Confissões de um cético francófilo

Roger SCRUTON

Tradução de Alessandro Cota, para exclusivo uso em classe pelos alunos do *Seminário de Filosofia* de Olavo de Carvalho. Proibida a reprodução por quaisquer meios.

Foi quando descobri a leitura de livros, os quais me ensinaram que há mistérios escondidos na sociedade humana, na consciência e no próprio ser, que pela primeira vez, no começo dos anos sessenta, me interessei por filosofia. Através da leitura de Kafka, Rilke, e T.S. Eliot cheguei à conclusão, ainda adolescente, de que a literatura não tinha outra tarefa senão a de explorar e decifrar esses mistérios e de que a beleza literária era apenas um outro nome que se dava para o tipo de revelação que aqueles autores prometiam. De certa maneira procurava na literatura a resposta para uma necessidade religiosa e não era surpresa que a maioria dos autores que me impressionavam fossem de origem continental, escrevendo em alemão ou francês. O fato de que o meu autor favorito de língua inglesa, T.S. Eliot, dedicasse tantos dos seus ensaios à literatura francesa e italiana e tantos dos seus versos a citá-las endossava a minha atitude favorável a tudo que vinha sendo escrito do outro lado do Canal da Mancha. Além disso, o entusiasmo pelo existencialismo, o qual, graças à coletânea de Walter Kaufmann, incluía Dostoiévski e Kierkegaard entre os eleitos, apenas veio a confirmar-me na visão de que a filosofia e a literatura são dois componentes complementares de uma empreitada única cujo propósito é entender o mundo.

O tipo de filosofia acadêmica que mais tarde viriam a ensinar-me em Cambridge era cética em relação a essas tentativas de entender as coisas e de conduzir o pensamento abstrato na direção delineada pela arte e pela poesia. A filosofia analítica, na medida em que tem uma imagem de si mesma, vê-se como um prelúdio à ciência. Dá, assim, continuidade à grande tradição dos empiristas dos séculos dezessete e dezoito e adota como seu programa que John Stuart Mill nos apresentou no século dezenove no seu *Sistema de Lógica* e que seria mais tarde retomado por Russell, Moore e

Wittgestein no século vinte.¹ Talvez eu devesse ter aceitado há muito tempo que todas as tentativas de colocar em palavras as “verdades” pelas quais ansiava são destituídas de sentido e que no final das contas é até mesmo errado chamá-las de verdades. No entanto, fico chocado com a fisionomia franzina e sem vida que a filosofia rapidamente assume quando vagueia para longe da arte e da literatura e não consigo abrir uma revista como *Mind* ou *The Philosophical Review* sem experimentar um desânimo imediato, como se entrasse pela porta de um necrotério.

Assim, não é nenhuma surpresa que no início de minha carreira filosófica fosse atraído mais por Sartre do que por qualquer outro filósofo. Esse era um autor que representava o ideal literário. Na sua obra estão, lado a lado, trabalhos de argumentação abstrata, romances, contos, peças de teatro e aqueles belos fragmentos de autobiografia tais como *Les Mots* que descrevem não apenas o que é escrever como Sartre mas também o que é ser Sartre. Esse era um intelectual que não estava simplesmente consciente da vida moderna e dos seus mistérios, mas que tinha conseguido transcresvê-la com sucesso. Encontrara palavras, freqüentemente belas palavras, que lhe permitiam reconhecer e dramatizar a elusiva heceidade da vida moderna, mostrar o que é viver no nosso tempo e através disso — e de uma maneira que tornava difícil expressar em outras palavras (as quais não eram de maneira alguma necessárias já que ele as legara em número suficiente) — captar e compreender a extraordinária solidão metafísica que nos assombra neste mundo em que vivemos.

Não perdi a reverência por Sartre durante meus anos na universidade. Adquiri, no entanto, um treinamento em filosofia analítica que tornou difícil combinar os lados filosóficos e artísticos dos meus próprios interesses literários. Considero os aspectos filosóficos e literários da minha escrita como aspectos de uma tentativa única de dizer as coisas como elas são desde o meu ponto de vista. Mas uma educação filosófica que colocava o argumento válido acima da verdade da vida na lista das virtudes intelectuais tanto serviu de apoio como de obstáculo a essa minha tentativa. Sartre pertencia a uma outra tradição, que só conhecemos hoje por meio de suas formas degeneradas. Neste artigo, quero dizer algumas coisas sobre essa tradição e, em especial, quero explicar por que é que sua influência se faz sentir hoje mais pela sua degeneração do que pelo seu florescimento saudável.

¹ Nem essa tradição está morta. Para uma particularmente lúcida adaptação dela para problemas modernos, veja Timothy Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2007.

Assim que terminei a graduação em 1965 fui direto para a França, país que era para mim a epítome do esforço de unificação das vidas intelectual e artística. Dois anos depois, voltei a Cambridge, mas mantive a minha conexão com Paris, que visitaria constantemente durante aqueles anos turbulentos e, ao testemunhar os *événements de mai*, dos quais nunca me recuperei de verdade, passei por uma extraordinária experiência de conversão.

De repente me vi ficar nas barricadas do lado oposto daquele dos meus conhecidos. Não entendia direito o sentido de tudo aquilo, mas quando vi adolescentes mimados de classe-média botar fogo nos carros comprados a duras penas pelos seus inferiores na escala social, meu instinto era ficar do lado dos donos dos carros. Perguntava aos meus colegas estudantes qual era o objetivo que pretendiam alcançar e em resposta todos me asseguravam que a França havia entrado numa situação revolucionária e que a hora de derrubar a burguesia e colocar o proletariado em seu lugar havia chegado. Isso não se encaixava bem com a minha análise a respeito das classes sociais a que eles ou suas vítimas pertenciam, no entanto, reconheci a linguagem e pus-me a ler, com toda a diligência, todos os textos que me deram como explicações da agitação revolucionária.

Os textos eram de três tipos. Primeiro, havia os ensaios que Sartre escrevera no pós-guerra, notavelmente a *Critique de la raison dialectique e Situations* junto com o famoso *Le deuxième sexe*, de Simone de Beauvoir, sua eterna alma gêmea (ou melhor, talvez, *soi-camarade*). A *Critique* me deu a impressão de ser intelectualmente moribunda. Era uma tentativa triste que um homem que havia desistido de pensar fizera para retrazar a senda longamente abandonada dos argumentos esquecidos. Sua defesa daquilo que chamava de "*totalisation*" era apresentada numa prosa totalitária de rigidez cadavérica, não muito diferente dos *slogans* do Partido Comunista, e assombrava-me o fato de que um grande escritor se rebaixasse a ponto de usar palavras desse modo, como se fossem contas num ábaco e não bolas em um campo. O *Segundo Sexo* é um livro engenhoso, mas a visão das mulheres que nele se apresentava era tão radicalmente enganosa que ofuscava todos os panfletos feministas que já havia lido e, pensando bem, todos os que viriam a ser escritos, pelo menos até *Le rire de la méduse* de Hélène Cixous. Contudo, assim como os ensaios de Sartre, o livro de Simone de Beauvoir não passava de uma tentativa de argumentação, que se esforçava para delinear os contornos de uma lastimável condição política, apresentar razões para mudá-la e sugerir o que poderia vir em seu lugar.

