

*Liberdade, Igualdade... Literatura:  
colocações críticas marginais  
desorganizadas sobre a crise  
presuntiva da literatura francesa à  
prova da mundialização*

*Liberty, Equality... Literature:  
marginal disordered critical remarks  
on the presumptive crisis of French  
literature to the test of globalization*

---

Jean **MAUREL**

Jean Maurel é Professor  
agregado do departamento  
de Filosofia na  
Universidade Paris I  
Panthéon-Sorbonne.  
Paris, França.

[jeanmaurel21@orange.fr](mailto:jeanmaurel21@orange.fr)

Tradução de  
Ana Rossi

## *Resumo*

---

Como uma língua, na sua forma mais original e inventiva, sua literatura, podem enfrentar o oceano da “mundialização”, a simplificação da comunicação universal, e a complexificação econômica das relações humanas? A literatura francesa pode responder ao risco de decadência ou de afogamento que alguns lhe predizem? Mas talvez se deva recusar os próprios termos da questão, e se perguntar se não se trata aí de uma formulação já mercantil e liberal dos valores culturais. A fórmula histórica que expressa o gênio revolucionário francês não permitiria colocar novamente o problema do sentido humano da literatura, de seu lugar em meio aos homens? Contra as teorias e os sistemas liberais que abrem o espaço social como um mercado onde o individualismo faz da liberdade um instrumento de guerra de todos contra todos, e monetiza os valores, a literatura articula liberdade e igualdade para dar a ler e escrever segundo uma incomparável pedagogia democrática.

**Palavras-chave:** Crítica, Democracia, Liberdade, Literatura, Mundialização.

## *Abstract*

How can a language in its most original and most creative form, its literature, face the ocean of “globalization”, the simplification of universal communication and the economic complexification of human relations? Can French literature address the risk of decay or of drowning as some predict it? But perhaps we should reject the very terms of the question and ask if this is not an already mercantile and liberal formulation of cultural values. Doesn't the historic formula that expresses the French revolutionary genius allow the questioning of the problem of the human sense of literature, its place among men? Against theories and liberal systems that open social space as a market where individualism transforms freedom in a weapon of all against all, and monetizes values, literature articulates liberty and equality in order to read and to write according to an unique democratic pedagogy.

**Keywords:** Criticism, Democracy, Liberty, Literature, Globalization.

---

**V**eremos apenas um paradoxo aparente em constatar que é bem difícil fazer um julgamento claro sobre a atualidade de uma época, o estado da cultura de um país, sobretudo de seu país, a saúde de sua literatura, e, por exemplo, se indagar para saber se sua importância histórica e seu reconhecimento mundial não estariam talvez esquecidos, ou quiçá altamente apagados, enquanto este mesmo tempo vê a explosão em todos os sentidos, em todas as relações, todos os meios e sobre todos os sujeitos, fora de qualquer limite de lugar, de comunidade e de nação, da expressão decididamente livre e sem freios de opiniões, de ideias pessoais, de preferências subjetivas.

Não poderíamos ter em mente que tanto quanto um esgotamento aparente de um gênio nacional é decididamente a abertura mundial da liberdade de falar e de expressão, inseparável do fato de colocar em questão e do fim da possibilidade exclusiva de algumas nações do “velho mundo” dominarem tanto no plano econômico quanto no político que coloca também à prova seu privilégio de “esclarecimento” cultural, “potência” ambígua de uma civilização que parece muitas vezes comprometer o apelo aos “valores”, a reivindicação de direito com a violência do fato, e de se servir de uma exigência proclamada como universal para melhor responder aos interesses econômicos, aos apetites de conquista e sujeição?

### **Nova Babel mundial: língua e línguas**

Sem dúvida, a extensão e a implantação extraordinária dos meios de comunicação pela técnica moderna abre um espaço de trocas e de reciprocidade em rede na “tela” excentrada, ilimitada que parece ter de fazer desaparecer qualquer preeminência instalada, fixada, de sentido e de autoridade, qualquer sistema hierarquizado, colocado e repleto de valores.

A civilização do “móvel” não poderia levar, pensaremos, não apenas em transgredir as fronteiras nacionais, mas em apagar as distinções de áreas, de comunidades, de particularidades geográficas, políticas ou históricas para dar lugar, ou melhor, deixar a passagem aberta a uma verdade decididamente ela mesma, literalmente, *universalmente* mobilizada e diversificada em todos os sentidos: nômade, deslocada, dispersa, multiplicada em uma ubiquidade extensiva?

Neste jogo explosivo que deveríamos designar tanto como uma telescopagem telescópica difratada que aproxima contraditoriamente abrindo as distâncias e as perspectivas, a relação telemática, telefônica e telegráfica, de singularidade à singularidade, não seria como o signo *alegórico* de uma verdade exposta, de uma realidade do sentido explodida que se acompanha pelo fato de colocarmos em condições de igualdade julgamentos livres de cada pessoa em sua livre comunicação, tanto por escrito quanto pela palavra viva?

Não poderemos impedir de ver nesta abertura larga do sentido, que deveríamos dizer “caótica”, esta transversalidade universalizada em uma diversão desorientada – uma imanência ativa em todos os sentidos que parece brincar com todas as transcendências, da pior como da melhor, brincando com o equilíbrio para instalar uma instabilidade estranhamente comunicativa – um esboço profundamente equivocado, prefiguração sem dúvida difusa e ambígua deste povoamento “democrático” do mundo que nós não cessamos, há muito tempo na história, de esperar e de entrever obscuramente a possibilidade para todos.

Este transbordamento atômico dos limites e da ordem das coisas pelo infinitesimal das derivas e transições de significações, de ser humano a ser humano, sempre totalmente insidioso e violento, se ele se aproveita da simplicidade funcional e universal de um processo técnico para forçar por efraseção e difração o que aparecia como sendo a solidez instalada de um mundo finalizado, organizado, orientado, hierarquizado para desestabilizar os compartimentos convencionais, tirar, destecer, desencadear de maneira sub-reptícia o fio inalcançável da liberdade coagida, abrindo, estrelando as perspectivas de maneira decididamente exorbitante, esta libertação pode parecer uma repetição e uma realização própria do movimento renascentista cujo A. Koyré pôde declarar que ele anunciava a saída do cosmos finito antigo para abrir o universo infinito moderno.

Não poderíamos dizer que esta abertura da comunicação sem limite é a versão tardia, a realização longínqua, social e humana deste estrelamento do mundo, primeiro experimentado como geográfico astronômico e físico? Esta “saída” na qual Kant via o movimento de própria libertação dos tempos modernos não se executar nesta apoteose do Múltiplo

de dimensões desmedidas do universo diverso, explodido, dos homens comunicadores?

No entanto, não é certo que o “Osez savoir!”, palavra de ordem do Iluminismo<sup>1</sup> ainda segundo Kant, não tenha sido esquecida na euforia desta eclosão vinda de todos os horizontes, desta libertação dos fluxos oceânicos das mensagens e da explosão estranhamente primaveril da comunicação, portanto ela própria efeito técnico direto e rigoroso da libertação e da implementação do espaço científico moderno. Já não dizia Descartes: *...o bom senso é a coisa do mundo a melhor compartilhada...*<sup>2</sup> Ele acrescentava: *“Não é suficiente ter o espírito bom, o principal é aplicá-lo bem.”*<sup>3</sup>

O paradoxo desta abertura “virtual” do singular, do ser finito ao infinito das possibilidades de encontro, desta teia em ligação, em relação quase universal e instantânea em todos os sentidos para todos, é relativizar qualquer ponto de vista ou qualquer intensidade particular expondo-a a seus inumeráveis “respondedores” segundo a lógica da liberdade compartilhada, da igualdade na reciprocidade.

No que se chama tão enfaticamente de “mundialização”, quando a palavra que designa o espaço global no qual se vive parece ser segura de si mesma como em uma inflação expansiva infinita, toda singularidade finita, também nacional, se encontra transbordada, ultrapassada pelo próprio efeito deste movimento de globalização frenética, universal, “internacional” para o qual o finito nunca acaba de negar a si mesmo indefinidamente expondo-se a qualquer outra finitude.

A multiplicação quantitativa dos pontos de vista qualitativos, das intensidades de ser, de julgamento, de liberdade, não conduz ao fato de afogar as singularidades, de estragá-las e perdê-las na dissipação, a dispersão repetitiva?

Como esta comutatividade comunicacional não imporia inevitavelmente a unidade transparente e a simplicidade eficaz de uma linguagem universal que apagaria a originalidade, a resistência “indígena” das línguas particulares transformadas em obstáculos à transmissão imediata da informação? Não é a própria literatura que corre o risco de morrer, ela que, para cada língua, é sempre, poder-se-ia dizer sem contradição, sua verdade crítica e a exaltação de sua inventividade singular e original, mas que, também, contém a própria memória de uma cultura, retém nela, em sua espessura, suas dobras de linguagem, todo seu passado geológico quando *falar diz respeito às coisas apenas comercialmente*<sup>4</sup> e que *o emprego elementar do discurso provê a universal reportagem*<sup>5</sup>. Trocar o pensamento humano é se bastar para tomar ou colocar na mão de outrem em silêncio uma moeda: a circulação fiduciária abre um espaço superficial sem profundidade histórica.

