas em francês, o termo "sistema" é frequente ou não. Esta é a forma geral: Existe em qualquer lugar algo parecido com X?

Mas a questão ainda é diferente. Ela indaga se a filosofia francesa "tem o espírito de sistema". O "espírito de sistema" não é o mesmo que o uso da palavra ou o conceito do sistema. Pelo contrário, induz-se à hipótese de uma disposição, de uma modalidade ou de uma tendência que pede para ser identificada e comprovada por uma operação de análise

* Professor emérito da Université de Strasbourg, e Catedrático da European Graduate School. <jean-luc.nancy@orange.fr>.

e de discernimento, bem mais delicada do que uma simples explicitação de um termo.¹

A partir de onde começaremos a busca por um “espírito de sistema”? Esta expressão não é recebida como tal no uso filosófico mas em um propósito muito mais geral, pode-se dizer, no “psico-sociológico”: dir-se-á que alguém tem o espírito de sistema quando esta pessoa procura relacionar tudo a um único princípio ou uma única causa; fala-se, em História do Direito, de um espírito de sistema que se distingue de um “espírito do tempo” que opõe ao primeiro – para a qual o direito é derivado de princípios – a exigência de modelar o Direito de acordo com a evolução das sociedades. No “espírito de sistema”, o “espírito” designa, na verdade, um desejo de alcançar o que é denominado um sistema, ou seja, um conjunto totalmente integrado sob a autoridade do um princípio ou um grupo coerente de princípios. Estes são a vontade ou o desejo que estão em primeiro plano. São, por assim dizer, aquilo que exige o sistema e que tende por esta exigência a realizar o sistema a qualquer preço.

Não é longe, neste caso, de que se chamado “monoideísmo” ou “monomania”. Coletiva ou individualmente, este espírito de sistema é mais uma obsessão, uma compulsão identificadora, a menos que ele leve à fúria redutora, assimiladora e dominadora. Esta fúria, por sua vez, recebeu dois nomes na história recente das ideias e das representações: o nome de “totalitarismo” e o nome de “ideologia”.

O primeiro termo tem dado origem a muitas discussões e, de fato, exige que demos um passo atrás e, muito cuidadosamente, para distinguir o que tem separado os vários “sistemas” fascistas e vários “sistemas” comunistas. Assim, caímos logo, sem acaso algum, sobre termos construídos com auxílio do sufixo “ismo”. Esse sufixo – que veio do grego e do latim, sendo amplamente difundido pelas línguas modernas – é usado para fazer vários tipos de encontro ou reunião, por exemplo, para nomear toda uma profissão (jornalismo) uma característica comum a toda uma classe de sujeitos ou objetos (egoísmo, anglicismo) ou, muito frequentemente, uma doutrina, um regime de pensamento (o cristianismo, o marxismo). “Ismo” tornou-se francês uma palavra usada para designar, com ironia, o domínio geral das atitudes ou posturas teóricas – o cartesianismo, o relativismo, o estruturalismo, o cientificismo (scientisme), o culto à juventude (jeunisme)... a lista é interminável. A ironia presente na palavra “ismo” refere-se ao caráter englobante e

¹ É interessante notar que Bergson emprega, pelo menos uma vez, o termo “espírito de sistema” em sua palestra “A consciência e a vida” (na coletânea *Energia Espiritual*): no texto da conferência, os “sistemas filosóficos” são objeto de suspeita e crítica apuradas.

normativo presente nas entidades assim designadas e nas inspirações originais das quais pensam derivar.

Será que Lévi-Strauss é “estruturalista” porque enfatiza o estudo de homologias de estrutura entre as formações simbólicas de muitas culturas? Não, se o “estruturalismo” deve, como é entendido na maioria dos casos, não conhecer outro princípio ou nenhum outro resultado que não seja a articulação de homologias formais. Lévi-Strauss busca as diferenças entre culturas não como uma sequência histórica: ele questiona a ordenação a partir de um determinado modelo de racionalidade ocidental moderna. Ao contrário deste modelo, a “estrutura” torna-se, no entanto, um valor axiológico nem teleológico. A filosofia de Lévi-Strauss propriamente dita, enquanto formulada, permanece além ou aquém das suas análises estruturais.

2

Rapidamente alcançamos, seguindo a indicação da expressão “es-pírito de sistema”, uma área que sabemos estar longe da filosofia. Esta é a região das “ideologias”, o segundo dos termos destacados acima. Este termo tem uma história tão complexa que aqui cabe apenas relatar seu sentido mais reconhecido, ainda muito estranho aos significados mais antigos dos séculos XVIII ou XIX: uma “ideologia” é, para nós, uma formação teórica de conjunto sobre o mundo, o homem, de seus desafios ou significados, na qual se faz excessivamente sentir a dominação da “ideia” ela mesma representada como concepção, visão ou fantasma, decorrendo de um obscuro desejo hegemônico ao invés de uma reflexão metódica e livre.