O segundo tipo de texto era tipificado por Foucault, notavelmente por *Les Mots et les Choses* e pelos ensaios espirituosos sobre a origem das prisões e dos hospícios. Esses textos eram exuberantes exercícios de retórica, com toda a bravata de um jovem Sartre e repletos de paradoxos e falsificações históricas ultrajantes, mas arrebatavam o leitor através de uma espécie de indiferença irreverente em relação às exigências da argumentação racional ou aos direitos da verdade. Em vez de argumentação, Foucault enxergava “discurso”, e no lugar da verdade como guia do pensamento humano, Foucault enxergava “poder”. Na visão foucaultiana das coisas, todo discurso ganha aceitação através da expressão, reforço e ocultação do poder daqueles que o defendem; e aqueles que, de tempos em tempos, percebem esse fato são invariavelmente (na sociedade burguesa) encarcerados como criminosos ou trancafiados como loucos — um destino que Foucault evitou, inexplicavelmente.

O terceiro tipo de texto consistia de teorias emprestadas dos grandes subversivos — em especial, Marx e Freud — dissolvidas numa prosa tão obscura e auto-referente que se tornava mais ou menos incompreensível. Exemplos impressionantes desse estilo são Louis Althusser, Gilles Deleuze, Félix Guattari e Jacques Lacan, que pairava no segundo plano, uma presença macabra que se fazia conhecer sobretudo pelos relatórios sobre seus seminários e pelos rumores acerca dos efeitos de suas seduições terapêuticas. O livro de Althusser *Pour Marx* pretendia ser uma defesa do “materialismo histórico” de Marx na sua versão pura e original e foi recebido como prova de que o marxismo era o verdadeiro guia pra os acontecimentos de 1968. No entanto, não consegui descobrir um só argumento, no livro inteiro, que fosse convincente. *Pour Marx* consistia de sentenças (como as que virão a seguir) que se repetiam sem variação até o momento em que a colisão entre o livro e a parede (ou, em 1968, entre o livro e o estudante revolucionário) não pudesse mais ser protelado:

“Esta não é apenas sua situação em princípio (aquela que ela ocupa na hierarquia das instâncias em relação à instância determinante: na sociedade, a instância econômica) nem apenas sua situação de fato (se, na fase em consideração, ela é dominante ou subordinada), mas a relação dessa situação de fato com essa situação em princípio, isto é, a relação mesma que faz dessa situação de fato uma variante da estrutura ‘invariante’, em dominação, da totalidade.”

Essa era a voz do marxismo de rua de 1968: cada sentença curvava-se sobre si como a unha de um dedo do pé, dura e feia, que crescesse para

dentro apontando sempre para si mesma.² Gilles Deleuze e Félix Guattari, filósofo e psicanalista respectivamente, eram mais competentes do ponto de vista retórico, e o livro mais influente da dupla, *L'anti Oedipe*, que consistia de extravagantes vôos da imaginação, foi mais influenciado por Marchel Duchamp e André Breton do que por Freud. Deleuze e Guattari decrevem o ser humano como uma “máquina desejante”, um corpo esvaziado dos seus órgãos, e convocam Marx e Freud como testemunhas da conclusão de que essa é a verdadeira explicação da esquizofrenia e de que as coisas não poderiam ser diferentes, já que o “corpo sem órgãos” é apenas uma outra maneira de chamar o capitalismo: isso é o que acontece aos seres humanos quando a “edipanização” imposta pelo regime consumista esvazia o receptáculo biológico no qual o ser humano está contido.³ Quanto a Lacan, permitam-me apenas dizer que Raymond Tallis, ao chamá-lo de “psiquiatra do inferno”, forneceu-nos uma descrição bastante apropriada para retratar a presença sinistra e ameaçadora de Lacan na prosa de 1968.⁴ Os jovens intelectuais com quem conversei entendiam a revolução como uma espécie de psicanálise violenta imposta à sociedade francesa, um processo no qual o povo francês era forçado a passar pela “fase-espelho” da consciência, tal como Lacan a descreveu, e a confrontar a verdade da sua condição, o que incluía revelações tão perturbadoras com a de que, sob a condição burguesa, o pênis ereto era o aparecimento, na hierarquia dos significantes, daquilo que, no mundo dos significados, ocorre como a raiz quadrada de menos 1.⁵

Lia os livros que eram colocados diante de mim com um sentimento de intensa gratidão pelo meu treinamento em filosofia analítica, que me ensinou a reconhecer besteira e a saber quando ela estava sendo usada para propor como conclusões o que na realidade eram premissas ocultas. Nem por um segundo pensei que esse tipo de literatura fosse durar, e quando ela

² É claro, seria um insulto grosseiro ao marxismo em geral e a Marx em particular supor que essa a única forma disponível que o marxismo do nosso tempo pode assumir. Veja a rejeição impecável de Althusser por Jerry Cohen (G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, Princeton, Princeton University Press, 1979, Preface) e também a de E. P. Thompson em *The Poverty of Theory*, London, Verso, 1978.

³ Gilles Deleuze & Félix Guattari, *L'Anti-Oedipe: Capitalisme et Schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, ch. 2

⁴ “The Shrink from Hell,” em Michael Grant ed., *The Raymond Tallis Reader*, London, Palgrave, 2000.

⁵ A prova ocorre em *Écrits*; ver minha análise em *The Politics of Culture*, Manchester, Carcanet Press, 1981, p.101.

começou a publicar-se em revistas — das quais *Tel Quel* é o exemplo mais proeminente — e a recrutar uma nova geração de produtores de besteira, incluindo recém-chegados como Jacques Derrida, Hélène Cixous e Jacques Attali, da Argélia, como Julia Kristeva, da Bulgária, e, como Luce Irigaray, da Bélgica, encarei tudo isso como uma moda passageira que em seu devido tempo morreria a morte à qual toda escrita ruim está condenada. Parecia-me, então, que era apenas uma questão de tempo para o que o alto padrão que Sartre fixara nos seus anos de juventude — o qual tinha sido mantido por Albert Camus, Vladimir Jankélévitch e Michel Leiris e que abriu espaço, na periferia, até mesmo para conservadores como Alain Besançon e René Girard—retornasse logo e banisse todos os charlatões dos seus castelos em Paris.