Chateaubriand já se preocupava com este desaparecimento das línguas e da literatura diante do idioma universal:

*O que seria uma sociedade universal que não teria um país particular, que não seria nem francesa, nem inglesa, nem alemã, nem espanhola, nem portuguesa, nem italiana,*

1 | KANT, E. *Qu'est-ce que les Lumières?* (1784). Paris: Flammarion, 1991.

2 | Tradução nossa, NdT.

3 | Tradução nossa, NdT.

4 | Tradução nossa, NdT.

5 | MALLARMÉ, S. « Crise de vers ». In: *Divagations*. Paris: Bibliothèque-Charpentier, Eugène Fasquelle, 1897.

*nem russa, nem tártara, nem turca, nem persa, nem indiana, nem chinesa, nem americana, ou melhor dito, que seria sempre totalmente todas estas sociedades? O que isto resultaria para seus costumes, suas ciências, suas artes, sua poesia? Como expressar paixões ressentidas ao mesmo tempo à maneira dos diferentes povos nos diferentes climas? Como entraria na linguagem esta confusão de necessidades e de imagens produzidas pelos diversos sóis que teriam esclarecido uma juventude, uma virilidade e uma velhice comuns? E que seria a linguagem? Da fusão das sociedades resultaria um idioma universal, ou teríamos um dialeto de transação que servisse ao uso cotidiano enquanto que cada nação falaria a sua própria língua, ou então as línguas seriam entendidas por todos? Sob que regra parecida, sob que lei única existiria tal sociedade? Como encontrar um lugar sobre uma terra engrandecida pela potência de ubiquidade, e diminuída pelas pequenas proporções de um globo manchado de todos os lados? Faltaria apenas pedir à ciência o meio de mudar o planeta.<sup>6</sup>*

6 | CHATEAUBRIAND, R.,  
*Mémoires d'outre-tombe*, livre  
XLIII, ch. 14. Paris: Levaillant,  
1969—Tradução nossa, NdT.

O autor das *Mémoires* tem a lucidez de captar este paradoxo destrutor que quer que, pelo enfraquecimento da diversidade das línguas, o mundo ao mesmo tempo se engrandeça e se retraia ao ponto de não dar mais lugar ao homem, e, sem medida doravante, vazio demais, cheio demais, distraído de si próprio, de não ser mais habitável. O rumor universal não é a própria expressão desta vertiginosa instabilidade?

O desenvolvimento comercial inseparável do desenvolvimento técnico coloca o homem no circuito das trocas generalizadas, desta ubiquidade, desta universalização liberal do consumo que brinca de maneira perversa em passar por cima das fronteiras até fazer crer em um mercado aberto de compartilhamento do sentido, uma igualdade mercantil de todos os valores. A língua do comércio, o inglês das transações em todos os gêneros, não a língua de Shakespeare, de Joyce ou de E. E. Cummings, mas o código e o procedimento, o veículo da elipse técnica e pragmática do signo do entendimento desliza sobre todas as línguas indígenas veladas, em rede superficial, apagando qualquer profundidade e qualquer relevo para melhor fazer circular o sentido.

### **A liberdade do mercado de valores**

Mas se sabe que a armadilha do mercado como lugar aparente do encontro fácil dos homens é de esconder sob o jogo da troca “livre” a procura do lucro e a acumulação do capital.

Como o mundo cultural, sob o próprio efeito desta ambiguidade infinita do sentido da palavra “valor”, de sua flutuação difusa, não estaria envolto no burburinho desta “revolução” liberal da troca livre onde o indivíduo consumidor afirma sua “liberdade” cedendo apenas ao jogo terrível da lei de mercado?

Uma insidiosa contaminação da linguagem conduz de maneira obscura em confundir valor comercial, sucesso popular quantificado e valor cultural. A valorização mercantil

das obras de arte, mas também o intrincamento complexo das artes modernas, técnicas como o cinema com os circuitos, como se diz, comerciais, esta colisão generalizada da arte com o dinheiro vem confundir as estimativas, e faz perder os critérios claros de *distinção* completando e agravando os equívocos da confusão do julgamento estético com as preferências sociais, tais como Bourdieu analisara os efeitos<sup>7</sup>.

O que se torna especificamente o julgamento propriamente estético que Kant, ainda ele, designava como *desinteressado*, fora de qualquer interesse não apenas empírico, material, mas também moral, ou ainda religioso, este famoso “gosto”, não apenas na apreciação das obras de arte, mas também em sua “prática”, tal como a experiência da literatura, tanto do ponto de vista do leitor, que se tornou consumidor como daquele do escritor produtor? O que advém desta experiência decididamente liberta, emancipada, *liberada* que deveríamos fortemente proclamar como “gratuita”, absolutamente *sem preço*, através deste insidioso desvio e falsificação do sentido do valor que vem corromper todas as expressões e manifestações da atividade humana em suas perspectivas ditas as mais “elevadas”, sua abertura a mais liberta das coações, sua vida “livre”, liberal, no sentido que falávamos das Artes liberais, das Humanidades?

O mundo do esporte é certamente o exemplo mais emblemático desta deriva mercantil dos valores, do valer, da coragem humana. Não são, desde os gregos, de fato, os jogos dos atletas, estes homens nus e frágeis em sua própria força que, na leal concorrência, no encontro agnóstico em condições de igualdade, representam o melhor e dão a contemplar como um exercício artístico a coragem sem freios dos humanos, seu amor/ódio recíproco dominado e sublimado na beleza do gesto e de seu reconhecimento, seu respeito do adversário?

Em sua extensão decididamente mundial, acima aparentemente das diferenças de línguas, de fronteiras políticas ou culturais, os agrupamentos esportivos, ou melhor, estes espetáculos vividos, cerimônias profanas que, como se diz, mobilizam as multidões, se esmeram em oferecer como uma verdade humana elementar, “natural”, vital em uma desconcertante pedagogia populista, a prova do valor corporal explicitamente arriscado e ganho no jogo da competição, confundida cinicamente com a busca do proveito, do dinheiro, do lucro.

O teatro esportivo é, ao mesmo tempo, sintoma espelho da guerra capitalista que faz se enfrentarem as individualidades para a dominação e seu alibi, sua hipócrita justificação natural, vital, física, ao mesmo tempo que sua falsa elevação ética na representação de um combate em condições de igualdade.

A deriva liberal da sociedade moderna em sua extensão mundial consiste em es-corregar sobre as palavras e os conceitos, em *se aproveitar* da exigência de universalidade que supõe igualdade reconhecida de todos os homens em suas relações recíprocas e suas vidas, suas condições de existência, o exercício harmonioso de suas liberdades, para impor um individualismo possessivo pelo qual a lei do mercado, a concorrência destruidora se substitui ao “nobre jogo” do “bom combate”, este ideal agnóstico grego de uma democracia, cujo

7 | BOURDIEU P.  
*La distinction, critique sociale  
du jugement*. Paris: Minit, 1979.

modelo paradoxal é a aristocracia dos heróis que se respeitam e para os quais o duelo, a batalha deve ser, sobretudo, sem vitória, enfrentamento para si mesmo, para a beleza do gesto, do desafio.

O mundo selvagem de Hobbes, esta luta de todos contra todos parece ter se vingado para sempre dos esforços de Rousseau em pacificar os costumes e a exasperação recíproca dos amores próprios, ter definitivamente feito esquecer a promessa de um amor de si aberto aos outros, generosamente distribuído e compartilhado na harmonia.

Não apenas o dinheiro corrompe o jogo, mas também o nacionalismo e as hegemônias políticas ou religiosas utilizam a ocasião dos encontros para exaltar suas violências exclusivas. É a guerra pela vitória e a morte do vencido ou sua escravidão que rege veladamente as relações humanas neste “novo mundo”, cujo fim último parece proibir escapar ao dilema: quer o materialismo sórdido e mercantil da luta inexpiável dos homens como desamparados e amaldiçoados entregues às paixões destruidoras, quer a salvação pela redenção e a compensação, o “resgate” religioso. Tudo não acontece como se esta “mundialização” preparasse secretamente um fim do mundo por provisão, não oferecendo mais que a escolha extrema e exclusiva entre terra e céu, mundo profano e mundo sagrado?

Mas Nietzsche não nos esclareceu sobre a ilusão desta escolha, se finalmente é sempre um cálculo frio que destrói o coração do(s) homem(ns), aquele segundo o qual haveria apenas o prazo para ganhar ou perder, dominar ou se submeter, que ele seja um crente ou sem deus.

