

## OS "NOVOS FILÓSOFOS" SUA RELAÇÃO COM O MARXISMO E COM O ESTRUTURALISMO<sup>1</sup>

**Pierre Colin**

Instituto Católico de Paris.

Pelo menos por um momento, que poderia ser breve, numerosos comentários, discussões apaixonadas, os próprios panfletos propagaram a idéia de uma "nova filosofia". Mesmo se não se demorasse nos diversos episódios de seu lançamento publicitário, a fórmula não pôde ser dissociada deles. Quem são os "novos filósofos", senão aqueles que foram designados assim por um deles: Bernard-Henri Lévy ? .

Muito pouco conceptual, este modo de identificação não permite estabelecer uma lista incontestada. Por suas declarações contraditórias, os próprios interessados tornaram confusas as pistas e é preciso escolher. Além de Bernard-Henri Lévy deter-nos-emos aqui em Jean-Marie Benoist, Jean Paul Dollé, André Glucksmann, Christian Jambert et Guy Lardreau<sup>2</sup>.

As perturbações buscadas e provocadas por seus escritos talvez sejam mais importantes que estes próprios escritos. Porém, é nestes que nos ateremos. Mas não é possível distingui-los e agrupá-los sem que se interponha entre eles e nós este objeto imaginário: a nova filosofia. Objeto imaginário, portanto foco de narcisismos. Tanto dos leitores quanto dos autores. No que me concerne, interesse-me pelos novos filósofos em função do que eles me ensinam sobre minha própria geração. No decorrer da vida fomos afrontados com a emergência de modos de pensamento muito diferentes daqueles que inicialmente nos formaram. Pudemos ter o sentimento de rupturas decisivas. Ora, aqueles que perturbaram assim nosso universo, foram os primeiros mestres dos novos filósofos, e estes já os renegaram — pelo menos em parte. — Teríamos vivido somente um parêntese que se fechou muito depressa ?

Para começar a problematizar esta interrogação busquemos qualificar a novidade da "nova filosofia". O que pressupõe outra pergunta: em que ordem e em relação a que, situar esta eventual novidade ? Se se referir ao longo tempo de história da filosofia, vê-se mal entre as obras dos

novos filósofos aquela que poderia marcar data. Nada de comparável, por exemplo a *L'Être et le néant* ou à *Logique de la philosophie*. Sem dúvida é preferível referir-se ao curto tempo de nossa história ideológica recente, na França, até em Paris. Na sucessão das modas intelectuais a nova filosofia toma o lugar do estruturalismo que, por sua vez, sucedeu ao existencialismo.

Perspectiva demais redutora? Notemos que estes três momentos não são homogêneos. Mesmo se ele esteve também na moda o existencialismo foi primeiramente uma filosofia. Se o terceiro momento se apresenta igualmente sob o signo da filosofia, a posição do momento intermediário é bem mais complexa. Em nossa história recente, o estruturalismo pôde aparecer como o lugar teórico comum das ciências humanas. Desde então, no próprio movimento desta teorização, o estruturalismo parecia ser a substituição não filosófica de uma filosofia mortalmente ferida pelas ciências humanas.

Em 1968 François Wahl já falava da "filosofia depois do estruturalismo", mas a questão era de saber se haveria, de fato, uma filosofia. Nestas condições, a novidade que buscamos definir não seria de modo algum negligenciável se ela consistisse na volta improvável e porém efetiva da filosofia por além deste momento em que ela parecia destinada ao desaparecimento. O fato é que, não sem ostentação, jovens ousaram afrontar a opinião pública apresentando-se como filósofos e que, assim, eles conseguiram sacudir a indiferença para com a filosofia.

Se a hipótese não falta de interesse, ela exige alguns corretivos. Primeiramente, para dizer que a nova filosofia surgiu num vazio filosófico, precisaria esquecer E. WEIL, E. LEVINAS, J. DERRIDA e alguns outros. A existência da filosofia não se mede por seu impacto com a opinião pública! . Depois se é verdade que na conjuntura atual, a substituição dos antigos pelos jovens toma uma significação particular, "os novos filósofos" não são os únicos em causa. De qualquer maneira que se faça a lista ela não abrange toda a nova geração filosófica. Neste sentido, os "novos filósofos" monopolizaram uma designação que conviria igualmente a outros que não temem tampouco publicar, muito mais cedo do que faziam seus predecessores, livros onde eles arriscam um pensamento pessoal.