Não há necessidade de dizer mais: sabemos exatamente como a filosofia, onde quer que ela mereça este nome, caracteriza-se pelo recuso deste tipo de formação intelectual englobante e submissa a um ou vários princípios, que, por definição, não podem, por sua vez, ser submetidos a um exame. A filosofia – este é, em certo sentido, o único critério que se pode dar dela – é definida, precisamente, pela necessidade de abrir, de direito, um exame sem limites de tudo o que possa ser invocado, construído, descoberto ou lembrado como princípio.

A filosofia é anárquica neste sentido muito específico que não é principalmente político e que pode ter uma ressonância política apenas sob condições numerosas e específicas que não se poderá abordar aqui: ela não parte de qualquer princípio (arché em grego, princípio, origem, autoridade de comando), mas ela pergunta-se, por sua vez, se, como, e por que, os princípios são ou não possíveis. Se a lógica e a matemática conhecem aquilo que se chama axiomática, é num contexto em que é

possível determinar um conjunto de princípios (axios: digno, valioso, estimável), sem que esta escolha venha prejudicar nada a não ser a combinatória decorrendo delas. A axiomática filosófica é aquela em que nada é absolutamente axios, a não ser aquilo que impede o encerramento de um sistema de axiomas e que não deixa de abrir o pensamento numa superação de toda posição em forma de princípio, e, portanto, conclusiva.

Certamente, deveria ser introduzida aqui a consideração de que não há mais axiomática lógico-matemática totalmente fechada sobre si mesma – toda a história aberta pelos teoremas de Gödel e continuada de maneira muito complexa. Deveria, também, nesta mesma direção, demonstrar como nem pode haver um princípio de incompletude ou indecidibilidade do qual resultaria em uma nova versão do ceticismo radical. Este não é o lugar para ir mais longe nessa direção. Mas é uma oportunidade para salientar que o ceticismo radical – que, por exemplo, procura afirmar que não podemos sequer saber que não sabemos nada – não é outra coisa que a imagem inversa do espírito de sistema: o desejo desesperado de estabelecer um princípio transforma-se em um despeito que, por definição, persiste a depender ainda do fantasma desta fixação.

Aqui basta dizer o seguinte: se o sistema é o objeto de desejo do espírito de sistema, não é apenas o oposto, mas o inimigo de toda a filosofia. (Segue-se também que não é concebível que o sentido da pergunta possa ser: será que a filosofia francesa é invadida pelo espírito de sistema? – porque isso de alguma forma anularia a ideia mesma de “filosofia”).

3

Antes de continuar, vamos focar no que até agora não tem sido considerado na questão: “A filosofia francesa” é, de fato, uma classe determinada sobre qual se pergunta se ela “tem o espírito do sistema”. O que é a filosofia francesa? E há uma filosofia francesa? Pode haver uma? Perguntas como essas foram discutidas há pouco tempo. Não é por acaso que, na década de 90, o neologismo “geofilosofia” veio à tona de forma relativamente independente em vários filósofos. Duas circunstâncias contribuíram para isso: em primeiro lugar, um incessante questionamento crítico da oposição, já velho aos 30 anos, entre “filosofia continental” e “filosofia analítica” – um singular par de oposição entre uma atribuição territorial e uma caracterização teórica; em segundo lugar, a preocupação em relação à Europa que animava ainda as energias não apenas políticas, como também intelectuais ou, digamos,

espirituais. Estas duas circunstâncias, nos dias de hoje, foram deslocadas de forma significativa: as postulações de identidades filosóficas dissiparam-se, da mesma forma que o objetivo de uma ideia (ou até mesmo de uma imagem) da Europa. A realidade geopolítica de hoje tem deslocado amplamente os eixos e as massas, por um lado, pela eficácia dos mecanismos da “globalização”, por outro lado, pelas emergências ou acelerações de processos próprios aos grandes países do Oriente ou da América do Sul, bem como o mundo árabe e mais amplamente o Mediterrâneo.

De maneira global, pode-se dizer que, em 20 anos, alcançamos a maturidade da consciência de que estamos entrados numa mutação da civilização e que ao mesmo tempo temos reconfigurado a paisagem global (ou alienígena se levarmos em consideração a cosmofísica dos multiversos). Poder-se-ia dizer, nas palavras de Deleuze, que estamos diante de uma desterritorialização de escala muito grande. Em seu texto “Geofilosofia”, em 1991, Deleuze ligava a própria filosofia ao que chamou de um “plano de desterritorialização absoluta”² e associa as territorializações de tipo étnico-nacional ou religiosas (filosofia grega, alemã, cristã, chinesa, judaica, islâmica, etc.), ao que chamou de era “pré-filosófica”.