Max Weber não colocou também em evidência esta colusão da procura do lucro terrestre e celeste que faz da vida aqui embaixo um mercado?<sup>8</sup>

### **Crise do desejo ou liberdade crítica: o duplo jogo da *mimesis***

Parece que a humanidade não pode escapar desta danação em preferir a inveja ruim (Éris)<sup>9</sup> que leva Húbris, a desmedida da vaidade, à boa que é justiça, Diké, em escolher a rivalidade mimética agressiva e destruidora, retomada de maneira amplificada, generalizada, de alguma maneira “mundializada”, da dialética à morte hegeliana e “rebatizada” em René Girard<sup>10</sup>, se a pesquisa histórica e antropológica sobre este inferno terrestre desembocar finalmente na boa notícia de uma redenção pelo amor e seu Mediador cristão.

Teremos negligenciado talvez um detalhe muito significativo desta descrição justificação universal, no tempo e no espaço, da violência mimética dos homens e de seu enfrentamento mortal generalizado: é muito especificamente da literatura romanesca e romântica<sup>11</sup> que vêm os primeiros exemplos a partir dos quais, aquele que se quer antropólogo, terá elaborado sua teoria da *crise mimética*, e são as numerosas e muito fundamentadas demais referências literárias oriundas de todas as línguas e culturas particulares, que serão mobilizadas posteriormente para assegurar toda a amplidão de uma demonstração que se quer valer universalmente.

8 | WEBER, M. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Éditions Classiques des Sciences Sociales, 1904.

9 | Hesíodo distingue uma boa e uma má Éris em *Les travaux et les jours*.

10 | GIRARD, R. *La violence et le sacré*. Paris: Grasset, 1972.

11 | GIRARD, R. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Grasset, 1961.



Privilegiar a literatura como revelador essencial desta crise não é uma manobra ou um gesto intelectual bem interessante em sua própria ambiguidade?

De um lado, um elemento cultural aparece como singularmente “valorizado” em uma reflexão que se refere justamente aos desapontamentos e à decrepitude, ou então à decadência do valor e da coragem na história universal dos homens do que se poderia designar como sendo seu campo de exercício e de desafio, de teste com estima recíproca, mas por outro lado, esta precessão ou prevalência literária é radicalmente desapreciada como simples dado etnográfico ou antropológico em prol de uma reflexão crítica que se revelará em última instância escatológica e teológica, um material que podemos dizer bruto e nu, selvagem, para uma visão do homem paradoxal e desconcertante, caso ela ultrapasse e domine, e finalmente relativize, ou pior, humilhe e culpabilize, condene a significação simplesmente humana, humana demais para melhor resgatá-la.

Não é pressupor que a experiência estética – aqui literária – nela própria, enquanto tal, em toda sua riqueza de expressão e de afirmação, não saberia dar sentido ao humano, dar a pensar seu valor, manifestar e realizar sua liberdade em seu destino o mais decididamente sensível, carnal, físico, “humano”?

Em outros termos, o ponto de partida aparentemente empírico, ocasional e circunstancial do exemplo literário para uma reflexão que não tardará em confessar sua perspectiva metafísica, trai de fato uma escolha crítica, depreciativa referente ao próprio valor da arte, da literatura, de seu lugar e seu papel na vida humana, e principalmente recusará de maneira absoluta a possibilidade para a mesma, apesar, no entanto, de reconhecermos a força de análise muito perspicaz em responder por si mesma aos problemas que ela enfrenta, e de ultrapassar as crises.

Mais exatamente, os primeiros exemplos determinantes e por assim dizer originários, iniciadores nesta pesquisa antropológica em sua própria apresentação, testemunham de uma surpreendente perspectiva que pode aparecer como uma opinião preconcebida, um ponto de vista crítico, inspirado em caso extremo por uma preocupação de desafio ou de provocação.

Pois, é bem em Stendhal que a crise mimética é de cara encontrada e denunciada, Stendhal, aquele que Nietzsche muito especificamente louva por ter recomendado *entrar na vida por um duelo*<sup>2</sup>, e que é, após Corneille, para o autor de *Ecce Homo*, o herdeiro por excelência desta ética do bom combate, da boa Éris, da boa vontade, deste heroísmo homérico e pindárico que define o humano pelo compartilhamento, a reciprocidade igual dos pares na rivalidade feliz e afirmativa dos fortes que recusam a dominação, a vitória e prefere o combate por si mesmo, a emulação na estima, o *âgon*, o *desafio*, a *generosidade* deste *nobre combate* como definirá também Péguy voltando aos gregos, em *Note conjointe*.

Como não encontrar, digamos por eufemismo muito inesperado, descobrir que aquele que nos dá, com um tal brio, uma tal leveza elegante, o reconforto vital de suas *grandes almas*, a extrema generosidade juvenil e amorosa de Julien Sorel ou de Fabrice Del

12 | NIETZSCHE, F. *Pourquoi j'écris de si bons livres*. In: *Ecce Homo*. Paris: Mercure de France, 1909. NIETZSCHE, F. *Les intempêtes 2*. Paris: Éditions Mille et Une Nuits, 2000.

Dongo – o que Balzac, ele próprio, saberia imediatamente designar como *sublime* – é, em realidade, um investigador ímpar, um grande inquisidor da *crise mimética*?

Como então se surpreender ao descobrir que o antropólogo religioso da literatura, o denunciador da má consciência destruidora, do ressentimento invejoso, acabe por ver na loucura do autor de *Ecce Homo* a verdade e a confissão da recusa em reconhecer o mediador crístico como única solução da crise mimética, esta guerra inexpiável do homem contra o homem? Jean-Luc Marion não demora em seguir pelo mesmo caminho de cruz redentora<sup>13</sup> para salvá-lo apesar dele, o louco de Turim.

Como podemos definir o desejo romântico como autônomo e autossuficiente, imagem caricatural do *húbris*, a *desmedida* solitária quando o herói romântico afirma sempre seu mérito *diante do outro*, medindo-se a ele para merecê-lo? A menos de compreender que não podemos perdoá-lo por querer esquecer a justiça *do face a Deus*?

É claro que nunca a perspicácia das análises da *Généalogie de la morale* sobre o mundo do ressentimento e da má consciência é evocada como guia ou *modelo* metodológico desta antropologia que se revela e se afirma, no final das contas, teológica.

Não é indiferente que os primeiros exemplos desta investigação sejam tomados na literatura romântica, melhor, francesa: não se trata, de cara, com uma apresentação muito negativa, em rebaixar, submeter, levar de alguma forma à confissão, ao arrependimento a afirmação heroica em relação à qual testemunham personagens profundamente marcados e determinados, “esclarecidos” pelos movimentos revolucionários como próprios efeitos do Iluminismo?

Reduzir ao ressentimento mimético uma ambição e um desafio heroico de insurgidos e de revoltados que não se enclausuram mais a uma problemática medrosamente particular ou psicológica, mas que se definem contra o velho mundo do obscurantismo, da política teológica e da sociedade de dominação e de sujeição, é se engajar implicitamente em uma empresa, uma cruzada de recusa do sentido dos transtornos humanos modernos, e escolher retornar a uma posição e a uma resolução estritamente metafísica dos problemas.

É obscuramente não “acreditar” em uma “fé razoável” no sentido kantiano, duvidar de um destino estritamente humano do homem, reduzir a noção de progresso ao seu sentido científico ou técnico.

Não deveríamos suspeitar nesta maneira de corrigir e melhorar a história, de desaprovar para melhor resgatar com a promessa de uma redenção pelo amor cristão, o não reconhecimento do impulso de libertação da culpa religiosa que manifestam muitas vezes os heróis ditos românticos? A antropologia da crise mimética não retoma, sem maiores exames, esta leitura discutível embora reinante do personagem romântico solitário, desesperado pela morte de Deus, vivendo a experiência do sublime como a prova pascaliana de uma criatura abandonada no infinito de um universo doravante hostil e ameaçador? Longe de se tratar do fechamento sobre si de um ser sem medida de referência, o herói hugoliano, por

exemplo – do Didier de *Marion Delorme* passando por Hernani, Jean Valjean, Gilliatt, mas também Satã, e até Gauvain do *Quatre-vingt-treize* – não esconde a *força* que vai de uma inspiração cavalearesca e corneliana, força que se afirma e se assegura apenas em ir corajosamente face ao outro, tomando nele a medida e a estima de si pela estima dele, e medindo-se nobremente nele, revelando na exigência de igualdade democrática a muito boa notícia de uma *nobreza nobre* que reconhece seu justo valor apenas na arte divina que o homem possui de se medir ao homem.