Enfim, e sobretudo o importante, é a relação que a volta da filosofia entretém com este momento intermediário em que a filosofia foi posta em questão pelas ciências humanas. Não haveria muito sentido em

voltar à filosofia por um simples movimento pendular sem aceitar a mutação profunda que o confronto com as ciências humanas é suscetível de provocar no próprio nível do projeto filosófico.

No passado, é o que já se produziu com o kantismo. Tomando ato do fato da ciência, a física de Newton, Kant reorganizou o mundo da cultura e inventou uma nova forma — antropológica — do projeto filosófico. A situação atual exige uma mutação tanto profunda quanto a de Kant, mas diferente, pois justamente não podemos mais nos contentar em tomar ato do fato da ciência. No fim de *La Barbarie à visage humain*, Bernar-Henri Lévy resume suas intenções dando uma resposta nova às três questões do programa antropológico de KANT ( págs. 220 — 221 ). Mas se a decalagem das respostas é sugestiva, o verdadeiro problema se situa no nível das próprias perguntas, no nível dos pressupostos não explicitados que comandam formulação destas em Kant. Assim, aquém do poder-saber de que Kant fixa os limites o que nos põe questão é o desejo de saber com todos seus enraizamentos e seus efeitos sociais.

Não é um simples exemplo, mas o ponto central. No próprio ato de fixar-lhe limites, a crítica kantiana estabiliza a ciência, ela a confirma no seu direito de se desenvolver em si mesma, para si mesma, em função de pura preocupação de objetividade. Na época a ciência não tinha ainda estendido seu domínio sobre toda a vida dos homens, e Kant não podia perceber o risco que assim ele tomava. Enquanto ele queria relativizar o saber em relação à fé o que domina o século XIX, é a fé na ciência, a fé no progresso pela ciência.

Hoje ainda no seio da proliferação das ciências novas, inseguras de sua identidade, o saber e a fé no saber encontram recursos inéditos. Se, em determinado nível, as ciências humanas contestam a filosofia e sobretudo a filosofia antropológica promovida por Kant a um nível mais profundo, como o mostra Heidegger, a filosofia encontra sua realização nas ciências e no domínio planetar destas. Estranhas cumplicidades se ligam das quais na França, o estruturalismo é o sinal mais recente. Mas tudo começa a se abalar, a voltar atrás. O que é posto em questão pelo pensamento é o próprio estatuto do saber, científico e filosófico.

Esta situação e as questões que ela põe constituem o horizonte em função do qual eu interrogo a nova filosofia. Dando-se este quadro de referência, prepara-se a admitir a exigência de uma inovação profunda em

filosofia. Mas a novidade da nova filosofia corresponde a esta exigência? Será entre os novos filósofos que encontraremos “nosso Kant”?

No interior desta problemática, tratarei sucessivamente de dois pontos: 1) o lugar e o papel dos novos filósofos na crise atual do marxismo; 2) a relação dos novos filósofos com a geração dos que foram ditos “estruturalistas”. A segunda questão engloba aliás a primeira, já que a relação dos novos filósofos com o marxismo passa por Althusser que foi uma das estrelas da constelação estruturalista. Um de meus objetivos é mostrar que a nova filosofia acaba por destruir a unidade factícia do “estruturalismo”, mesmo que só fosse por diversificação das relações que ela entretém com os que estiveram no tempo reunidos sob o mesmo signo. Mas é preciso reduzir o fenômeno ao choque de retorno de uma moda nova sobre uma moda anterior, ou o que está em jogo através, desta sucessão de modas é, afinal de contas, muito mais sério?