Isso, no entanto, não aconteceu; não naquela época, pelo menos. Ao refletir sobre essa fato, notei certas características recorrentes e distintivas de toda a literatura que mencionei. Em primeiro lugar, é literatura direcionada contra um inimigo. Toda ela é dedicada a descrever os ardis e maquinações que mantêm a ordem existente de pé e a retratá-la como opressiva, maquinal e, num sentido profundo, estranha. Segundo, o absurdo, embora não possa ser intelectualmente decifrado em termos de verdade ou falsidade ou de validade ou invalidade, pode ser decifrado do ponto de vista político. Quer dizer, não é simplesmente absurdo, é absurdo direcionado contra um inimigo, e não é simplesmente a existência do inimigo que está sendo atacada. A investida visa a atingir primeiramente a linguagem através da qual o inimigo reivindica o mundo, a linguagem que conhecemos como argumentação racional e busca da verdade. “O amor à verdade”, declara Jacques Lacan, “é o amor por essa fraqueza cujo véu acabamos de levantar; é o amor pelo que a verdade esconde, que é chamado de castração.”⁶ O amor à verdade, portanto, não tem validade independente, não sendo nada mais do que um disfarce usado pela parte mais fraca. Não há outra mercadoria em disputa a não ser o poder: o inimigo dispara palavras e nós revidamos. A vitória é conquistada pela varinha mágica, a raiz quadrada de menos um que, brandida na cara do inimigo, revela que ele não tem bolas.

Duas outras características da literatura de 68 são dignas de nota. Primeiro, havia uma extraordinária concordância entre todos os escritores quanto à natureza do inimigo. O inimigo era a burguesia, a classe que tinha (de acordo com a caricatura marxista da história) monopolizado as instituições da sociedade francesa desde a Revolução de 1789 e cuja

⁶ Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan*, ed. Jacques-Alain Miller, Book XVII, New York, Norton, 2007, p. 52.

“ideologia” havia se espalhado por todos os canais de comunicação desde aquela época. Por trás da família patriarcal excoriada por Beauvoir, das instituições da prisão e do hospício desacreditadas por Foucault, da “máquina desejan” de Deleuze e Guattari e das normas de respeitabilidade heterossexual ridicularizadas por Sartre in *Saint Genet* estava a mesma força — de natureza tanto espiritual quanto econômica e demasiado pervasiva e vasta para ser identificada com um mero grupo humano —, a força da burguesia. Os revolucionários amadores com quem eu falava não eram, em geral, muito claros quanto ao que esperavam pôr no lugar do “sistema” e das “estruturas” que estavam determinados a destruir. Mas estavam unidos na concepção que tinham do inimigo e na determinação que nutriam de destruí-lo. A burguesia era uma abstração onipresente cuja existência era provada justamente pela repentina erupção, na consciência, do desejo implacável de atacá-la. Se surgisse o impulso de virar um carro e atear fogo nele é porque o carro era um símbolo e uma possessão da burguesia. Se você ficasse com raiva de um casal vestido respeitavelmente andando de mãos dadas na rua, então isso era prova de que eram membros da burguesia. Se ao avistar um policial você fosse levado a pegar uma pedra para atirar nele, então era porque policiais, em geral, e aquele em particular, eram agentes da burguesia. Se um livro, uma imagem ou uma música o ofendia, então era prova suficiente de suas origens burguesas, e se você não pudesse passar por um padre sem ridicularizá-lo e insultá-lo, isso era um sinal claro de que a religião era uma instituição burguesa. Na época da Rainha Ana, Defoe escreveu que as ruas de Londres “estavam repletas de camaradas corpulentos preparados para lutar até a morte contra o Papado, sem saber se ele era um homem ou um cavalo”. E isso era igualmente verdade a respeito da Paris da minha juventude: suas ruas estavam repletas de jovens preparados para lutar até a morte contra a burguesia, sem saber se ela era uma idéia ou um uniforme, e certamente sem saber que, segundo qualquer entendimento razoável do termo, eles próprios eram ela.

Há uma outra característica da literatura de 68 que merece ser mencionada porque está relacionada com a influência duradoura que essa literatura exerceu, especialmente nas disciplinas acadêmicas nos Estados Unidos. Por trás de todo o floreio e absurdidade era possível discernir vestígios de idéias de um período anterior — idéias que estiveram vivas no fim da guerra, quando Paris era um centro de debate intelectual sério e quando a geração pós-guerra tentava livrar-se da memória da ocupação e traição e esconder o mal que ela tinha feito e sofrido. As discussões da escola de lingüística de Praga, cujos membros haviam buscado refúgio em Paris na década de 30 e sido inspirados pelo trabalho de Saussure, foram

absorvidas pelo marxismo acadêmico e freudismo literário, produzindo a síntese característica que encontramos na obra de Roland Barthes. As distinções entre “significado e significante”, entre *langue* e *parole*, entre fonema e morfema, penetraram na nova linguagem junto com as teorias sobre a infra-estrutura e a super-estrutura, valor de uso e valor de troca, produção e exploração, tomadas de Marx, e as teorias sobre repressão e libido emprestadas de Freud. As distinções e teorias eram misturadas juntas no caldeirão que cozinhava no fogo revolucionário e produziam, com frequência, resultados empolgantes e extraordinários, tais como a prova de Lacan de que a “esquizofrenia” --estou citando de um dos seguidores daquele grande homem -- “designa uma forma de desejo puramente metonímica que é liberado por associações metafóricas de equivalência e significado impostas sobre o desejo por códigos linguísticos e/ou sociais que operam em nome do pai.”⁷ Ou a prova de Guattari de que, através da superação das semiologias significativas que até agora nos destinaram a tornarmo-nos “máquinas semióticas não-significativas”, iremos “liberar a produção do desejo, as singularidades do desejo, das amarras dos significantes dos valores nacionais, familiares, pessoais, raciais, humanistas e transcendentais (incluindo o mito de um retorno à natureza) e entrar no mundo pré-significativo de codificações a-semióticas.”⁸ Os monstros de ininteligência que assomam nessa prosa atraem nossa atenção porque estão vestidos com pedaços de teorias coletados entre os resultados de batalhas já esquecidas — a teoria marxista da produção, a teoria saussureana do significado, a teoria freudiana do complexo de Édipo. Todas elas, devo dizer, foram completamente refutadas pela ciência posterior, mas recuperadas, de um jeito ou de outro, pelos carniceiros parisienses que lhes deram uma vida fantasmal no vapor que subia do caldeirão revolucionário.