### **Meio do homem ou mediador?**

Tem-se, na maioria das vezes, feito do gênio romântico um enviado de Deus, um profeta demiurgo, mas exposto ao deserto do universo infinito aberto pela ciência e pela técnica, e também àquele da rua, à “loucura” das multidões emancipadas e liberadas da submissão da Igreja.

Não se trata, aí, de fato, de uma “leitura” em duplo sentido que testemunha da impossibilidade de imaginar um artista sem modelo religioso, mas também de pensá-lo fatalmente exposto à rivalidade mimética com o divino, condenando-o assim a ser apenas um “imitador” diabólico?

Como uma figura desta, assombrada pelo divino, poderia não criar personagens a sua imagem?

A maior ambivalência da relação à literatura da qual dá testemunho a antropologia da crise mimética retoma indiretamente, em seu tempo e à sua maneira, a antiga desconfiança que, desde Platão, conduz os metafísicos da verdade a denunciar as artes como cópias infieis, multiplicidades errantes de reproduções degradadas do modelo.

A exasperação singular e solipsista da *mimesis* que queremos decifrar no herói romântico poderia muito bem ser lida como um último exemplo desta distância em relação ao que poderíamos chamar de mundo secular, profano, das relações humanas enquanto tais, das paixões humanas, e cujo mundo da literatura é como se fosse uma imagem com várias caras, personificada, personalizada, verdadeiro Leviatã, figura proliferante da dispersão infernal.

O exemplo de Proust permite a Girard de resituar, recolocar em seu “verdadeiro” lugar a mentira romanesca, de conceder novamente sua verdade à literatura revelando ao escritor sua necessária humildade que deve ser tanto a de seus personagens em relação ao objeto infinito de seu desejo, quanto a sua própria, se esta revelação for também a da submissão reconhecida do mundo da ficção e de seu criador à palavra evangélica.

Revelando a vaidade do desejo de posse ou de ser, sua mentira frente à verdade do desejo infinito do infinito que abre ao amor divino, a literatura realiza este façanha sacrificial ao abrir o acesso à revelação religiosa apagando-se diante dela, confessando sua sublime miséria.

Não saberíamos contestar a realidade e o agravamento desesperador da violência cujo mundo atual dá tantos exemplos: a questão é saber se a constatação da capacidade do

homem em se prejudicar e se destruir envolve sua liberdade de tal maneira que ele deva esperar uma conversão e uma submissão a um destino e a uma instância transcendental, a possibilidade de sair do que parece ser uma fatalidade, ou pior, uma decrepitude merecida, uma maldição. Não é sempre uma dúvida sobre a bondade da natureza humana enquanto tal, melhor ou pior, sobre o sentido afirmador de sua liberdade e sua possibilidade de se aperfeiçoar ou de se realizar por si mesma que motiva e justifica as esperas escatológicas? Como não compreender que esta desconfiança em relação ao destino estritamente humano do homem negligencia a verdade de sua condição, de suas condições de existência em conjunto, a pluralidade como diz Hannah Arendt<sup>14</sup>, o lugar de suas coações, de seu limite, mas também o próprio espaço do exercício da liberdade como meio das liberdades compartilhadas, o horizonte de sua *vida ativa* feita pelo encontro das vidas que nenhuma Vida englobadora conseguiria totalizar ou justificar, e da qual nenhuma vida contemplativa poderia dar conta ou captar?

Isto dito mais brutalmente, não poderíamos ser levados a suspeitar nesta “nova” antropologia uma recusa em situar o problema do humano, da existência comum da diversidade dos que existem dentro de uma perspectiva social e política no sentido largo e o menos técnico possível, de negligenciar totalmente a parte das condições de vida, da organização concreta dos homens e da qualidade de suas relações recíprocas? Em uma palavra, é talvez simplesmente uma profunda inspiração e visada democrática que faltam cruelmente nesta exploração da crise moderna percebida apenas como mimética, isto é, sempre a partir de uma singularidade confrontada a uma singularidade, mesmo se ela fosse vista como nação ou povo.

Crise mimética entende-se como drama da solidão em conjunto nesta relação sem relação, sem verdadeiro compartilhamento ou troca, do mesmo ao mesmo, de um ser vivo erguido contra um ser vivo que ele ama e que ele repele em um jogo de identificação impossível. Crise mimética não significaria crise de identidade, crise do mesmo, do si mesmo exasperado, voltado sobre si no outro reduzido ao redobramento insuportável de si.

A crise mimética não é crise do mesmo quando o outro falta, é faltado, esquecido, escamoteado? Como poderia ela encarar o fato de se resolver senão recorrendo a um princípio absoluto de identidade absoluta, a própria potência da identificação que congrega os homens, *seu* amor no qual eles devem poder apenas se reconhecer, se identificar e cujo deus feito homem é o intercessor?

A lógica do mediador não repousa também sobre a denegação do meio, deste espaço plural irredutível das liberdades que se afirmam em sua reciprocidade apenas na condição paradoxal da incondicionalidade imanente deste meio de distribuição, de implementação, de estrelamento, de diferenciação? Liberdade, igualdade, fraternidade ou solidariedade, eis a Trindade que não apenas não pode, não deve ser trazida à Unidade, mas anuncia os três golpes da necessária defecção do Uno, do idêntico, do mesmo e abre o múltiplo como campo

paradoxal necessário das existências livres como universo humano sem totalização ou fim. O que se acredita descobrir como crise mimética não deve ser mais profundamente pensada como crise democrática? Mais exatamente, o simples fato de enunciar esta crise mimética enquanto tal não é testemunhar involuntariamente desta crise do democrático, da ausência de consciência de sua insuficiência, do desconhecimento ou da negligência de sua área, de seu “povoamento”, das exigências da implementação de seu espaço?

Ou ainda, o privilégio exclusivo dado a esta crise não trai a recusa de colocar verdadeiramente o problema democrático em toda sua amplitude crítica, de admitir que toda crise, seja ela econômica, social, mimética ou outra, diz respeito ao democrático, caso este designe a própria abertura das condições da possibilidade de existência dos homens em sua reciprocidade, o jogo de trocas de suas liberdades, se a democracia não for o nome de um simples regime político, mas sim o que designa muito largamente à flor da pele este meio de vida compartilhado pelos homens?

A vida em conjunto não diz respeito a uma soma de individualidades, de “eu”, de sujeitos, de elementos ou de natureza fechadas sobre si, de identidades que enfrentam outras identidades em relação às quais elas se apropriam ou elas se submetem, como também não diz respeito a uma totalidade substancial comunitária fusional sob a forma de Família, de Povo, de Partido, de Igreja, de Nação, ou mesmo de Civilização, de Mundo, de Espírito ou de História.

Se há vida, ela é decididamente povoada, democrática: não é a Vida em si mesma, mas a vitalidade viva, ativa, diversa, múltipla, expansiva, exuberante, extravagante, sempre mais vida, diria Nietzsche, sempre mais diferenciada e qualificada em sua própria quantidade multiplicada: com isto ela testemunha da potência de seu motor, da energia, do “fogo” que a anima e do elemento que a alimenta: a liberdade.

Nos “românticos”, o herói moderno<sup>15</sup> não é o grande homem providencial, mas o primeiro vindo segundo Baudelaire, o homem sem nome, ou ainda esta criança, “átomo”, Tom Pouce<sup>16</sup>, Pequeno Polegar da cidade grande que não é, pela força das coisas, por necessidade, um elemento de um conjunto, de um “mundo” que por distância infinitesimal, até de seu jogo, seu clinâmen, sua liberdade, não identificável e inimitável, segundo a lição de Lucrecia.

Nenhuma Imitação, até a de Jesus Cristo, não saberia dar conta e razão deste princípio sem princípio de vitalidade, anárquico, excêntrico, verdadeiro demônio do demo que “é”, vive, passa, se anima, intervém, em todos os lugares e em nenhum lugar, médium universal que não tem necessidade de Mediador, de referente transcendental, de identificação absoluta.

A exasperação individualista e identitária tomada como duplo jogo contraditório (o *double bind* de Bateson) da imitação impossível<sup>17</sup>, a antropologia da “crise mimética” queria vê-la como uma violência universal constante, por assim dizer “natural” e originária da cultura. Isto não supõe explicitamente uma dúvida sobre o próprio sentido do universal, a própria

15 | É hora de acabar com esta imagem arruinada, degradada e totalmente falsa do gênio ou do herói romântico que a curiosidade e a fascinação biográficas não deixaram de alimentar e cujo qual Hugo, de maneira exemplar, é a vítima expiatória às suas custas: basta ler em *William Shakespeare* o que pensa o autor dos *Misérables* sobre a glória e o sucesso em vida em comparação com a obra e seu trabalho póstumo na história. Tradução nossa, NdT.

16 | Pequeno Polegar, NdT.