### A CRISE DO MARXISMO

Em 1975 quando apareceu *La Cuisinière et le mangeur d’hommes* não se falava ainda dos “novos filósofos”. Porém é Bernard-Henri Lévy quem faz a recensão do livro de A. Glucksmann no *Nouvel Observateur* de 30 de junho. E já ele o aproxima de outros livros como *Le singe d’or* de Lardreau (1973) e o *Le désir de révolution* de Dollé (1972) que testemunham depois de maio de 68 e sobre o pano de fundo do maoísmo francês, “uma ruptura lenta mais radical da extrema esquerda e do marxismo”.

Para dizer a verdade, para aproximar os livros cujo tom é tão diferente, temos que levar em consideração ao mesmo tempo o passado político de seus autores — com seus entusiasmos e suas decepções — e a unificação posterior no mito da “nova filosofia”. É claro, eles têm em comum a recusa do enunciado anônimo, a interpelação direta do autor ao leitor mas enquanto Jambet e Dollé rompem com a leitura althusseriana de Marx, com o marxismo como ciência, não se encontra nem no *singe d’or* nem mesmo em *Le désir de révolution* o horror que, ao contrário, explode no livro de Glucksmann diante desta invenção maior do século XX: os campos de concentração.

Num eco da obra de Soljenitsyne que liberou o pensamento e a palavra para com fatos já conhecidos, Glucksmann repele com veemência

que a ironia não enfraquece, tudo o que poderia impedir reconhecer esta evidência simples e brutal: produtora do Gulag a Rússia Soviética não é um país socialista. Seja por cálculo político, seja para não romper uma esperança, seja por incapacidade de suportar o desmentido assim infligido à teoria, os intelectuais que deveriam ter sido os primeiros a dizer esta evidência não o fizeram, e o grito de Glucksmann é, primeiramente, uma ruptura deste silêncio e um protesto contra este silêncio.

Jean Daniel não calara. Porém neste mesmo número do **Nouvel Observateur** ele manifesta sua reticência diante do que lhe parece ser a tese essencial do livro, a saber: “que se deve buscar em Marx e no marxismo a única origem dos campos de concentração”. É mesmo de fato a tese desta obra que tem como subtítulo: Ensaio sobre as relações entre o Estado, o marxismo e os campos de concentração? Para explicar contra o que ele protesta: um totalitarismo que não é somente soviético, Glucksmann invoca, afinal de contas, o Estado moderno ou como ele diz, “esta cultura, centenária ou milenar de uma elite que monopoliza a palavra e de um Estado que se arroga o monopólio da violência ( pág. 65 ).

Recentemente reeditado, o **Discours de la servitude volontaire**, de La Boetie, tornou-se um lugar-comum da reflexão atual. Muitos estudos sobre o nazismo permanecem fascinados pelo personagem de Hitler, e a insistência sobre o “culto da personalidade” produz um efeito comparável no que diz respeito a Stalin. Mas ao enigma do tirano corresponde o da submissão. Tomando com Soljenitsyne o ponto de vista da resistência, Glucksmann leva a pergunta sobre o fenômeno da não resistência.

Neste ponto, **Les maîtres penseurs** ( 1977 ) articulam-se sobre o livro precedente. Se não lhes imputar a invenção do Estado moderno, o que entender.

Quando Glucksmann diz que eles lhe deram suas razões ( pág. 123 ) ?

Henri Lefebvre escrevia em 1958: “a interpretação staliniana recai no hegelianismo. Esta queda vai longe. A esfera do Estado e Stalin como chefe do Estado erigiram-se como critério do real e do verdadeiro, portanto como análogos da Idéia hegeliana. E isto no próprio momento em que se rejeitava Hegel e sua metafísica nos lixos da História”. **Problèmes actuels du marxisme**, pág. 116.

Este texto nos aproxima do que é, para Glucksmann, o ponto essencial. Não — apesar de sua importância — o que Hegel diz do Estado

e de suas ligações com a sociedade civil. Mas o que a teoria hegeliana diz de si mesma e de sua relação com a realidade. Colocando a identidade do Saber e do Real, o “mestre pensador” instaura o aparelho mental de domínio e de submissão que permite a razão filosófica de fazer-se razão de Estado e vice-versa.