Há ainda uma outra idéia adquirida durante o período de auto-exame do pós-guerra que não perdeu credibilidade, uma idéia que resiste ao tempo porque não é uma hipótese científica que, mais dia menos dia, será refutada, mas é uma reflexão filosófica sobre a natureza da consciência. Trata-se da idéia do Outro. A dialética do Eu e do Outro é o grande presente da filosofia idealista alemã para a cultura européia moderna. De Fichte até Heidegger, essa mesma tese foi explicada de centenas de maneiras diferentes e nunca sem um quê de obscuridade dignificada: é pelo caminho da alienação que

⁷ Eugene W. Holland, “From Schizophrenia to Social Control,” in Eleanor Kaufman and Kevin Jon Heller, eds., *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy and Culture*, Minneapolis and London, U. Minn. Press, 1998.

⁸ Gary Genosko, “Guattari’s Schizoanalytic semiotics” in *ibid.*

chegamos à nossa liberdade e auto-consciência, é na confrontação com o outro que nasce o eu, e é na nossa recusa de sucumbir ao outro e de sermos absorvidos por ele que reconhecemos a verdade da nossa condição — a verdade de que também somos o outro e que também somos limitados por outros que são como nós. Agora, essa história, contada muitas vezes, entrou na cultura francesa por uma estrada muito diferente, nomeadamente, através das palestras públicas sobre a *Fenomenologia* de Hegel que Alexandre Kojève, um imigrante russo que ocupava um alto cargo no serviço público francês, proferiu na *École Pratique des Hautes Études* entre os anos de 1933 e 1939. Hoje, essas palestras são amplamente distribuídas graças à edição que delas fez Raymond Quenau, que as presenciou. E se você se surpreende com o fato de que o autor de *Zazie dans le métro* pudesse ter tido, na época, um interesse profundo por Hegel, então é bom que saiba que todos os membros daquela geração que viriam a fazer uma contribuição, depois da guerra, à emergente cultura literária de uma França dominada pela culpa estiveram presentes naquelas preleções. Sartre, de Beauvoir, Marcel, Lacan, Bachelard, Levinas, Bataille, Aron, Merleau-Ponty — e muitos outros — estavam lá. Cada um saiu das palestras com sua própria versão do “Outro”, e com sua própria ambição de descrever o “Outro” através de parábolas reveladoras. Para de Beauvoir, o homem transformou a mulher no Outro e era pelo confronto com sua “*alterité*” que a mulher poderia reapropriar-se de sua liberdade roubada. Para o humano Levinas, o Outro é o rosto humano, em que encontro minha própria face refletida e que tanto esconde quanto revela a luz da personalidade. Para Merleau-Ponty o Outro está tanto fora quanto dentro de mim, revelado na fenomenologia da minha própria corporificação. Para Sartre o Outro é a intrusão estranha, a qual jamais consigo conquistar ou possuir, mas que escarnece de mim com sua liberdade inapreensível, de maneira que, naquela famosa sentença de *Huis Clos*, “o inferno são os outros.”

Essa maravilhosa idéia literária, que Kojève resgatou de um baú de manuscritos antigos em que os alemães a puseram para bem guardá-la, é responsável por muito daquilo que é interessante e bonito na literatura da França do pós-guerra: você a encontra no elogio de Georges Bataille ao erótico, no *Journal du voleur* de Jean Genet, em *O ser e o nada* de Sartre, no existencialismo católico de Gabriel Marcel e no *nouveau roman* de Robbe-Grillet e Duras. Você a encontra mesmo em Deleuze e Guattari, que adaptam o Outro à sua própria loucura em uma prosa que seria difícil de caricaturar:

“A Outra Pessoa é suficiente para transformar qualquer extensão espacial em uma possível profundidade e vice-versa, de maneira que se esse

conceito não funcionasse no campo perceptivo, transições e inversões se tornariam incompreensíveis e nós sempre estaríamos indo de encontro às coisas, já que o possível desaparecera... (No) conceito da outra pessoa, o mundo possível não existe fora da face que o expressa, embora ele seja diferente dela como o expressado e a expressão são diferentes; e a face, por sua vez, é a vizinhança das palavras para as quais ela já é o megafone...”⁹

O tratamento que Kojève deu ao Outro influenciou o programa de recrutamento do Partido Comunista na medida em que deu à elite literária francesa uma linguagem e um hábito de pensamento que poderiam facilmente ser adaptados à guerra contra a sociedade burguesa. (Não nos esqueçamos de que foi a versão hegeliana dessa idéia que serviu de inspiração para o jovem Marx desenvolver suas teorias sobre a alienação e propriedade privada). Se Kojève tinha isso em mente ou não nunca saberemos;¹⁰ mas uma coisa é certa, que é o fato de que a idéia do Outro se tornou parte de um recrutamento em massa da *intelligentsia* francesa para as causas da esquerda e de que, quando essa idéia foi fervida com línqüística saussureana, análise freudiana e economia marxista para formar a poção mágica do *Tel Quel* e do desconstrucionismo, ela deu origem a uma literatura que não deixou espaço para nenhuma outra visão política que não fosse o socialismo revolucionário. Já era óbvio na geração do pós-guerra que a literatura francesa estava se alinhando politicamente e que isso era uma espécie de substituto para o engajamento que Sartre recomendou do alto de seu trono em *Les Deux Magots*. Aqueles que não se adaptaram às ortodoxias de esquerda não foram simplesmente relegados ao ostracismo, mas foram ameaçados e perseguidos pelas patotas esquerdistas, e nas páginas de *La nouvelle revue française*, esse tratamento levou à

⁹ Gilles Deleuze e Félix Guattari, *What is Philosophy?*, tr. Hugh Tomlinson and Graham Burchell, New York, Columbia University Press, pp 18-19.

¹⁰ Kojève foi postumamente identificado pela Inteligência Francesa como um agente soviético. No entanto, foi amigo próximo de Leo Strauss, influente teórico político conservador (quer dizer, influente nos Estados Unidos). Foi também o propagador, através de suas palestras sobre Hegel, da idéia do “fim da história” que Francis Fukuyama depois comunicou numa forma que pudesse ser mais facilmente engolida pelos conservadores liberais americanos. Parece que Kojève usava uma máscara mefistofélica que ninguém jamais decifrou e o fato de que ele foi um dos arquitetos da União Européia e parte integrante das mendacidades pelas quais ela foi inventada e imposta sobre o continente está perfeitamente de acordo com seu caráter inescrutável.

marginalização de Camus e Aron, à dispensa de Maritain e Marcel e à demonização de François Mauriac.