17 | Aconteceu de Philippe Lacoue Labarthe ter pegado infelizmente o Nietzsche da *Seconde Intempesive* nas redes desta “psicose” mimética decididamente mortal sem que o nome de Girard tenha sido invocado explicitamente. Ver *L'Imitation des Modernes*. Paris: Galilée, 1985.

impossibilidade do movimento de universalização enquanto emancipação dos homens? Se ela espera colocar no amor uma transfiguração sublimadora, um consolo *simbólico*, é que ela transporta e transpõe além, no além, a transcendência a possibilidade de uma unidade reencontrada aquém até da existência finita, pensada como sempre já estando aí. Converter a miséria em sabedoria pela unidade do amor sagrado, divino, é encontrar Platão novamente, mas é também trair este amor do encontro, amor livre, sem origem e sem fim, *sem passaporte dialético* do qual falava Karl Marx, ou ainda este amor muito pouco sábio, este *amor louco* dos surrealistas que testemunha cruamente a fratura inapagável da existência finita exposta infinitamente à outra existência finita, aquela mesma da liberdade exposta à liberdade, mas que, pelo jogo da igualdade, não apenas imposta pela lei, mas realmente praticada, formada pela educação, a cultura em seu sentido muito largo, também político, social, artístico, sensível, intelectual, vivo, humano, se o homem é um ser *animal político* que se faz e se quer social, como dizia Aristóteles, *sociável por sua natureza ou pelo menos feito para tornar-se assim* como Rousseau escreverá em *Emílio*, se sua natureza é perfectibilidade, se ele se torna homem na troca compartilhada, a confrontação equitável e não mortal que aumenta paradoxalmente pelo combate pela igualdade a força singular de cada um.

#### **A equação da liberdade e a literatura**

Não é a imitação destruidora, mas a emulação formadora que o processo de democratização inicia, formação e transformação ao mais próximo, para ser sempre alcançado, se ela tem sentido apenas no desenvolvimento ou melhor, no aprofundamento difícil, passo a passo, jamais ganho, na luta incessante contra as forças de destruição, o que faz da democracia não um regime ou um estado, mas um progresso, em um sentido totalmente diferente que o progresso técnico ou científico, mesmo se ele o usa como material, se se trata bem do que está sempre *por vir*, o próprio destino, como vinda do homem ao homem em todos os sentidos, no realização de si, diante de si no encontro com os outros, na rua do mundo povoado ao longo da qual a esperança é perseverança sem Apocalipse ou revelação.

Não é tanto o desejo que cada um expõe a desejo do outro, mas sim a liberdade, sua liberdade que ele iguala à da outra liberdade. O desejo não se aliena *mecanicamente* a um desejo modelo, que lhe pareceria autônomo, em uma atitude de submissão invejosa em relação a um ser autossuficiente. Ele participa da abertura da liberdade, que não é simples autonomia solipsista, que é de se medir a qualquer outra liberdade para se testar em todo alargamento de ser que ela expressa. Coube a Kant<sup>18</sup> ter definido como *máxima do sentido comum* este *alargamento* do pensamento que quer que pensar por si mesmo implique nesta identificação alteradora ao pensamento do outro, *pensar colocando-se no lugar do outro* (*An der Stelle jedes andern denken*).

Este pensamento alargado, esta largura da visão e da ideia é a da abertura do espaço plural das liberdades, deste exterior, desta *saída* que expõe publicamente os seres uns

18 | KANT, E. *Critique du Jugement* § 40. Paris: Ladrance, 1846.

aos outros para lhes permitir melhor afirmar-se, de se fortalecerem pela confrontação na estima em sua independência relativa.

A mimética da liberdade instaura um campo crítico que suspende toda estrutura de dominação, abre o debate, o jogo igual das liberdades como próprio meio da vida humana em conjunto.

Não é indiferente que este “cogito plural” em Kant se anuncie por uma reflexão sobre o julgamento estético, reflexão que não deve ser considerada, como se faz muitas vezes, como referindo-se simplesmente a uma área reservada, esteta, gratuita da atividade humana. Trata-se realmente da liberdade no sentido estético da qual profundamente se trata nesta Terceira Crítica, mas também no sentido político da relação dos homens entre eles, no sentido *estético* da realização sensível da exigência humana do *progresso* de realização de si no jogo das sensibilidades humanas vivas, no sentido mais forte, da abertura do *meio* humano sem centro, origem ou fim, espaço de exposição das coexistências finitas.

Que o universo do gênio, ou seja, aquele das *ideias estéticas*, uma diversidade sensível que conceito algum pode unificar, isto nos faz descobrir tanto o campo novo da arte, como a cultura de uma humanidade *revolucionária*, que progride, transgride a oposição hierárquica das faculdades como a das classes sociais, abre o meio *entre* culto e grosseiro<sup>19</sup>, alta grife e natureza simples, como entre o inteligível e o sensível para formar as *humanidades* mais humanas (*humaniora*) do “coração” (*Gemüt*) e do compartilhado (*Mitteilung*) em igualdade da liberdade entre os seres, este meio transversal e transgressor, equilibrado, justo, do jogo, do nobre jogo ou combate das liberdades.

19 | O §60 indica admiravelmente a telescopagem revolucionária das “classes”, das culturas ou meios sociais como próprio lugar das *humanidades* (*humaniora*) do mais de humanidade, do humano que virá.

...

Que a arte, a literatura, e a literatura francesa – como qualquer outra literatura, por sinal, deve-se dizer no texto! – tenha alguma relação com a liberdade e a igualdade, com a crítica, com o espaço mais aberto do democrático, já não o sabemos bem demais sem querermos confessar a nós mesmos, desde Platão, quando o filósofo, da cidade aristocrática do melhor, da bandeira imaculada e solar da verdade sem sombra, rejeita como o próprio perigo para a ordem natural e política o jogo colorido, mesclado, da escritura que vai para todos os sentidos como as ruas de uma cidade sem centro ou acrópole, aberta à vagabundagem e ao alhures?

É realmente no âmbito do *Iluminismo*, da idade da crítica que se desdobra a grande época da literatura. Se os irmãos Schlegel teorizam um absoluto literário que pretende ver na literatura uma prática autorreflexiva ao risco de se fazerem dialeticamente apontar como pertencentes ao idealismo especulativo alemão, os escritores do Iluminismo, Voltaire, Rousseau, Diderot, vão provocar e alimentar de maneira subterrânea, revezados pelas réplicas sísmicas das perturbações sociais e políticas e encorajadas nos bastidores pela filosofia

kantiana e seus dignos herdeiros como Hölderlin, Schiller, Kleist, mas também E. T. A. Hoffmann, ele também um passeador de Königsberg e ouvinte de Kant, uma extraordinária subversão, uma verdadeira revolução nas letras, longa de pelo menos um século, tanto mais eficaz e profunda que ele desconfia pelo faro, fineza e consciência política, de qualquer especulação teórica e metafísica autossuficiente, senão satisfeita e reacionária, dando à abertura e ao alargamento crítico toda sua amplidão sensível, viva, humana, “mundial”, ultra-mundana, universal, mas de uma universalidade liberada, *real sem ser atual, ideal sem ser abstrata*, como o instante artista segundo *Le Temps retrouvé*, a forma sensível do universo de uma obra fora de tempo no tempo.

Em particular, o mundo explodido, conflituoso, convulsivo, o universo multiplicado e diversificado dos romances, à imagem excentrada da metrópole moderna, até Proust, aparece como o canteiro experimental, o laboratório para colocar à prova e para explorar em todos os sentidos, de desdobramento e de implementação, dos efeitos e consequências, das perspectivas abertas por este elíptico e denso grito de guerra revolucionário, liberdade, igualdade, fraternidade, estas três desconhecidas de uma álgebra cujas equações e os problemas, as invenções operatórias são muitas exigências e tarefas para o futuro, contra o formalismo republicano burguês que utiliza, instrumentaliza, negocia, reduz, em palavra de ordem social repressiva, fórmula pedagógica moralizadora e conformista edificante, e armada de dominação e de conquista colonial, a senha franco-atiradora de uma exigência democrática que zomba das etiquetas, dos preços e das teorias. *Uma obra onde há teorias é um objeto sobre o qual se deixa a marca do preço*<sup>20</sup>.

Talvez deva-se indagar o que escapa totalmente às pesquisas biográficas ou até históricas e transgride as posições reconhecidas, esta afinidade misteriosa que aproxima por exemplo o “demagogo” Hugo e o “legitimista” Balzac, e faz surpreendentemente deste último um “revolucionário” para o primeiro, o que faz também Flaubert, o ermita reacionário de Croisset, um defensor do “motim”, o que conduz o mundano Proust a confessar *que tinha frequentado as pessoas do mundo suficientemente para saber que são eles os verdadeiros iletrados, e não os operários elétricos*<sup>21</sup>. Não seria esta coisa inatingível que diz respeito a esta possibilidade impossível fictícia, ficcional, ideal, mas concreta e muito real, muito sensível no espaço romanesco, o encontro milagroso, verdadeiro oxímoro, do alargamento da ideia e da firmeza da posição crítica<sup>22</sup>?