Toda a estratégia do poder está estabelecida desde que é posto o lugar de onde aquele que sabe, faz o discurso que decide de tudo em verdade e que encerra esta verdade no texto que será lei. Uma dissimetria insuperável foi assim aberta — desde Platão? — entre aquele que sabe e a plebe ignorante que a própria razão condena à obediência. E, ponto essencial para Glucksmann, o dispositivo não muda quando o discurso de saber se apresenta como discurso de liberação política. O texto que me diz que tenho razão de me revoltar “sopra”<sup>3</sup> minha revolta. Em todos os sentidos desta palavra: ele a comanda e ele dela me priva.

Diante da amplitude desta contestação, que coloca ao filósofo o problema sério da relação entre o par saber-ignorância e o par governante-governado pode parecer vão demorar-se na crítica que os novos filósofos fazem do marxismo. Porém o epicentro deste abalo generalizado permanece a crise do marxismo: ela ultrapassa a nova filosofia mas esta lhe deve uma boa parte de seu sucesso. Sem dúvida a palavra “crise” não é suficiente para constituir uma problemática. Ao menos ela atrai nossa atenção para um fato: o estado geral de mal-estar no qual os intelectuais franceses se encontram hoje em relação ao marxismo. Fato tanto mais sensível quanto num período anterior, se encontrava ao contrário a sedução até a fascinação que em 1955 — *L’opium des intellectuels* de Raymon Aron tentava inutilmente dissipar.

## MARXISMO E CIENTIFICIDADE

O mais vivo da crise aparece quando se confronta o marxismo a seu objetivo revolucionário. Mas o confrontaremos primeiramente com seu objetivo científico. Pois é em relação à imagem que a obra de Althusser erigiu de Marx e da teoria marxista que se determinam todos os novos filósofos.

Quando é de ciência que se trata, a palavra “crise” toma um sentido mais rigoroso. Apoiando-se em *La structure des révolutions scientifiques* de Thomas S. Kuhn, dir-se-á que é a situação na qual se encontra

uma ciência quando anomalias ou descobertas se opõem a seus processos normais de resolução dos enigmas. Num plano cujo limite se deve confessar em relação às questões vitais postas por Soljenitsyne e repercutidas por Glucksmann o Gulag coloca à ciência marxista da história um enigma que a chama a dar suas provas. Com certeza obstáculos de outra ordem por muito tempo opuseram-se ao simples reconhecimento dos fatos, mas isso mesmo é um fato que a teoria deveria poder explicar. Quem sustenta que o marxismo é uma ciência não pode esquivar o problema de uma explicação marxista do stalinismo.

O XX Congresso do Partido Comunista da URSS propunha uma explicação: o culto da personalidade — conceito que Althusser declara “que não é encontrado na teoria marxista”. Notemos que esta ausência não é decisiva: uma ciência deve ser capaz de produzir conceitos novos. A questão antes seria de saber se, como sustenta R. Aron, a admissão deste conceito não a colocaria toda a questão. ( cf. **Démocratie et Totalitarisme** pág. 266 ). Em todo caso, segundo Althusser falando de culto da personalidade, denunciavam-se práticas, mas nada se explica de suas condições. Por outro lado, ele não hesita em falar de um “desvio staliniano” de que ele busca a causa interna no ressurgimento do economismo da II Internacional. Assim se justifica o esforço de seus trabalhos anteriores para depreender a teoria de Marx do par “economia — humanismo” que marca no próprio interior do marxismo, a contaminação do ponto de vista proletário pelo ponto de vista burguês ( cf. **Réponse à John Lewis** págs. 81 — 82 ).

Aquém de uma verdadeira discussão que não se pode empreender aqui é excessivo dizer que entre aquelas, pouco numerosas, que permanecem no terreno do marxismo a explicação de Althusser atinge um rigor de que não se aproxima, por exemplo, a interpretação que Elleinstein dá do “fenômeno staliniano” ? Isso não impede que ela conduza a questões mais radicais. Para falar de “desvio” faz-se necessário poder identificar o fundo incontestável da teoria marxista. Quem realiza esta identificação e em nome de quê ? Se for a autoridade do partido, encontramos o próprio princípio do stalinismo. Mas lhe escaparemos se é o texto de Marx que desempenha o papel de critério ?