Por volta de 1968, um tipo de metaliteratura impenetrável (literatura sobre literatura sobre literatura) tinha sido desenvolvida, incorporando as características que mencionei e a respeito da qual só uma coisa era clara: a que lado do jogo político ela pertencia. Se a posição política fosse óbvia, então a obscuridade de linguagem não era defeito. Ao contrário, em circunstâncias como essas, a obscuridade poderia ser lida como prova de uma profundidade e originalidade grandes demais para serem abarcadas por palavras comuns. Dessa maneira, a obscuridade servia para validar a posição política, para mostrar que atirar pedras em policiais era a conclusão de um silogismo prático que gozava da mais alta autoridade intelectual em cada um dos seus passos lógicos.

Não preciso demorar-me no aspecto fraudulento dessa literatura. Ninguém que tenha algum respeito por honestidade intelectual pode duvidar do veredito que Alan Sokal e Jean Bricmont proferiram em *Imposturas Intelectuais*, o livro deles que agora é famoso e que demole a falsa perícia de Deleuze, Guattari, Baudrillard, Lacan e muitos outros.¹¹ Se você não foi convencido por Sokal e Bricmont ou por *Mensonge*,¹² a brilhante sátira de Malcom Bradbury, então não há nada que eu possa dizer que vá convencê-lo. Mais ainda, se você ainda sente que a questão não foi encerrada, ainda não visitou a página do Gerador Pós-Moderno de Andrew Bulhak e não teve a alegria de gerar sua própria contribuição para esse monte de besteira, então, eis aí uma coisa que você precisa fazer. O que Sokal e Bricmont negligenciaram, entretanto, é o significado político da metaliteratura pós-moderna. Identificam-se como homens da esquerda, o que é obviamente necessário se eles quiserem ter a mais remota chance de influenciar aqueles que são tentados a juntar-se à debandada em direção à falta de sentido pós-moderna. Porém, falham em apontar, e talvez em notar, que ser de esquerda, no fim das contas, é tudo o que importa para esse movimento. A violenta correnteza do absurdo flui entre muradas seguras nas quais foram esculpidas mensagens indelévels. Mensagens que nos dizem que o mundo está nas mãos do Outro; que esse outro é o capitalismo, a sociedade burguesa, o patriarcado, a família, em outras palavras, todo o

¹¹ Alan Sokal e Jean Bricmont, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997, publicado nos Estados Unidos como *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, London, Profile Books, 1998.

¹² *Mensonge: My Strange Quest for Henri Mensonge*, Structuralism's Hidden Hero, London, King Penguin, 1985.

batalhão de estruturas tradicionais de poder das quais devemos ser libertados; que podemos entender e decifrar os segredos pelos quais essas estruturas são mantidas de pé; e que ao entender o Outro, fortalecemos o eu. Em suma, a metaliteratura que surgiu como consequência de 68 consiste de feitiços com os quais um mundo alienado é subjugado e se abre o caminho para a libertação. E é por isso que essa literatura conseguiu assegurar um séquito extraordinário.

Para mim, o fato cultural de maior importância é esse, e não que o absurdo sobrevivesse e se propagasse, algo que não é novidade nenhuma, conforme nos ensina a história da alquimia e da “doutrina esotérica” — a história da obtusidade, como Pope a chamou numa sátira que é tão pertinente hoje como o foi há mais de duzentos anos. Mesmo se nos falta uma epidemiologia plausível do absurdo¹³, não há mistério no fato de que o absurdo, uma vez introduzido, tenha uma capacidade natural de reproduzir-se. Pois, nas circunstâncias certas, o absurdo é poder. Nas décadas que se seguiram ao seu nascimento, a metaliteratura de 1968 foi aceita em todo o mundo acadêmico de fala inglesa não como uma fonte de conhecimento, mas como uma arma política. Obras como *l’Anti-Oedipe* e *Dissemination* de Derrida tomaram o lugar que na tradição alquímica era ocupado pelos livros de encantamentos. Nas mãos de uma nova casta acadêmica dominante sem nenhuma confiança na possibilidade de que pudesse haver outro fundamento para estudos acadêmicos nas humanidades que não fosse um programa político, essas obras foram instrumentos de um pacto fáustico. Por meio dos livros sagrados o professor de humanidades poderia adquirir poder sobre o Outro e tomar posse da cidadela acadêmica de onde o Outro estava sendo forçado a fugir.¹⁴ Na criação e imposição de ortodoxias o absurdo é preferível à argumentação racional já que ele não dá abertura para a oposição, não deixa nenhum lugar por onde o Outro possa voltar rastejando e semear discórdia. Talvez essa seja a razão da gratidão enorme com que a geração de 68 foi recebida nos departamentos de humanidades na Grã-Bretanha e nos EUA. Derrida, Cixous, Kristeva e outros acumularam graus acadêmicos honorários por todo o mundo anglófono, e aparentemente

¹³ A teoria do meme de Richard Dawkins (*The Selfish Gene*) é inadequada por muitas razões, não menos porque não distingue sentido e absurdo; o mesmo se aplica a Dan Sperber, *Explaining Culture, a Naturalistic Approach*, Oxford, Blackwell, 1996.

¹⁴ Ver Robert Grant, “Ideology and Deconstruction”, em Anthony O’Hear, ed., *Verstehen and Human Understanding*, London, Royal Institute of Philosophy, 1998.

Deleuze foi mais citado do que Kant em obras acadêmicas de língua inglesa no ano de 2007.

Cabe, no entanto, perguntar por que o senso comum anglófono provou ser uma barreira tão insubstancial à torrente de *métamerde*. Críticos respeitáveis como Stanley Fish, Geoffrey Hartman e J. Hillis Miller foram arrebatados pela inundação, e os filósofos analíticos ou se recusaram a notá-la, ou, como no caso de Richard Rorty, afirmaram que nadavam na mesma corrente dos expoentes da enxurrada. Qual foi o problema? Faltou-nos uma disciplina verdadeira que nos pudesse guiar em solo firme e em uma direção clara? Ou simplesmente o charme do absurdo, quando ligado a uma postura de esquerda, mostrou-se irresistível? Parece-me que essa questão diz respeito a diferenças profundas entre nossas duas culturas — a do senso comum de língua inglesa e a da jactância literária francesa.