Em outras palavras, apresentar esta equação, pois, no mundo aberto, o espaço programado da obra de arte, dar a pensar, antecipar, problematizar esta relação sem relação da liberdade e da igualdade, abrir o campo difícil do jogo do eu, do *mais íntimo*, da singularidade incomparável no coração do universo, a extrema complicação deste movimento motor, esta batida vital de diástole/sístole à qual se expõe a universalização do eu, sua saída vibrante, *palpitante* no mundo, em contato com os outros, esta *generosidade* como sua própria *justiça*, em seu *ritmo* ou seu *canto*, diria Georges Bataille citando Proust<sup>23</sup>.

20 | PROUST, M. *Le temps retrouvé*. Paris: Éd. de la Nouvelle revue française, 1927.

21 | Tradução nossa, NdT.

22 | KANT, E. §60 *Kritik der Urteilkraft:...humaniora* humanidade significa de um lado o universal o sentimento de participação e, de outro, a faculdade de poder *comunicar-se* íntima e universalmente; estas propriedades coligadas constituem a sociabilidade conveniente à humanidade, pela qual ela distingue da limitação animal. (Tradução do alemão de Valerio Rohden e António Marques). “*Humanität einerseits das allgemeine Teilnehmungsgefühl, andererseits das Vermögen sich innigst und allgemein mitteilen zu können bedeutet; welche Eigenschaften zusammen verbunden, die der Menschheit angemessene Glückseligkeit ausmachen, wodurch sie sich von der tierischen Eingeschränktheit unterscheidet.*”

23 | BATAILLE, G. *La littérature et le mal*. Paris: NRF, 1957.



No que a literatura é franca pesquisa, não é o que o próprio Nietzsche, tão preocupado em ser lido pelos franceses, tão preocupado em ser *parisiense*, queria descobrir no *gênio do coração*, esta arte de aproximar na *distância*, a rasgadura, o *disparagmos*, o compartilhamento do coração do deus? Pois este *pathos da distância*, naquele que tomamos por um aristocrata que despreza a democracia como demagogia, não é ele explicitamente pensado como o sentido supremo da nobreza<sup>24</sup> que, longe de pedir para se afastar do número e da multidão, do ordinário ou da regra, para privilegiar a exceção, se esmera em se misturar ao público, perder-se no mundo diverso da cidade, o que se poderia pensar como sendo o comum, o vulgar?

Não se trata de indicar o caminho extremamente difícil que conduz em colocar esta equação da singularidade incomparável de uma liberdade que brinca, trabalha com o primeiro que chegou, próximo/longínquo sempre fora do comum, segundo uma “dança”, um “ritmo”, um coração cuja literatura, a escritura, a arte, sejam talvez os intérpretes, os iniciadores privilegiados que dão o tom, ensinam o ar, o estilo, a maneira, a forma?

### **Ler = escrever = viver livre**

Que significa dizer literatura senão a simples possibilidade de ler, não a inscrição da Lei ou da Palavra divina à qual a criatura solitária se submete para juntar-se à comunidade que lhe dá sentido, tem direitos de vida ou de morte sobre ela, e pressupõe sempre algum mediador humano, controlador do respeito do espírito e da letra, da autoridade, mas do próprio exercício desta liberdade solitária, e solidária, portanto, a própria sociabilidade das solidões que, neste gesto de ler, para cada um e a cada vez, permite aceder à coletânea das palavras, dos signos da escritura do livro, mas que não se fecha na encadernação das páginas, quer, deseja sua repetição plural, não coletiva, sempre singular, liberdade que chama, que apela qualquer outra liberdade na estranha familiaridade de uma participação, de um compartilhar sem totalização ou comunidade estabelecida. Não é isto compartilhar o prazer de uma leitura?

*[...] o escritor, homem livre que se referem aos homens livres, tem apenas um assunto: a liberdade.*

*[...] quando leio, eu exijo; o que leio... me incita a exigir mais do autor, o que significa: exigir do autor que ele exija mais de mim mesmo.*

*Escrever é... ao mesmo tempo desvendar o mundo e propô-lo como uma tarefa para a generosidade do leitor.<sup>25 26</sup>*

Estranha atitude comunicativa de compartilhar solidões felizes, ler ou admirar uma obra de arte que aproxima na distância, se se trata realmente desta aventura arriscada que é a descoberta pessoal de um livro ou de uma obra como tal, fora qualquer imposição de interesse econômico, social, político ou até estético, quando a própria obra, se abre, se impõe,

24 | NIETZSCHE, F. *Çai Savoir* § 55. Paris: Mercure de France, 1887.

25 | SARTRE, J.P. “Pourquoi écrire?”, In: *Qu'est-ce que la littérature?* Paris: NRF, 1948.

26 | Tradução nossa, NdT.

ou melhor, acolhe em sua singularidade incomparável, sua própria liberdade! Ler um livro, travar um diálogo único e cada vez novo e original, originário, genial com cada livro ou obra, cada encontro: o “a cada vez”, *singulatim*, da liberdade ignora o todos juntos do comum indiferenciado, seja ele social, comercial, político ou religioso. A experiência artística faz entrar neste jogo das liberdades em ato que se exaltam reciprocamente à imagem dos próprios artistas, em uma festa mimética sempre crítica, caso ela nunca abula as diferenças e mantenha a justa distância entre os seres.

27 | NIETZSCHE, F. *Gai Savoir* § 324, *In media vita*. Paris: Mercure de France, 1887.

28 | Os textos *Du génie e Utilidade do Belo*, fragmentos póstumos contemporâneos de *William Shakespeare* são muito claros a este respeito.

29 | Tradução nossa, NdT.

Nietzsche terá sabido falar destas festas que são combates felizes<sup>27</sup> *no meio*, no *coração da vida*.

Quando Hugo fala do mundo dos gênios como *região dos iguais*, ele não estabelece simplesmente uma equivalência entre as grandes figuras superiores da história da cultura universal que impõem o respeito submisso, religioso, de um reconhecimento da transcendência do Belo e de seus pregadores, mas indica que o princípio, ou melhor, o motor do gênio é esta liberdade que espera, reivindica o reconhecimento e a repetição, a retomada de toda liberdade na admiração que torna igual: *admirar é igualar*<sup>28</sup>. O universo plural dos gênios dá uma lição pedagógica de liberdade/igualdade.

*O que há de magnífico no gênio é que ele se parece com todo mundo e que ninguém se parece com ele*<sup>29</sup>, diz Balzac em *Le curé du village*.

Não se trata evidentemente de pretender reduzir a liberdade à mediocridade comum do capricho e do bom prazer consumidor conformista e nivelador, ciumento de qualquer diferença e originalidade, de estimar ao gosto do dia e da moda o que é exigência, recusa do compromisso, mas também do escândalo pelo escândalo, o que apela uma ideia nova, *não comum*, não reconhecida e estabelecida da independência de espírito e de coração.

A chance do exemplo artista da liberdade e de sua participação igual no compartilhamento da obra ímpar da solidão, da incomparável experiência singular, qualitativa do sem preço, é de escapar a qualquer avaliação quantitativa, a qualquer jogo de comparação, de julgamento sociológico, estatístico ou histórico.

Parece vão e derrisório, contraditório, querer medir a potência de um artista ou de um gênio, de dar conta do incalculável de uma obra, desta liberdade ligada ao vivo, ao número de publicações ou de manifestações em torno de um nome mesmo se a pesquisa se pretender mundial.

O paradoxo da abundância das personagens, das figuras, da diversidade das cenas, da multiplicidade dos encontros, da dispersão das ações, da complexidade explosiva das intrigas, deste efeito de “mundo”, do universo que reservam os grandes romances aos leitores, apesar de falarem de nosso universo em sua atualidade mais sórdida e mais inqualificável, não reside nesta liberdade tomada pelo artista em “assinar” este mundo, em dar-lhe um tom, em fazer descobrir em sua aparente dissolução elementar e material, sua desordem e seu caos infigurável, seu retorno ao vazio do quantitativo e do inumerável inominável, um

detalhe, um fragmento supranumerário, uma distância, uma declinação atômica que vem perturbar, contrariar, tanto esta dispersão insensata como a identidade superlativa de um autor demiurgo autossuficiente. O sabor de uma madalena, a assinatura de uma criança sobre um velho pedaço de papel, um papagaio empalhado, o cheiro de um ramallete de flores, um pé sobrenadando no naufrágio pictural<sup>30</sup> são apenas elementos indistintos, insignificantes, sem valor mercantil, resíduos, restos que marcam e remarcam, inscrevem a força, o testemunho de uma liberdade sem igual, dada, oferecida igualmente a cada um, para todos e para ninguém, um derrisório sinal de vida estranhamente perdido com todas as letras e sem nome, oferecido ao primeiro que veio: *rosebud* de Citizen Kane. *Bottom*, um personagem que é apenas uma pobre lançadeira de tecelão, *Astu*, última assinatura do louco de Torino. *Baou* de *Dévotion* nas *Illuminations*<sup>31</sup>.