Ora, a condição da desterritorialização é igualmente ou, pelo menos, em certa medida, entendida como condição política e jurídica de um internacionalismo que ultrapassa até a ligação entre as nações: que excede a nação e a soberania do Estado, com o mesmo poder que excede as forças de decisão econômicas e técnicas. Em 1996, dando continuidade a uma reflexão que Hannah Arendt fez 50 anos antes, Derrida salientou quanto a multiplicação exponencial dos fenômenos migratórios (refugiados, desalojados, exilados, pessoas em busca de trabalho ou refugiados) apontava para a “turbulência pela qual são afetados, ao longo do tempo de um processo, os axiomas da nossa lei internacional”.³

O que representa uma nação no registro do pensamento? O que representa especificamente por meio de uma história na qual as próprias nações vieram a surgir mais tarde, e qual é a situação em um momento em que o que tem que ser pensado é a integralidade de um mundo em expansão indefinida num isolamento de todo um outro-mundo? Há manifestamente questão de duvidar da legitimação de uma designação tal como “filosofia francesa”, tanto quanto a “filosofia libanesa” ou “canadense” ou “indonésia”, etc.

² G. Deleuze e F. Guattari. *Qu'est-ce la philosophie?* Paris: Ed. du Minuit, 1991, p. 90.

³ J. Derrida. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Ed. Galilé, 1997, p. 23.

Sem dúvida, não é impossível encontrar traços próprios de um espírito francês – mesmo estando no terreno do “espírito” como disposição, tendência, ou virada particular de uma idiossincrasia. Se fala-se de “filosofia francesa” em tal contexto, pensar-se-á em Montaigne, nos moralistas do século XVIII, em Rousseau e em Merleau-Ponty. Ou seja, destacar-se-á as maneiras do ensaio, do fragmento de uma escrita chamada “literária”. Poder-se-á dizer que estamos longe de um sistema, pois, de fato, estes autores não apresentam a construção de um pensamento assente em princípios, nem sob o modo que atribuímos – com mais ou menos bom conhecimento de causa – às somas escolásticas, nem tampouco sob aquele que nos é apresentado pelos sistemas do idealismo alemão. Mas não teríamos talvez esgotado a questão. Retomaremos este ponto.

Precisemos, no entanto, primeiramente, que o caráter distintivo marcado como “francês” continua a ser muito relativo aqui porque excluímos da lista, não só Auguste Comte, como Henri Bergson e Jean-Paul Sartre. Em cada um desses casos, o motivo da exclusão não é misterioso e discernimos sem dificuldade a parte, a aparência, ou até mesmo a franca determinação do sistema que mostra cada um desses pensamentos.

Portanto, “francês” não pode ser aqui uma designação nacional e tampouco não será suficiente considerá-la linguística (todo francófono é “francês?”). Se quiser usá-lo como uma marca filosófica – supondo que seja possível – devemos, por sua vez, buscar num lado, num lado filosófico. O encontro com aquele que talvez fora o único contemporâneo a reivindicar-se as vezes expressamente, se não fosse como “Francês”, então pelo menos como relacionado a uma tradição francesa de ensaio e literatura – a propósito, é verdade, passando tanto por Hölderlin quanto por Rousseau, tanto por Nietzsche e Benjamin, quanto por Montaigne e Baudelaire (mas, justamente, os alemães denominados aqui não seriam franceses, e mesmo franceses por excelência?): Philippe Lacoue-Labarthe.

O motivo, e até mesmo único, do seu pensamento foi, finalmente, o primado da representação sobre qualquer tipo de suposta presença. Onde a desconstrução heideggeriana e derridiana da “metafísica da presença” aprofundou-se na análise de não-presença ou o afastamento do ser, Lacoue-Labarthe reteve a ideia de representação ou mimesis, manteve a ela, ou nela, num modo que, logo, desviava-se dos abismos ontológicos, bem obviamente para ele destinado a reconstruir incansavelmente um cenário cada vez mais remoto, um teatro arque-original sobre o qual a origem sempre já era encenada. Da mesma forma, isto implica

que a literatura ou algo dela, singularmente a poesia – mas, como ele a entendia –, só podia estar um passo à frente da filosofia, mas não sem privilégio e, mas por sua vez, um passo vencido, tal como o de Rimbaud, e segurando mesmo assim.

Da mesma forma, Lacoue-Labarthe traz à tona, como um pequeno bloco errático no meio de um trabalho filosófico inacabado, mas sem dúvida inacabável, o poema Frase.⁴ Seria apenas em razão de que o poema faz à língua, deixar tal escrito designa outra (in)traduzibilidade que a de um texto de filosofia. Talvez Philippe não teria se recusado que se falasse a este respeito de seu legado francês. Entretanto, para que o termo “França” esteja implicado em um movimento igual ao que, com seu amigo, Jean-Christophe Bailly, “leva o país para além de si, tornando-o um tanto infinito”.⁵

Contudo, a poesia é alemã também, inglesa, chinesa, indiana, etc. A partilha das línguas é a condição da linguagem, as expressões idiomáticas são limites sobre os quais abrem o silêncio, a não ser que seja a glossolalia. Nem mesmo a poesia pode ficar sem mais ou menos atribuição nacional, ou identitário em geral (por exemplo, o nome do autor).