A cultura francesa de hoje não é, e raramente foi, apenas uma máquina para a produção de mensagens subversivas. Não obstante, o marxismo foi dominante entre as guerras e serviu como um foco para o tipo de anti-patriotismo que floresceu entre a elite intelectual e que foi assim expresso por André Breton no seu segundo Manifesto Surrealista em 1930:

“Tudo está para ser feito, vale a pena tentar todos os meios para destruir as idéias de família, país, religião...[Os surrealistas] pretendem saborear por completo a profunda tristeza, tão bem encenada, com que o público burguês acolhe a necessidade firme e inexorável que eles demonstram de rir como selvagens na presença da bandeira francesa, de vomitar o seu desgosto na cara de cada padre, de apontar contra a classe dos ‘deveres básicos’ a arma de longo alcance do cinismo sexual.”

Outros expressaram repúdio à França e à cultura católica francesa de uma maneira menos infantil. Mas não resta dúvida de que as palestras de Kojève serviram para fornecer os fundamentos intelectuais e psicológicos ao movimento geral de repúdio. As traições e capitulações da Segunda Guerra Mundial e a experiência da ocupação nazista aumentaram o desgosto com a herança cultural francesa. A geração de Sartre emegiu da guerra com uma profunda necessidade de encontrar um bode expiatório que carregasse o fardo de sua culpa. O bode escolhido foi a burguesia francesa e a teoria marxista deu a descrição perfeita dos seus pecados, os quais deixaram de ser nossos quando foram atribuídos ao Outro. Muitos, como o poeta e romancista Louis Aragon, filiaram-se ao Partido Comunista, convenientemente se esquecendo do Pacto Nazista-Soviético, quando o

Partido Comunista sabotou o esforço de guerra francês organizando greves nas fábricas de munição e exigindo uma paz negociada com Hitler.

Porém, enquanto o marxismo fornecia a espinha dorsal para a flácida cultura do anti-patriotismo que se espalhou entre os pupilos de Kojève, a França católica sobrevivia. Quando Valéry, o maior dos poetas modernos da França, morreu durante a liberação de Paris, o General de Gaulle organizou um funeral oficial e liderou o cortejo, apesar da presença dos francoatiradores alemães. Tanto Bernanos quanto Mauriac sobreviveram à guerra, e Mauriac ganhou um prêmio Nobel de literatura em 1952. Quatro grandes compositores — Poulenc, Messiaen, Duruflé e Dutilleux — mantiveram vivo o espírito da França católica em uma música que desafia as ortodoxias modernistas. A geração de Sarte foi também a geração de Camus e Aron e de *Commentaire* — a revista que corajosamente se colocou contra o terrorismo intelectual do Partido Comunista. A França de Claudel e Péguy continuou viva no pensamento de Maritain e Marcel, nos filmes de Truffaut, no humor sardônico de Jacques Prévert e Boris Vian e nas pinturas abstratas de Manessier e Jean le Moal. E no exato momento em que a *métamerde* estava começando a jorrar das revistas da margem esquerda e em que Foucault declarava que o século vinte seria o século de Deleuze, Alain Besançon estava escrevendo *Les origines intellectuelles du Léninisme*, Messiaen palestrando sobre o cantochão e o canto dos pássaros e René Girard embarcando numa série extraordinária de livros (começando com *La violence e le sacré*) que tiveram um impacto enorme na nossa concepção do que o legado cristão significa ou deveria significar para nós hoje. Trinta anos depois dos *événements de mai*, Stéphane Courtois publicou *Le livre noir du communisme*, que convidava os intelectuais franceses a repudiar o movimento comunista de uma vez por todas, ao mesmo tempo que Louis Pauwels publicava seu romance *Les orphelins*, no qual o vácuo espiritual de 1968 é apresentado em toda a sua negatividade assustadora. Hoje, muitos intelectuais franceses importantes — André Glucksman, Alain Finkielkraut, Luc Ferry, Françoise Thom, Chantal Delsol — estão satisfeitos com ser contados ente os inimigos do marxismo, ainda que não sejam inimigos da esquerda intelectual. Dentre *les intellectuelles médiatiques* talvez apenas Alain Badiou fale na velha metalinguagem, mas fragmentos de sentido assombram as páginas de seus escritos, trazidos pelo vento através uma janela aberta tardiamente para o pensamento de Wittgenstein. Os dias da *métamerde* são, do ponto de vista francês, um momento difícil no declínio de uma visão de mundo que não é mais capaz de ocupar senão um canto da cultura nacional.

Devemos também notar que, na França, intelectuais freqüentemente gozam de um lugar seguro na vida pública e uma parcela de influência política. Eles surgem e florescem fora da academia, preferindo o manto do profeta à beca do acadêmico. Foi isso que aconteceu com Sartre e sua geração e com a maioria das figuras de 1968. Suas reputações foram estabelecidas no mercado livre das idéias e poucos deles gozavam, no começo, da proteção de uma instituição acadêmica. É claro, quando novas universidades foram espalhadas por toda a capital por um Presidente Pompidou ansioso por ser visto com um amigo da *intelligentsia*, os gurus esquerdistas, como conseqüência de 1968, foram capturados, recrutados para os novos postos e desapareceram das ruas. Mas uma nova mutação da espécie não tardaria a aparecer nos restaurantes e bares. Tal como a *intelligentsia* comunista dos anos sessenta e setenta, a *intelligentsia* esquerdista que a substituiu ocupa posições sociais de destaque, desloca-se livremente nos círculos políticos e seus membros são figuras fáceis na vida social, como na Inglaterra o são os jogadores de futebol e as modelos. Eles têm séries de TV, colunas permanentes, fazem aparições públicas e têm belas amantes. Não é difícil crer que, quando o Presidente Sarkozy decidiu reconhecer o governo rebelde da Líbia, ele o fez depois de uma conversa telefônica com Bernard-Henri Lévy, que por acaso estava em Benghazi naqueles dias.¹⁵ A identidade social dos intelectuais franceses significa que a posição deles é mais glamorosa que a dos acadêmicos anglófonos, mas também mais insegura. Contam mais com sua celebridade do que com a aprovação dos colegas e o privilégio da estabilidade do emprego acadêmico. A ascensão e queda das suas estrelas segue a velocidade da política e não a das revistas acadêmicas — as quais, é importante recordar, estão sempre apresentando intelectuais e acadêmicos com três anos de atraso, diferentemente da política, que não tem atraso nenhum, mas uma lista futura de competidores perigosos.