A potência de universalidade de uma obra nada tem a ver com o renome, a “glória” de seu autor e da nação que queremos que ela encarne por interesse político, histórico, econômico ou outro, mas ela se aprecia por esta escapada, esta fuga, esta perda, esta despesa, este traço frágil que se transforma em senha vital e se abrasa como uma mecha explosiva de homem a homem.

Que perigo aprende a conjurar a literatura em toda a sua potência e sua afirmação singular, como as letras francesas o fizeram e o fazem para sua sobrevivência em sua errância nômade no mundo ao gosto dos leitores, por esta participação sensível universal, do íntimo para o íntimo, assim diria Kant, mas deve-se acrescentar imperativamente, a despeito da contradição ou da denegação, não mais e tanto quanto qualquer outra literatura digna deste nome?

Não é a hegemonia, a dominação, a procura da prioridade, da preeminência, o gosto da classificação, da hierarquia, o combate à morte para possuir, vencer e triunfar, tanto quanto a fraqueza, a miséria da submissão diante de toda autoridade, seja ela qual for?

Não é exatamente contra esta doença humana mortal que luta esta força, totalmente sempre e sem contradição, formadora e crítica, que aproxima à boa e justa distância, equilibra as liberdades, faz jogar suas diferenças em um diferendo que opera em uma agitação difratada, crítica, este *Ciceão*, esta bebida que, segundo Heráclito deve ser continuamente agitada, misturada, um verdadeiro estimulante, um remédio que é a própria saúde: esta vitalidade, arrebatamento em eco, “mimético”, das vidas singulares que se abrasam umas às outras, ao contato sem posse ou dominação. Ligação sem desligamento. Toda cultura quando ela é compartilhamento sensível universal do mais íntimo: a liberdade sem preço, sem igual, igual para todos.

Ousaremos dizer novamente o “interesse” em constatar que é bem na literatura, na grande época do romance francês, do “romantismo”, o gênero próprio da mistura, da mescla ao mesmo tempo terrível e feliz, revolucionária, dos gêneros – tanto sociais quanto estritamente literários – que a antropologia da crise mimética, da violência originária universal

30 | Teremos reconhecido *La recherche du temps perdu*, *Les misérables*, *Un cœur simple*, *Le lys dans la vallée*, *Le chef d'œuvre inconnu*...

31 | Referência a um poema de Arthur Rimbaud intitulado “*Dévotions*” na sua coletânea de poemas intitulada *Illuminations*. Neste poema, Baou é sua irmã, NdT.

e de todos seus avatares religiosos, tão desastrosos quanto redentores, vai procurar seus exemplos determinantes.

Tudo não acontece como se tais testemunhos excepcionais que parecem valorizar a mesma literatura em sua letra lhe reconhecesse uma prioridade inquietante, originária, ousaremos dizer, como a expressão do espírito próprio da violência destruidora do mundo?

Tal mensagem sobre a relação elementar e destruidora do homem com o homem que conduz à sua transposição ritual, vitimária e simbólica, e que apenas pode ultrapassar, e “justificar” a revelação evangélica, não implica que a própria literatura e sua própria afirmação profana seja sacrificada, “humilhada” nesta purificação religiosa que pretenderia ser sua verdade superior, o amor real que dá sentido, converte, civiliza, eleva um amor selvagem, errante, dissipante e dispersador?

Mas este amor redentor não se preocupa, simplesmente, com este amor reparador, vivificador que é o amor literário, o amor da literatura, o amor que cultiva a literatura, que ela nos ensina, em que ela transmite o coração, o fogo, a flama, de tempos em tempos, de homem a homem? A literatura, *as humanidades*, o que cultiva o humano como tal, o torna mais humano: *humaniora*.

### **Outono liberal e liberdade primaveril**

A bem dizer, esta teoria antropológica proclamada, esquartejada por esta tensão extrema entre sua vontade de validade universal e seu ponto de vista estreitamente psicológico, mas também entre sua fonte, seu material literário e sua inspiração religiosa, generalizando na história das sociedades e a totalidade do espaço social esta violência mortal do solipsismo em conjunto, resgatada na barulheira, não poderia ser o objeto de uma crítica histórica, senão política, ou ainda ideológica?

Max Weber tinha vigorosamente descrito as implicações religiosas na sociedade protestante, da procura humana do lucro, da conquista e do sucesso social e econômico à maneira moderna de se salvar pelas obras, ou pelo menos de esperar ganhar os favores divinos.

Querer considerar a literatura como reflexo do desejo de desejo, da paixão da conquista e posse, e pensar o amor evangélico como resgate, não seria contribuir ao aprofundamento desta pesquisa?

Se o que poderíamos designar talvez como uma antopo-teologia dialética do desejo, nasce e se desenvolve em uma prestigiosa universidade americana, esta teoria ambiciosa não poderia aparecer como um *reflexo*, pelo menos de maneira obscura e inconscientemente, do espírito de concorrência exacerbado, a terrível violência da sociedade capitalista moderna, este *individualismo possessivo*<sup>32</sup> que faz da lei do mercado, e da luta de todos contra todos, o próprio princípio de uma vida social pensada, “regulada” a partir do desejo, do amor – próprio e do interesse particular, não de uma vontade racional de contrato?

32 | MACPHERSON, C.B.  
*La théorie politique de l'individualisme possessif*.  
Paris: NRF, 1971  
(tradução francesa).

Como não ficar tentado em situar, sem dúvida em uma proximidade muito difusa, esta visão sobre o destino infeliz do desejo humano muito “nouveau monde” na órbita muito mundial do liberalismo<sup>33</sup> *anti-iluminista*, esta justificação da ordem de fato do mundo, de sua desordem estabelecida, a verdade universal da guerra inexpiável do homem contra o homem em sua versão aparentemente pacífica, hipócrita, a do mundo dos negócios, do dinheiro, do ganho, do lucro e de todas as formas perversas da dominação no mundo dito democrático onde a igualdade aparece como a melhor chance para a concorrência e o livre mercado colocarem novamente em jogo permanentemente a ordem e a hierarquia dos homens sob a proteção e o olhar atencioso de Deus que recompensa assim seus eleitos?

Leiloar os valores, reduzir a complexidade do jogo das paixões humanas à guerra econômica radicalizada e essencializada na própria natureza da individualidade psíquica é inevitavelmente trazer a cultura a esse jogo de vida ou morte da confrontação concorrencial.

Em uma encenação de temporada outonal, muito regrada, decididamente naturalista, da produção cultural francesa, do país do vinho e dos queijos, apresentada não como o suplemento de alma, mas como o complemento em peso de papel para envelopar a colheita vinícola, um jornalista da *Times Magazine*<sup>34</sup>, em um artigo que deu o que falar, anuncia não menos que *A morte da cultura francesa* após ter colocado o título de Proust com cores fúnebres.

O artigo ler-se-ia como o simples resumo jornalístico de uma pesquisa sócio-histórica ocasional se ele não testemunhasse em sua apresentação e em seu tom, de uma confusão de gêneros em voga, muito reveladora. O tom é ao mesmo tempo o do juiz histórico, do mestre do Tempo (*Times*), do oráculo mundializado falando inglês, e o do especialista que em um único gesto magistral diagnostica uma doença fatal, declara um falecimento sem se proibir, no entanto, de dar conselhos condescendentes de sobrevivência a uma morte constatada.

E, de fato, a cultura francesa está bem morta e enterrada caso ela sobrenade, em sua margem jornalística, apenas no título que se quer póstumo, *La recherche du temps perdu*, inscrito sobre o túmulo. O anjo do último julgamento observa apenas sobressaltos de agonia, uma agitação incoerente nos números extravagantes das publicações de romances no outono, da produção anual da entrada literária que se exporta tão pouco que ninguém se digna traduzir desde o exterior.

O médico legista, na mesma constatação acusadora terá levantado como vaidade de próteses e placebos, as subvenções e intervenções do estado em torno da cultura gaulesa que teriam apenas agravado a decrepitude da moribunda, privando-a de sua liberdade de defesa e de ataque, de iniciativa percutante sobre o mercado mundializado da batalha das culturas, caso estas tenham entrado na arena do combate à morte do jogo livre da concorrência, das comparações de números de venda e dos sucessos mensuráveis e quantificáveis.

A cultura francesa está morta caso reste apenas um título vazio, e caso ela sobreviva, para o jornalista, isto pode ser apenas em seus pobres esforços para alcançar a grande

33 | STERNHELL, Z.  
*Les Anti-Lumières*.  
Paris: Fayard, 2006.