5

Retomamos agora a questão proposta, uma vez frustradas as pistas falsas. Temos que pensar que se pede se na produção filosófica caracterizada como “francesa”, de hoje e do passado recente, responde-se suficientemente ou não a uma expectativa ou exigência de um “sistema” que seria inerente à filosofia. Na verdade, a questão não nos deixa outra escolha: ela sugere que, faltando uma suficiente sistematicidade, arisca-se ter deficiência ou incumprimento filosófico. Ela não deixa aberta a possibilidade de haver uma outra via em filosofia.

E a questão tem razão. Não se vê como, de fato, possa existir uma filosofia sem sistema, o que significa, claro, doravante à distância do “espírito de sistema”. No assunto do sistema, Heidegger, pelo menos, situou a questão em cinquenta páginas no início do seu curso sobre o “sistema de liberdade” em Schelling.⁶

Já que essas páginas fornecem uma análise muito precisa e informada da história e dos desafios essenciais ao conceito de sistema no idealismo alemão, eu não vou repetir ou resumi-los aqui. Agregando uma referência global a estas páginas, proporei uma caracterização acentuada da ideia

⁴ Philippe Lacoue-Labarthe. *Phrase*. Paris: Christian Bourgois éditeur, 2000.

⁵ J-C Bailly. *Le Dépaysement*. Paris: Éd du Seuil, 2011, p. 409.

⁶ M. Heidegger. *Schelling*. Traduzido por Jean-François Courtine. Paris: Éd. Gallimard, 1971.

de sistema de acordo com as necessidades da questão que hoje está colocada.

Um ligeiro esboço histórico faz-se essencial. O “sistema” não era propriamente um termo filosófico antes de Kant – e ainda nele o termo não é usado num registro exclusivamente ou principalmente filosófico, mesmo que abrisse o campo. Até então, a palavra “sistema” designava – de acordo com o seu valor original grego – uma montagem (*assemblage*) coerente de conhecimentos. Com Leibniz, o termo recebe um valor um pouco diferente, por vezes denotando não só a ideia de montagem, mas modo de montar (*assemblément*) – ao mesmo tempo decisão e operação – donde resulta o conjunto montado. Assim, pode escrever em seu *Sistema Novo da Natureza* de 1695: “Nunca sistema fez a nossa natureza em uma maior elevação”. Portanto, o sistema aqui é claramente o resultado de uma criação original que não procede apenas a uma ordenação, mas opera a partir de suas expectativas, suas decisões e seus princípios próprios, no plano do real e não apenas das representações. Ou, pelo menos, os dois planos tendem a fundir-se: o sistema “coloca a nossa natureza” em tal disposição, dá-lhe essa “elevação” (que se torna, ao mesmo tempo, tal como a entendemos, uma recomendação em favor do referido sistema).

No entanto, este uso empregado por Leibniz permanece isolado. A palavra estava em voga com os teólogos (especialmente os protestantes, ainda que a teologia católica tendo talvez um ar mais espontaneamente orgânico) mais do que entre os filósofos, e designava a montagem ordenada dos materiais doutrinários rumo à educação. Em Wolff, cuja obra foi determinante, como é conhecido, na formação de Kant, o sistema permanece antes de tudo a montagem ordenada dos conhecimentos. No entanto, é nele que aparecem duas determinações decisivas: por um lado, a ideia de uma mente sistemática (Wolff escreveu, em 1729, *De differentia intellectus systematici et non systematici*); por outro lado, a comparação entre o sistema e o corpo. Destas duas maneiras, o sistema recebe o que se poderia ser designada a qualificação de um sujeito: não é somente um objeto constituído por um bom agenciamento, mas sim a atividade que concebe um tal objeto e, mais ainda, uma atividade como o fato de um corpo vivo. A conexão das partes (*connectio* é um termo de Wolff) não é extrínseca, mas intrínseca. O intrínseco em si mesmo vem tanto do espírito que concebe o sistema quanto da verdade dos conteúdos que estão, de fato, no real, tais como o espírito concebe-o e, portanto, tais que o sistema apresenta-os. Estas fórmulas não se encontram em Wolff e extrapolam, é verdade, a partir dele, mas elas visam a tornar sensível o movimento que nasce então e vai prosperando com e após Kant: o sistema torna-se o pensamento vivo que captura a vida mesma do ser ou da coisa.

Kant declara na *Arquitetura da Razão Pura* que o sistema é uma articulatio e não uma coacervatio (um acúmulo) e, como tal, “pode muito bem crescer de dentro (per intussusceptionem), mas não de fora (per appositionem), semelhante ao corpo de um animal cujo crescimento não adiciona membro algum, mas, sem alterar a proporção, torna cada membro mais forte e melhor adequado a sua finalidade”. A ideia moderna do sistema nasce: é um organismo vivo que assimila ou que incorpora a matéria do real e integra-o à finalidade de sua própria existência.