Para formular a questão de uma maneira mais simples, a influência extraordinária da literatura de 1968 é muito menos reveladora sobre a França e sua cultura do que sobre a academia anglófona e sobre a cultura na qual essa academia foi originalmente construída. A academia anglófona foi concebida como uma comunidade de estudiosos, e o que sobra, quando subtraímos os resultados dos estudos do êxito do empreendimento

¹⁵ Ver *FrumForum*, 27 de março de 2011. É difícil para um leitor inglês acreditar em BHL quando, em sua troca de cartas com Michel Houellebecq, publicada recentemente, ele se caracteriza como um *outsider* perseguido e uma vítima da multidão. Ver Bernard-Henri Levy e Michel Houellebecq, *Public Enemies*, London and New York, Random House, 2011.

acadêmico, não é geralmente arte, ou literatura ou nada que possa elevar os estudantes para fora das suas experiências anteriores e dar-lhes uma visão de mundo redentora, mas, com freqüência, algo que é um pouco mais do que simples senso comum. Isso não é toda a verdade, é claro. Literatura genuína já surgiu da comunidade acadêmica anglófona: vejam, por exemplo, Iris Murdoch, Isaiah Berlin e os “romancistas do campus” David Lodge e Malcolm Bradbury. E Bertrand Russell, o principal fundador da filosofia analítica, com toda a certeza, mereceu ganhar o prêmio Nobel de literatura. No entanto, ao tentar transformar o senso comum em um ramo separado de estudos, Russell engendrou aqueles resultados tediosos dos quais eu reclamava no começo deste artigo. Os departamentos de literatura, até a descoberta dos *soixantehuitards*, assentavam-se na “crítica prática” tal como a concebiam Richards e Leavis, na qual os estudantes são convidados a testar aquilo que lêem de acordo com os decretos da consciência do senso comum. Ou então eles enterravam o assunto de que tratavam embaixo de estudos acadêmicos de tipo biográfico e historiográfico, de modo que o seu significado, aqui, agora, só pode ser recuperado com dificuldade.

Não duvido que esse tipo de estudo tenha produzido muitas contribuições boas. Afinal de contas, a crítica acadêmica do período pré-besteira exhibe uma sobrevida pelo menos tão grande como as das produções literárias da França do pós-guerra. Tenho em mente, por exemplo, os críticos da escola de Chicago, F.R. Leavis na Inglaterra e R.P Blackmur e Lionel Trilling nos Estados Unidos e o criticismo shakesperiano de J. Dover Wilson e L.C. Knights. Há uma profusão de estudos acadêmicos anglófonos nas humanidades que podem ser lidos com prazer e proveito e o fato de que o quociente de besteira é de baixo a quase inexistente assegura que eles serão lidos com prazer e proveito por pessoas que ainda não nasceram. Mas há algo que eles não nos deram e que a *métamerde* nos deu em seu lugar; ademais, a disciplina intelectual que produziram não foi forte o suficiente para resistir aos charlatões que nos prometem aquele algo. Que é, portanto, esse algo que os estudiosos anglófonos não foram capazes de nos dar?

A resposta, acredito, é que eles não nos deram um grupo de referência. Falando em termos gerais, há dois motivos para abraçar um movimento intelectual: um deles é o amor à verdade, o outro é a necessidade de pertencer a um grupo de referência. As religiões fingem dirigir-se ao primeiro desses motivos, mas na verdade recrutam pessoas por causa do segundo. A ciência ignora o segundo e promove o primeiro. As humanidades, porém, sempre ficaram presas numa posição estranha entre a ciência e a religião. O currículo baseado no senso comum molda o estudo da arte e da literatura na linguagem da verdade: pede que você colete dados, os avalie,

extraia conclusões deles quanto ao seu valor último e ao seu lugar no esquema geral das coisas. Não promete compreender o mundo, produzir amizade ou amor e muito menos traz uma oferta de redenção. Jovens são atraídos para as humanidades, porém, porque sentiram em si mesmos a necessidade de algo mais do que a verdade nua e crua e a argumentação racional. São atraídos por uma necessidade humana primordial, que é a necessidade de um rito de passagem, de uma transição para a comunidade. A existência dessa necessidade primordial foi uma das maiores descobertas da antropologia francesa da virada do século XX. E o que rapidamente se tornou claro graças a pensadores como Arnold Van Gennep e Claude Lévi-Strauss é que as sociedades modernas não o fornecem. Os ritos de passagem, na sociedade pós-industrial, são incompletos ou inexistentes, e essa é uma das razões pelas quais tantas pessoas acham tão difícil escapar da adolescência.

A natureza pueril da arte moderna tal como a praticada por Damien Hirst e os irmãos Chapman, a sua alienação narcisística e negação da vida, é, no meu entender, um resultado disso. Porém, um outro resultado, central para a compreensão da vida acadêmica atual, é o triunfo da besteira nas humanidades. Ninguém, no entanto, aprende besteira; somos iniciados nela. Não é preciso nenhum conhecimento, nenhum dado, nenhuma investigação racional. Tudo o que se requer é a repetição de fórmulas mânticas. “Tudo o que há é o desejo e o social e nada mais” (Deleuze e Guattari); “Não há *hors-texte*” (Derrida); “ $E=MC$ ao quadrado é uma equação sexuada” (Iragaray); e assim por diante: declarações crípticas como essas são invocações com as quais o estudante é introduzido no templo do absurdo. O que se lhe está oferecendo é justamente aquilo que a sociedade circundante sonega, nomeadamente, um rito de passagem. Veja-se uma sentença como esta (de um ensaio acerca de Deleuze): “A produção social não é uma contração num contínuo histórico progressista ou numa linearidade orientada para o sujeito, mas é uma ressonância do virtual como uma força de atração fractal.”¹⁶ Tirada do seu contexto essa sentença é um contrasenso; mas o seu contexto, você verá, também é absurdo. Por outro lado, é fútil reclamar dizendo que a sentença não significa nada ou que não há maneira de refutar ou confirmar o que ela afirma. Pois esse é precisamente o objetivo dela. Ao escrever dessa maneira a autora está exibindo suas credenciais de membro do clube: ela está mostrando que passou pelo ordálio de iniciação no qual a sua mente foi limpada dos

¹⁶ Judy Purdom, “Postmodernity as a Spectre of the Future”, em Leith Ansell Pearson, ed., *Deleuze and Philosophy: The Difference Engineer*, London, The Psychology Press, 1997, p. 115.

significados antigos e opressivos e recebeu a oferta de um modo de pensar novo e mais puro no qual a verdade não tem voz, assim como o pecado não tem voz na mente do cristão renascido.