Eric Weil parece responder de antemão a Glucksmann quando ele diz: “Nada é mais injustificado que acusar as teorias globais do totalitarismo intelectual e, por suas conseqüências, político. Tal totalitarismo pode, com efeito, produzir-se e se produziu mas somente onde a teoria pre-

tendeu a um valor religioso — o que ela não faz necessariamente e nunca faz legitimamente” **Essais et Conférences**, Tomo II, pág. 403 ).

Este “valor religioso poderia decorrer do conteúdo e se trataria então desta missão escatológica que a filosofia marxiana da história atribuiu ao proletariado. Neste ponto de vista, sobretudo se se lhe der um valor menos cronológico que estrutural, a teoria do corte epistemológico é dessacralizante, pois ela esvazia o texto “científico” de Marx de tudo o que ligava este texto através de Hegel e Feuerbach a uma mítica cristã do Mediador transferida no proletariado, depois no Partido.

Sobretudo sobre a influência de Althusser, esse tipo de debate, que teve um momento de atualidade, parece hoje longínquo. Mas o “valor” religioso pode também estar ligado à forma de uma teoria indissociável de um texto que ela considera sagrado. A este respeito, a posição e sobretudo os efeitos da leitura althusseriana são ambíguos. De um lado, a autoridade reconhecida ao texto de Marx dá à ciência que ele teria fundado o estilo estranho — para uma ciência — de um comentário das escrituras. Mas de outro lado — por um processo compreensível e do qual temos aliás a experiência — o recurso direto ao texto liberou de uma escolástica presa às “grandes citações”.

Que a prática de Althusser tenha produzido este efeito dessacralizante, Jean-Marie Benoist o atesta. Dizer Marx está morto, segundo o título de seu livro de 1970, isso significa para ele que uma mesma operação apaga “Marx-ídolo” e abre seu texto a uma pluralidade de interpretações. Ora segundo Jean-Marie Benoist, esta operação é a de Althusser pois sua leitura de Marx permitiu outras leituras não-althusserianas. De fato, ao mesmo tempo que ele reconhece sua dívida para com Althusser, Jean-Marie Benoist não teme ler Marx de outra maneira, com Gerard Granel, e sobretudo sob a influência de Derrida.

Essas observações introduzidas pela citação de Eric Weil só abordam lateralmente o problema da pretensão à cientificidade e de suas conseqüências políticas. Antes de tratar de maneira mais direta, prossigamos o confronto do marxismo com seu objetivo científico. Com efeito, se os debates atuais fazem disso um ponto crucial, e não somente para os novos filósofos a explicação do stalinismo não é o único obstáculo.

Com o recuo de dez anos, apreciamos melhor a importância e a precariedade da obra althusseriana. Para compreender como uma mesma

teoria pode explicar a sociedade por sua base econômica e promover a prioridade da luta política, Althusser construiu este sistema da estrutura a dominante que permite distinguir e articular a contradição dominante e a determinação em última instância pela economia. Se se referir ao estado da Questão que Henri Lefebvre tinha apresentado em 1958 em seus **Problèmes actuels du marxisme**, não se pode negar que esta engenhosa teoria tenha, em seu tempo, liberado a situação e devolvido ao marxismo determinada verossimilhança. Conseguiu por isso instalá-lo no terreno da ciência, como fornecendo uma explicação satisfatória de nossa sociedade e do conjunto das sociedades ?