6

Se tivéssemos de continuar aqui a história do sistema a partir de Kant, teríamos que pensar em como a filosofia, que gira em torno deste grande pivô em sua história, tende a pensar em si como a coincidência entre a formação e apresentação de um discurso e o movimento efetivo do real – natureza, homem, história – que esse discurso eleva ao saber de si mesmo. Bem entendido, Fichte, Schelling, Hegel e Marx ilustram esse movimento de uma maneira exemplar. No entanto, não está ausente nas filosofias que se mostrar opostas a que lhe parecem ser uma redução forçada ao jugo do sistema: em Nietzsche ou em Kierkegaard, a filosofia deve ainda mais fazer viver a sua fala de uma vida recebida das fontes mesmas da vida (qualquer seja o nome que lhe atribuamos).

Quando Nietzsche vilipendia “estes meteoros brilhantes chamados ‘sistemas filosóficos’” é para culpá-los por espelhar a ilusão do “elixir da vida”, sem que, finalmente, aproxima-se a “qualquer fonte que seja”.⁷ Quando Kierkegaard exclama que “um dos nossos entusiastas do Sistema se encarregue de me explicar somente um dos problemas mais simples da existência”⁸ é para enfatizar que deve tratar-se, para um verdadeiro pensador, de “se entender si mesmo na existência”. Cada vez, é de uma melhor adequação e, mais ainda, uma melhor incorporação do real vivo, vivente e vivido, que se trata.

Esta constatação leva a duas observações. A primeira é que o valor “arquitetônico” ou constitutivo (poder-se-ia mesmo dizer “constituente” para fazer alusão ao poder desse nome) do sistema expressamente designado sob o nome de sistema foi quase que imediatamente, na história de sua implantação, objeto de uma suspeita direcionada ao valor ao mesmo tempo extrínseco ou artificial e imperialista ou totalitário que a palavra “sistema” não só reteve de seus usos anteriores, mas

⁷ F. Nietzsche. *Humain trop humain*, “Opinions et sentences mêlées”, 31. Traduction française par Robert Rovini, Gallimard, O.C., II, p. 30.

⁸ S. Kierkegaard. Post-scriptum définitif, in *Œuvres complètes*. Trad. Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau. Paris: Éd. de l’Orante, 1977, v. 11, p. 52.

agravou, apresentando-se como mais do que uma montagem de objetos: tal como o próprio sujeito montador. Daí que a reivindicação do termo reduziu-se até ao ponto de quase esvanecer-se completamente na era contemporânea. Voltaremos em breve.

Segundo ponto: a promoção do sistema na filosofia do século XIX depende de maneira muito evidente do movimento mais profundo da história moderna do pensamento. O sistema, no sentido de montagem e de montagem vivo, ao invés de montagem inerte, está totalmente ligado à afirmação da filosofia como sujeito: muito mais do que uma “filosofia do sujeito”, o ato do pensamento como sujeito da constituição não só do saber, mas da experiência e da existência como existência. O que quer dizer a Fenomenologia do Espírito, se não a “ciência da experiência da consciência”? e o que pode ser uma tal ciência, se não é em si a experiência da experiência e “a vida do conceito”? Assim, Hegel, uma vez que esta fórmula é dele, pode escrever: “Uma vez, pois, tenha Espírito adquirido o conceito, inaugura a existência e o movimento naquele éter de sua vida, e é ciência”.⁹ O “saber absoluto” não é saber supremo algum, total e conclusivo, muito menos imobilizado sobre si mesmo: não é outra coisa que não a vida de saber conhecendo-se no e como seu próprio movimento (que é aliás a sua saída de si mesmo, bem como seu retorno infinito em si mesmo, porque o caminho da volta é aquilo da saída).

Ora, esse movimento de subjetivação da filosofia - que é também subjetivação do devir (“história”), da política (“democracia”), da produção das formas (“arte”), etc. - não é separável, por sua vez, de um licenciamento dado a Deus. Antes de Kant, o nome de Deus ainda é usado como garantia para a realidade autônoma, não-humana, da suposta ordem das coisas. A partir de Kant, este nome perde seu emprego metafísico e a ordem das coisas passa a apoiar-se em nada, o que remete simultaneamente para a necessidade de encontrar-se um sujeito e, paradoxalmente, para a incerteza e a desconfiança em relação à pressuposição da inexistência, em geral, de uma tal ordem.

O sistema terá sido o vigário de Deus. É provavelmente por isso que não foi, subsistiu sua postulação explícita e é em alguma maneira é, de alguma forma, também morreu com Deus.

7

Mas, da mesma forma que só o Deus metafísico está morto (o outro ou outros, se houver, não estão nem “mortos” nem “vivos”), morreu também

⁹ G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*. Traduction française par Jean-Pierre Lefebvre. Paris: Aubier, 1991, p. 522.

apenas o “sistema” em sua ambição de nomeação expressa da vida do Espírito, do movimento da história, e da transformação da natureza e da humanidade.