Se virmos a *métamerde* dessa maneira, duas características tornam-se imediatamente explicáveis: o ataque à verdade e objetividade e a constante repetição, como se fosse um refrão, de um comprometimento político. Baudrillard (que tem a seu favor o fato de que escreve de maneira muito mais clara do que seus companheiros de sacerdócio) enuncia a doutrina fundamental do templo explicitamente: “A ciência explica coisas que foram recortadas e fomalizadas de antemão de modo a assugar que elas irão obedecê-la. A ‘objetividade’ nada mais é do que isso e a ética que vem a sancionar esse conhecimento objetivo não é nada mais do que um sistema de defesa e ignorância imposta cujo objetivo é manter esse círculo vicioso intacto.”¹⁷ Ao ler essa afirmação o estudante ansioso por tornar-se membro do grupo sente um enorme fardo cair dos seus ombros, como o fardo que cai das costas do Peregrino naquela grande alegoria da vida religiosa escrita por Jogn Bunyan. O estudante descobre que não há objetividade, não há verdade, não há realidade contra a qual as suas palavras possam ser medidas e julgadas insuficientes. Agora ele está livre e desimpedido: pode adentrar a comunidade do absurdo.

Mas qual é a salvação que essa comunidade oferece? A liberdade de “falar em línguas” tem, seguramente, um certo valor; mas em si mesma não é uma consolação duradoura. A alma renascida exige solidariedade, imersão em uma causa, o sentido de caminhar lado-a-lado com os companheiros iniciados na indestrutível falange dos salvos. A política entra na liturgia como a promessa unificadora de redenção, aquilo que mantém a comunidade unida em desafio ao mundo. Se você perguntar por que a orientação política sempre tem de ser de esquerda e subversiva das “estruturas de poder” da ordem burguesa, daí certamente a pergunta, assim concebida, responderá a si própria. A condição de membro do grupo que se oferece ao postulante implica repúdio — um desafio da ordem social que nunca ofereceu nenhum caminho claro de inclusão e que não abra nenhum espaço óbvio para uma classe acadêmica ociosa. Haverá, é claro, cismas e heresias, exatamente como houve no marxismo, freudismo e em outros movimentos subversivos dos últimos tempos. Mas haverá também uma postura comum de negação. O negócio das academias é definir-se a si mesmas como um espaço diferente da ordem “burguesa”, um espaço onde

¹⁷ “Simulations”, em Richard Kearney e David Rasmussen, eds., *Continental Aesthetics: Romanticism to Postmodernism*, Oxford, O.U.P., 2001, p.418.

as velhas hierarquias, costumes e ritos de passagem não têm autoridade e para dentro do qual os jovens podem ser recrutados no exato período das suas vidas em que o recrutamento se torna uma necessidade urgente — uma necessidade que vem do sangue.

Essa é só a primeira tentativa de explicação e há, obviamente, outros fatores que influenciaram a politização dos departamentos de humanidades no mundo anglófono.¹⁸ Mas quero concluir num tom otimista. Pois quando considero a história da vida intelectual na França e me esforço para enxergar a degeneração dos anos sessenta dentro do seu contexto histórico integral, não tardo a descobrir uma mensagem diferente desta sobre a qual vim escrevendo — uma mensagem de esperança. A *métamerde* triunfou na academia anglófona, mas não na França, pela razão mesma de que a vida intelectual real francesa é conduzida, na sua maior parte, fora da academia. O veneno foi rapidamente expelido do sistema e seus efeitos morreram com as pessoas que o produziram. Existe uma maneira de nós, escritores ingleses, lutarmos contra a besteira que vem destruindo a vida intelectual e trata-se de fazermos tudo o que estiver ao nosso alcance para garantir que a vida intelectual aconteça fora da academia e que os jovens aprendam na universidade que não é lá que vão encontrar a possibilidade de ser participantes de um grupo, mas em lugares onde a cultura, e não a metacultura, prevalece.

Visto numa perspectiva real, Sartre não era de modo algum anormal. Nos grandes dias que precederam e se seguiram à Revolução de 1789, a França continha muitas figuras comparáveis a ele: escritores para quem o argumento filosófico abstrato e a apresentação artística da heceidade do mundo andavam de mãos dadas. Penso em Rousseau, agora conhecido por seus ensaios políticos controversos e pelo livro notável das Confissões, mas que é muito mais importante por ser o autor poético de *La Nouvelle Héloïse* e que merece mesmo uma nota de rodapé na história da música como o compositor de *Le Devin du village*. Penso em Diderot, o filósofo cujos *Jacques le fataliste* e *La religieuse* são dois dos romances mais originais e poderosos do século 18. Penso em Montesquieu, autor filosófico das belas *Lettres persanes* e em Voltaire, o filósofo que desabafou sua distinta visão de mundo em tanto em peças, poemas, romances e histórias como em argumentação racional.

Mais tarde, no período da reação, a história se repete: escritores como Chateaubriand e Maistre escreveram filosofia que também era literatura e mostraram que se podia compreender a presença do mundo social sem

¹⁸ Ver, novamente, Robert Grant, *op. cit.*

sentir a velha necessidade de destruí-lo. Nenhum desses grandes escritores tinha muito que ver com a vida acadêmica; todos eles tiveram plena participação na corrente dos eventos contemporâneos e estabeleceram, entre eles, o padrão para uma literatura independente que seria também um espelho para o mundo.

Não conseguimos realizar nenhum equivalente dessa cultura literária no mundo de fala inglesa. Na Inglaterra, o mais próximo que chegamos a um genuíno filósofo literário é Coleridge, cujas obras de argumentação são, no entanto, claudicantes e incertas quando comparadas com aquelas de seus contemporâneos franceses tais como Tocqueville, Chateaubriand e Maistre. Da mesma maneira T.S. Eliot, que, não obstante ser um poeta requintado, nunca teve êxito em usar sua percepção concreta para desenvolver suas tentativas ocasionais de argumentação filosófica, que permanecem imperfeitas e cheias de incerteza, como em *Notes Towards the Definition of Culture*. Porém, a tentativa foi feita: na Inglaterra, por Carlyle, William Morris, Ruskin e uns poucos outros e por Emerson e Thoreau nos Estados Unidos. Esses escritores dão testemunho do fato de que verdadeiros intelectuais literatos poderiam existir no mundo anglófono e de que não precisariam estar presos numa instituição acadêmica, mas poderiam perambular pelas ruas, de braços dados com suas belíssimas parceiras, como Bernard-Henri Lévy, ou fazer uma pregação desde um trono em um clube da moda ou restaurante como Sartre sem nunca botar os pés em uma universidade durante toda a vida.