Mesmo com uma palavra, não se pode deixar de assimilar o fracasso das predições de Marx que dizem respeito ao devir do capitalismo. A nova filosofia não seria, sem dúvida, o que ela é se não se devesse constatar que, não somente o capitalismo não acaba de morrer mas que, bem ao contrário, ele se mostra cada vez mais capaz de gerir suas contradições e viver delas. O julgamento levado a seus efeitos não é por isso menos negativo — como se vê, por exemplo, na **Barbarie à visage humain** mas a esperança de uma revolução de estilo marxista torna-se ilusória. Outro ponto deveria ser desenvolvido. Na linha de Althusser, Maurice Godelier trabalhou para a aplicação etnológica do marxismo. Sem dúvida se pode discutir a crítica radical que Baudrillard faz de trabalhos dele em **Le miroir de production** ( págs. 56 — 69 ). Neste autor, a referência etnológica serve sobretudo para fazer aparecer em nossa própria sociedade os efeitos de uma falta: a do intercâmbio simbólico. Mas ele não é o único que critica a explicação marxista das sociedades primitivas. Assim, em **La Société contre l'état**, livro que é também um lugar-comum da cultura recente, Pierre Clastre inverte completamente a ordem das instâncias: "A relação política de poder precede e fundamenta a relação econômica da exploração" ( pág. 169 ).

É verdade que a inversão conserva a distinção das instâncias, de modo que sobre este ponto, a última palavra poderia voltar a Castoriadis. O erro é de pressupor que existam em todas as sociedades as mesmas instâncias separadas ou separáveis: a técnica, a economia, o direito, a política, a religião... Desta forma, extrapola-se para o conjunto da história "a articulação e a estruturação próprias de nossa sociedade e que não têm obrigatoriamente um sentido fora dela" ( L'Institution imaginaire de la Société, pág. 33 ).

## MARXISMO E REVOLUÇÃO

A referência a C. Castoriadis nada tem de acidental. Não somente sua argumentação contra a “ciência” marxista da história é decisiva, mas bem antes de maio de 68 e dos novos filósofos, particularmente com Claude Lefort ele tinha prosseguido na revista **Socialisme ou barbarie**, uma crítica radical do marxismo em nome da revolução. Apesar de sua notoriedade atual, os novos filósofos são talvez marginais em relação a uma investigação cuja corrente séria passa alhures: em revistas como **Esprit** ou **Livre**, em livros como **Pour une nouvelle culture politique** de Pierre Rosanvallon e Patrick Viveret.

Lendo Marx, Cornelius Castoriadis inverte os valores althusserianos; desta vez, é o positivismo cientista que abafa o elemento revolucionário das obras de juventude, o qual só reaparece de vez quando, nas obras da maturidade. A teoria sistemática que estas desenvolvem implica o poder absoluto do partido e, no partido, dos “corifeus da ciência marxista leninista”, segundo a expressão de Stalin. Em suma, as obras mestras de Marx e de Engels constroem a ideologia da burocracia.

Encontra-se novamente em **Le singe d’or** de Lardreau e sobretudo em **Le désir de révolution** de Jean Paul Dollé, o esquema de um elemento revolucionário comprometido pelo abandono à ciência. E assim, ao mesmo tempo em que confessa sua dívida para com Althusser, Dollé volta aos textos do jovem Marx, não para ressuscitar o humanismo teórico — neste ponto, a crítica de Althusser é considerada decisiva — mas para encontrar o projeto revolucionário de Marx. Para Dollé, este deve com efeito sua clarividência ao desejo, bem mais que a cientificidade — “Até o Capital, Marx busca e encontra na medida em que ele é e quer ser revolucionário. É porque ele não tem nenhuma preocupação de produzir e de depositar um saber patenteadado científico que ele veicula a Verdade, a do desejo, daqueles que nada têm de acabar com este estado de despojamento absoluto” ( pág. 78 ).

Por oposição, o “marxismo” é uma invenção ulterior da II Internacional. A identificação ontológica do marxismo-leninismo e da verdade produz o totalitarismo não somente na Rússia mas em todos os partidos comunistas. Por isso como ele mesmo disse — em função aliás de outro contexto — Marx não é marxista ( cf. págs. 85, 90 — 91 ).