34 | Donald Morrison, em 21  
novembre, 2007.

loja dos trastes, das despesas inúteis e do saturado de folhas mortas e de civilizações defuntas que são catadas com a pá, como diz bem a cançãozinha bem francesa.

A literatura – e a França em quem ela se encarna de maneira exemplar – seria apenas uma coisa passada, como a arte para Hegel, um tempo de economia não rentável, inútil e sem proveito, incapaz de fazer frutificar um capital: um monumento cuja grandeza é apenas a das ruínas: a França é o primeiro destino do turismo mundial. Procura do tempo perdido, não seria o cartaz chamativo de uma agência de viagens para o antigo mundo?

Nesta diagnose catastrófica, curiosamente, o investigador não omite em salientar este elemento decadente, no qual ele quer ver um futuro signo de renascimento: a extraordinária abertura francesa à multidão humana de fora, as culturas estrangeiras que dão testemunho do grande número de traduções no próprio país. Arrependimento último para uma diagnose tão sombria? A menos que seja um golpe de graça: a famosa cultura francesa seria salva de fora, pela entrada do mundo nela. Que mundo? Primeiro, o de todos esses enternecidos visitantes de passagem, mas a paródia do outono literário que abre o artigo e permitiu ao guia turístico introduzir a metáfora das vindimas, indo automaticamente ao país dos vinhos e dos queijos, inspira-lhe um final retórico de um verdadeiro *temps retrouvé*: este enxerto indispensável que deve dar novamente vida à uma cultura moribunda, sem frutos, não remete à que sofreram os pés de videira franceses depois da crise da filoxera pelas plântulas... americanas!!!!

Em outros termos, isto significaria que a única “cultura” liberal americana que escapa ao controle do estado permitirá *mudar a maneira francesa de pensar*, esta mania de pensar demais e de recusar em confundir mundo cultural, *humanités*, e mundo dos negócios.

Mas talvez a ideia de uma decadência da cultura francesa tenha alguma legitimidade se aceitarmos reconhecer a falaciosa ideia de sua grandeza passada trazida e reduzida à utilização política, à negociação ideológica, hegemônica, nacionalista da riqueza sem preço das obras e dos livros, ficção edificante prestes a ser mostrada e admirada, traindo e petrificando sob o monumental uma agitação intelectual e artística intensa que não cessou de implicar na abertura, no compartilhamento, na comunicabilidade *universal* desta experiência viva e vital da liberdade igualdade?

Uma prática que não tem nada a ver com uma universalização formal que imporia uma ordem estabelecida republicana, do Iluminismo desrespeitoso das singularidades e das diferenças, expressão de um racionalismo cientista e redutor. Como poder ter atribuído, por exemplo, a Victor Hugo um ideal humano abstrato, desrespeitoso da diversidade, moralizador e positivista, finalmente nacionalista, e fazê-lo ser o padre leigo paternalista de uma República burguesa edificadora?

A literatura não escapou a esta apropriação ideológica que perverte a educação, subjugando a escola simplificando por uma hipócrita preocupação pedagógica a complexidade viva dos textos, encerrando o autor na tradição nacional, esquecendo sua extraordinária

abertura sobre as culturas estrangeiras, assim, as outras culturas alemã ou inglesa, em Victor Hugo, e, por exemplo, sua intensa frequência da obra de Shakespeare. Mas, mais profundamente ainda, não devemos sublinhar a importância desta vontade de solicitação fundiária da “belle langue” francesa, símbolo por excelência do conservadorismo e da “distinção” nacional, cujas digressões sobre a glória são como encorajamentos oblíquos em envolver os fatos de língua na mescla democrática, colocar a boina vermelha no velho dicionário e cantar o “ça ira” para interromper a cerimônia do jogo dos bem-pensantes sobre a sintaxe?

Zombar do transbordamento de publicações e de manifestações artísticas, denunciar a proteção estatal da cultura é não apenas falar da cultura pelo alto, por fora e superficialmente, mas é subterraneamente querer impor um modelo liberal, a lei do mercado sob pretexto de liberar um país fechado sobre si mesmo e sobre seus valores perdidos e mortos. É não entender que esta exuberância testemunha da abertura democrática da expressão, tanto da escritura quanto da leitura, e que esta proteção não tem nada de dirigista, mas defende, pelo contrário, a implementação e a abertura franca, bem francesa, desta experiência para todos e para cada um da arte, sem prejudicar da qualidade dos efeitos, sem privilegiar em nada o “interesse” nacional, mas muito diferentemente, jogar humoristicamente embora de maneira firme, com todo o vigor da boa guerra, da “exceção”, fazer disto uma bandeira insurrecional universal erguida contra todos os dogmatismos e os obscurantismos, tanto fanáticos como o mercantilismo dos valores.

O que é a literatura senão este colorido, esta abundância em todos os sentidos e de todas as cores, linhas, signos, palavras, paixões, vidas, esta mescla universalmente transcrita, reescrita, traduzida que passa todas as fronteiras sem negá-las, penetra na intimidade dos leitores que não acabam de reescrever para si o que eles decifram nesta festa mimética sem modelo estabelecido, sem origem ou fim, esta dança palpitante dos corações que ensinam uns aos outros, uns pelos outros, igualmente para todos, a inimitável e incomparável liberdade?

Concluir *Les Mots*<sup>35</sup> para o escritor Sartre, não é assinar uma biografia com uma proclamação política, é simplesmente *escrever* para ser lido, testemunhar deste valor *supranumerário* da literatura, das *palavras*, para aquele que, como o poeta, *recusa* em utilizar a *linguagem*<sup>36</sup>, em nomear: *escrever é uma certa maneira de querer a liberdade*<sup>37</sup>, este estranho valor igual para todos, exigência, apelo de uma liberdade para uma outra liberdade, provocação em relação à liberdade de qualquer outro, desafio desconcertante que tem a *generosidade* de um *dom*, vindo de um homem, *um homem por inteiro, feito de todos os homens e que vale todos eles, e que vale qualquer um*<sup>38</sup>.

Seguramente, tal jogo gratuito, igualitário e vivo com o valor, em nome da literatura, poderia desconcertar aquele que crê que a cultura é um campo de batalha com ganhadores e perdedores, vencidos e vencedores, onde se aprende a vencer, a se fazer plebiscitar, mais que publicar, onde tudo tem um preço. O jornalista poderá sempre gozar da “exceção” francesa. Sartre, ele, se contentou em recusar o prêmio Nobel no ano da publicação de *Mots*.

35 | SARTRE, J.P. *Les mots*. Paris: NRF, 1964.

36 | SARTRE, J.P. *Qu'est-ce que la littérature*. Paris: NRF, 1948.

37 | Tradução nossa, NdT.

38 | Tradução nossa, NdT.

## Referências Bibliográficas

---

**ARENDR**, Hannah. *La condition de l'homme moderne*. Paris: NRF, 1958.

**BATAILLE**, Georges. *La littérature et le mal*. Paris: NRF, 1957.

**BOURDIEU**, Pierre. *La distinction, critique sociale du jugement*. Paris: Minuit, 1979.

**CHATEAUBRIAND**, René. *Mémoires d'outre-tombe*. Paris: Levaillant, 1969. Livre XLIII ch. 14.

**GIRARD**, René. *La violence et le sacré*. Paris: Grasset, 1972.

\_\_\_\_\_. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Grasset, 1961.

**KANT**, Emmanuel. *Critique du jugement*, §40. Paris: Ladrang, 1846.

\_\_\_\_\_. *Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières?* (1784) Trad.: Jean-François Poirier et Françoise Proust. Paris: Flammarion, coll. GF, première édit. 1991.



**MACPHERSON**, Crawford Brough. *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*. (1962). Paris: NRF, 1971.

**MALLARMÉ**, Stéphane. *Crise de vers*. In: Stéphane Mallarmé: Divagations. Paris: Bibliothèque-Charpentier, Eugène Fasquelle, 1897.

**NIETZSCHE**, Friedrich. *Gai Savoir* § 55. Tradução de «Die Fröhliche Wissenschaft (La Gaya Scienza)» por Henri Albert. Paris: Mercure de France, 1887.

**MARION**, Jean Luc. *L'idole et la distance*. Paris: Grasset, 1977.

**PROUST**, Marcel. *Le temps retrouvé*. Paris: Éd. de la Nouvelle revue française, 1927.

**SARTRE**, Jean-Paul. *Les mots*. Paris: NRF, 1964.

\_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que la littérature*. Paris: NRF, 1948.

\_\_\_\_\_. *Pourquoi écrire?* Paris: NRF, 1948.

**STERNHELL**, Zeev. *Les Anti-Lumières*. Paris: Fayard, 2006.

**WEBER**, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Éditions Classiques des Sciences Sociales, 1904.