A natureza originalmente sistemática da filosofia tem sido apenas melhor confirmada. Isso significa que a subjetividade e ateologização constitutivos do pensamento moderno são a inflexão daquilo que abre originalmente a filosofia, e que sua história não cessa de retomar e relançar. A saber, um desejo de ordenar, de fato. Ordenar o que não é dado como montado: a própria existência, não só a nossa, mas a de todas as coisas. Contudo, não ordenar para compensar um déficit de montagem dada: o que parece fazer falta fora da filosofia (onde a crença, ideologia, opinião, e fantasia minam as certezas) dá, ao contrário, o recurso filosófico. Ou seja, o desejo que se compreende e é vivido como sem “objeto”, mas como sujeito da sua própria perseverança em seu ser de desejo. Montar, nesta perspectiva, é menos juntar as unidades distintas do que formar um elemento próprio no qual um tal desejo junta-se a si mesmo. Ao usar a palavra “juntar-se”, refiro-me ao termo *fugen/fügen* do qual Heidegger serve-se para falar de sistase – o “juntamente” (*jointoiment*) – que faz propriamente sistema. Ora, a fuga (*la fugue; Fuge*) – como tipo de composição musical fornece-nos, talvez, mais do que um exemplo, um modelo em um sentido estrutural do que se trata: as partes respondem-se de acordo com as correspondências rigorosas para compor um conjunto cuja finalidade não é uma resolução conclusiva, mas, de alguma forma, a perpetuação indefinida das partes que fogem (fuga) uns dos outros, e ordenam-se precisamente por esta perpetuação e nela.¹⁰

A filosofia pode ser definida como uma arte da fuga – do sentido, se “sentido” designa a possibilidade de referir-se os seres uns aos outros (ou entes) que povoam a ilimitada diversidade do espaço do mundo – espaço, em si mesmo, não se refere a nenhuma outra instância. Neste compasso, compreendemos porque a filosofia do século XX tem suscitado da palavra (exceto onde o objetivo era permanecer mais perto de uma construção axiomática, como Carnap e seus descendentes mais ou menos diretos), e tal não é surpreendente, desde que o sistema está longe de ser simplesmente banido, abandonado ou perdido.

Husserl nunca designou a fenomenologia como um sistema, que ele criou, e ele nutriu, mesmo o início de seu empreendimento, a desconfiança compartilhada por muitos, dos sistemas, de qual o idealismo alemão apresenta as figuras. No entanto, ele pode escrever, só para dar um exemplo, que “todo ente [...] é o índice de um sistema subjetivo de

¹⁰ Seria interessante dar uma atenção particular para a história da palavra “sistema” na música, onde tal termo tem sido utilizado com frequência.

correlação”, e ele comenta esta afirmação ao dizer que a mesma desvela “um grande horizonte de verdades surpreendentes que nunca tinham sido ingressado, com aquilo que é próprio a elas e com a sistematicidade das suas conexões, no campo de visão da filosofia”. Trata-se, salienta ele, da “correlação do mundo (do mundo de qual sempre falamos) e dos seus modos subjetivos de dado” que nunca tinha “provocado o ‘thaumazein’ filosófico”.¹¹ Nada menos percebe-se que a sistematicidade de todas as doações do mundo com o mundo e como mundo, enunciada simultaneamente com a sistematicidade da captura filosófica que acolhe a surpresa de que não há simplesmente, como acreditamo-nos ingenuamente, a simples dispersão das visões singulares de mundo.

Na verdade, e Heidegger por sua vez é testemunha, a fenomenologia abriu-se precisamente no modo de suplantar dos sistemas. Esta é uma das implicações e ressonâncias do “retorno às coisas mesmas!”. Mas isso acontece no momento do desejo de tornar possível um outro modo de ordenação ou “juntamento” (ajointement) – aquela do sujeito vivo e do mundo da sua vida, aquele da chegada de um até o outro, e pelo outro.

Se nos detivermos na passagem ou na emigração da fenomenologia na França – contemporâneo, no mais, da (re)descoberta na França do idealismo alemão e particularmente de Hegel – ou seja, em uma passagem que chamaria outros e longos comentários sobre as “nacionalidades filosóficas”, poder-se-ia especificar a diferença entre Sartre, que persegue mediante um recuso explícito do sistema, um empreendimento cuja regulamentação geral não é sem extensão sistemática e Merleau-Ponty, para o qual o motivo do sistema remete mais no sentido da pluralidade de sistemas, do vivo bem como da língua e da cibernética.

Neste último sentido, a ideia do sistema surgiu um pouco como uma operação independente e fechada (para usar um termo de Bergson). Sem dúvida, do ponto de vista da história, se detivéssemos-nos longamente na importância de vários sucessivos modelos cibernéticos e o desenvolvimento das várias formas de interesse em sistemas de interação, de correlações e de transdução; tem de pensar particularmente em Simondon e Canguilhem, e, toque-se assim a uma certa especificidade francesa dos anos 50. Sem dúvida, devido a uma permeabilidade particular às contribuições americanas, particularmente nas teorias da comunicação e da informação, bem como ao desenvolvimento das ciências biológicas contemporâneas e inovações linguísticas antropológicas que se concentram no que, em seguida, será designado como a “sistêmica”: a

¹¹ E. Husserl. *La Crise des Sciences Européennes et la philosophie transcendantale*. Trad. Gérard Granel. Paris: Éd. Gallimard, 1976, p. 187-188.

abordagem dos fenômenos de interconexão, de retroatividade, rede, etc. Pode-se pensar que esta evolução de conjunto – mais aparente na França, vez que a Alemanha fora devastada – representava, após a implosão da Europa e da sua cultura, um estágio mais avançado da condição feita ao pensamento, numa era tida como tempo nihilismo.¹² Ademais, este período foi também aquele em que as “ciências humanas” eram acusadas, às vezes, de estarem tomando o lugar da filosofia.

8

Sob essas condições, filosofias nascidas por volta dos anos 50/60 encontravam na frente delas uma situação que não era favorável à afirmação do sistema, e isso por duas razões: em primeiro lugar, o conceito desfrutava de uma vitalidade extrafilosófica e, segundo lugar, a filosofia encontrava-se ser mais ou menos explicitamente sob o signo do que Heidegger chamou de “o fim da filosofia”. Desta expressão, deve-se lembrar incansavelmente – tão grande é a teimosia em não querer ouvir (assim como a obstinação semelhante que se opõe ao “fim da arte” de Hegel) – que não se designa o fim do desejo de pensar, pelo contrário, mas o fim do que Heidegger chama de “visões de mundo” (Weltbilder) e que não está tão distante do que Bergson chama de “construções” e como “especulações dos metafísicos” na introdução à conferência acima referida.

As filosofias desgarraram-se do esquema da “visão” ou “construção” – este esquema, mesmo que apenas seja um efeito de apreensão vulgar de pensamentos e da “metafísica” (sobre este ponto tem sido dito muito nas últimas décadas) – foram imediatamente compelidos a desfiar do sistema. Mas, não para renunciar da quintessência – por assim dizer – o mais refinado e mais vivo do sistema como um desejo de ordenação: o que seria, de fato, um pensamento que não montasse mais e que, pela primeira vez, não se reunisse em si mesmo para ser a singularidade a mais própria de seu gesto, da sua dinâmica e de seu afeto?

Vou apenas oferecer brevemente alguns pontos de referência simples que abrirão a perspectiva para a pesquisa para quem quiser. Basta notar que como é o motivo do sistema em Deleuze e Derrida, se for verdadeiro que suas duas figuras dão – inclusive em seus contrastes – o esboço do que pode ser chamado “filosofia francesa” justo aquém da atualidade estrita do seu atual work in progress, do qual se torna difícil falar sem arriscar apressadamente antecipar o futuro.

¹² No mesmo período, pode ser útil observar, viu-se os franceses descobrirem a pintura americana desconhecida até então (J. Pollock, expressionismo abstrato).

Deleuze explicou-se algumas vezes sobre o sistema. Em uma entrevista em 1980, ele denunciou uma submissão ambiente à ideia do “fracasso dos sistemas”, onde via o risco de legitimação apenas de trabalho restrito, muito localizado e em face do qual o “não-trabalho visionário onde qualquer um pode dizer qualquer coisa”. Ele argumenta que a época dava origem a “uma teoria dos chamados sistemas abertos” (expressão que vem da informática e da sistêmica). Ele define, por sua vez, um sistema aberto como sendo aquele onde “os conceitos são relatados às circunstâncias em vez de às essências”.¹³ Em 1990, escreveu a Jean-Clet Martin: “Eu acredito na filosofia como um sistema”, e continuou, depois de ter rejeitado a ideia de uma “morte da filosofia”, dizendo que o sistema não deve ser pensado de acordo com a identidade ou a homogeneidade e que ele “não deve ser apenas heterogeneidade perpétua”, mas “deve ser uma heterogênesse”.¹⁴

Este não é o lugar para avançar no comentário que se imporia em relação a esta abertura heterogeradora como principal característica do sistema. Basta dizer que ela envolve, acima de tudo, isto: que o ordenamento, a systase ativa do sistema, não deve parar de abrir o sistema a partir de si mesmo – como se abre a boca que incorpora as substâncias alheias, mas que não as incorpora para homogeneizá-las no corpo próprio, sem que a homogeneização provoque alteração e a heterogênesse do e no sistema mesmo. Então, na verdade, os corpos não cessam de alterar-se, de transformar-se, de transportar-se fora de si: suas superfícies de contato indefinidamente estendem-se além da localidade estreita de seu entorno e de seu contorno. Pense-se no que acontece a um corpo que come, dança, que goza.

No que diz respeito a Derrida, basta ler *A Gramatologia* para se ter uma visão bastante significativa da situação do sistema no contexto do pensamento nos anos de redação e de publicação deste texto (1965-1967). Eloquentemente, a palavra “sistema” está onipresente neste livro. Volta sem cessar diz respeito a sistemas linguísticos, culturais, musicais ou para designar conjuntos de co-pertencimento como o dos “pares de oposição metafísica” que importavam tão a Derrida de desvencilhar e desconstruir. Em outras palavras, este livro dá testemunho daquilo que mencionei anteriormente sobre o contexto sistemático ou sistemológico geral daquela época. É bem possível pensar que, neste contexto, o desejo mais ou menos secreto de Derrida era formar um sistema próprio. O propósito de uma “Gramatologia” é explicitamente apresentado como o de uma ciência que irá exceder as expectativas da cientificidade recebida: ora, os laços entre a ciência e o sistema não podem ser ignorados. Ao

¹³ G. Deleuze. *Pourparlers*. Paris: Minuit, 1990, p. 48.

¹⁴ G. Deleuze. *Deux régimes de fous*. Paris: Minuit, 2003, p. 338.

longo das muitas ocorrências da palavra, que se encontra geralmente em uma posição neutra (objeto de descrição, de constatação ou de citação – de Rousseau ou de Lévi-Strauss), não deixa de ser possível coletar mais de uma indicação acerca de um pensamento de sistema que se reversa nas entrelinhas.

Desta forma, é questão do “pensamento” como aquilo que “no jogo do sistema que [...] jamais pesa nada”¹⁵ – o que supõe, pela única palavra “jogo”, uma abertura intrínseca e uma mobilidade inerente ao sistema, abertura e mobilidade que o “pensamento” (que é dito imediatamente “apenas começado”) daria o teor impalpável. Mais longe, Derrida evoca, como um conjunto no interior do qual seria tomada a “configuração finita” da “história da metafísica”, “um sistema de raízes que não se termina e que ainda não tem um nome”. Mais longe, será invocado “um sistema situando em si uma multidão de origens”. Tanto o sistema vem bastante frequentemente, no mesmo texto, a caracterizar os conjuntos fechados dependentes do encerramento chamado “metafísica”, quanto o mesmo termo vem também designar uma transgressão pelo distanciamento ou pela proliferação do mesmo encerramento.

Alguns anos antes, Derrida escreveu: “Um sistema não é finito nem infinito. A totalidade estrutural escapa de seu jogo esta alternativa”.¹⁶ Pelos itálicos, ele indicava a sua vontade de tomar o conceito de maneira mais estreita: a sistase que associa não pode ser finito, nem infinito, sendo, por sua vez, o que autoriza a alternância – ou a simultaneidade – de encerramento (pelo qual o sistema mantém sua montagem) e de abertura (pela qual se remete nele mesmo a qual o inicia e o torna capaz de ordenar). Entretanto, é em um outro texto da mesma coletânea que possamos encontrar a indicação mais decisiva (sob reserva de um inventário que não está prestes a começar ainda). A propósito dos tópicos de Freud, Derrida escreve: “uma certa espacialidade é irreduzível, cuja ideia de sistema em geral não poderia deixar que se separe”. O sistema supõe a lacuna de qual se ordena. Não pode haver sístole sem diástole, e a unidade sistemática não pode ser – tanto quanto destacado por sua vez, o Deleuze – da ordem do idêntico ou do semelhante. Uma lacuna do sistema dele mesmo é a condição da sistematicidade mesma; é, desta forma, condição nele de uma abertura para a sua fora que, no entanto, não pode que tender a incorporar.

O crescimento orgânico do qual falava Kant complicou seu esquema. Da absorção, o autointeresse deslocou-se no sentido da abertura. Da

¹⁵ J. Derrida, *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967, p. 142; depois p. 150, p. 311.

¹⁶ J. Derrida, *L'Écriture et la différence*. Seuil, 1967, p. 180. (O texto em questão data de 1964); depois p. 318 (texto de 1966).

incorporação no sentido da relação a um corpo com a sua fora, da identificação no sentido da multiplicação. Mesmo assim, o desejo do sistema não se extinguiu, nem se converteu em dispersão ou fragmentação.

Quer seja por um daqueles que imprimiram sua marca, quer por aqueles que vieram depois deles, e que isto continua ao longo da filosofia, o desejo do sistema, o sistema enquanto desejo, não pode parar porque não forma a submissão a um princípio, mas a libertação da submissão às representações. Ele engaja, portanto, o movimento de pensamento que se expõe à coisa não para reduzi-la a um princípio, mas para testar a lacuna irreduzível e o enigma de sua presença.

No movimento deste teste, é o princípio mesmo de onde partiu-se que se examina – que se sente, que se experimenta, que é colocado ao teste – e que examina a qualidade de sua força iniciadora ou de sua anarquia originária: “o Princípio, que é informal, Se manifesta através da forma de quem O conhece, da mesma maneira como a água, que é incolor, aparece colorida apenas por meio do recipiente que a contém”, escreveu o Emir Abd-el-Kader.¹⁷

Tradução de:

Charles Irapuan Ferreira Borges

Doutorando, PPGF-PUCRS.

Norman R. Madarasz

Professor do PPGF, PUCRS.

Endereço postal:

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Av. Ipiranga, 6681

90619-900 Porto Alegre, RS, Brasil

Data de recebimento: 11/03/2014

Data de aceite: 26/05/2014

¹⁷ Emir Abd-el-Kader. *Le Livre des haltes*. Trad. Abdallah Penot, Editions Dervy, 2008, p. 57.