Redescobrir o desejo de revolução em Marx não significa que o projeto revolucionário seja ainda hoje o que era, no seu tempo, para Marx. A crise mais profunda do marxismo é devida, sem dúvida, a esta transformação do projeto revolucionário. Se se voltar a Castoriadis, o que perverte, já em Marx o elemento revolucionário, é a confiança do Progresso pelo desenvolvimento das forças produtoras. Este desenvolvimento justifica o capitalismo durante todo o tempo em que este o permite e ele o condena desde que as contradições deste modo de produção paralisam o impulso das forças produtoras. Encravados demais nesta perspectiva do século XIX os marxistas se tornaram cegos diante do extraordinário desenvolvimento dos 25 últimos anos e da emergência, na sociedade atual de contradições de um novo tipo. Mais grave que o problema da repartição dos frutos do crescimento é o fato de os homens estarem privados da capacidade de assumir a responsabilidade de seus próprios negócios. Todas as formas atuais de contestação têm como unidade de sentido este objetivo de autonomia.

Maior de 68 representou um papel decisivo nesta mutação do projeto revolucionário. Se não foram uma revolução no sentido clássico do termo os "acontecimentos" o foram num sentido novo, o de uma mudança radical das relações humanas. Numa medida ampla a teoria achou-se precedida pelo acontecimento. Mas ela veio depois, particularmente com vários livros de Henri Lefebvre, dos quais **La Vie quotidienne dans le monde moderne**, 9 publicado em maio de 68, com **La Société de consommation** de Jean Baudrillard ( 1970 ), com **Capitalisme et mode de vie**, de André Granou ( 1972 ).

Estes livros têm de comum mostrar como a lógica do capital, que se estende bem além da produção, determina o conjunto de nossas condições de vida. Mas segundo Baudrillard, os pressupostos fundamentais do capitalismo se encontram também no marxismo. Desta forma, ele conclui em **Le miroir de la production** ( 1973 ), que "por falta de conceber outro modo de riqueza social que aquele fundado no trabalho e na produção, o marxismo não fornece mais, a longo termo, alternativa real ao capitalismo" ( pág. 18 ). Em **Derive a partir de Marx et Freud** ( 1973 ), Jean François Lyotard fala também do "problema lancinante de maio: o outro do sistema das mediações, o outro de toda recuperação possível, o que é ?" ( 308 ).

O que, de fato, surge no prolongamento de maio de 68, é o desejo de uma alternativa real ao mesmo tempo em relação ao capitalismo

e em relação ao marxismo. Ou, ainda, em relação a este “mito prometéico das forças produtoras” ao qual a esperança revolucionária do estilo marxista permanece ligada ( **Miroir de la production** pág. 47 ). Sob forma talvez dramatizada a opinião pública tinha, aliás, sido informada a respeito do problema em 1972 com a publicação, pelo Clube de Roma, do relatório do Massachusetts Institute of Technology sobre o crescimento.

Os efeitos produzidos por análises como as de Baudrillard são muito complexos. Elas marcam o fato de que pertencem a um mesmo sistema todas as alienações de que sofremos como produtores ou como consumidores, em nossa vida particular, como em nosso comportamento de cidadãos. O que fazer em relação a um sistema assaz englobante? A interdependência de todos os elementos é tal que não se vê como se poderia mudar um dentre eles sem mudar o todo.

A este sistema, Baudrillard continua a dar o nome de “capitalismo” mas ao preço de fortes distorções em relação a todas as definições deste termo, inclusive a definição marxista. Para Marx, falar do capitalismo, é designar o ponto sobre o qual é necessário agir para mudar o todo. Ora, o que resulta em todo caso das análises de Baudrillard — e o que confirma a história soviética — é que não basta mudar o modo de produção para que se realize o conjunto das transformações esperadas. Para Baudrillard, a única alternativa real seria a restituição do intercâmbio simbólico, mas a história é reversível? Desde então, só parece possível uma prática de subversão marginal. Posição comparável à que Derrida toma no plano filosófico: o encerramento da metafísica só pode ser abalado por iniciativas que se situam às margens da filosofia. Compreende-se que influências como as Baudrillard e de Derrida — mas igualmente as de Deleuze, Guattari Lyotard — tenham podido conjugar seus efeitos sobre o esquerdismo recente, provocando aliás estranhas escolásticas.

A nova filosofia forma-se nesta situação e em relação a esta situação. Leiamos Jean-Paul Dollé: “O que explora é o curso geral das coisas e seu ciclo indefinido que não pode ser mais interrompido por um discurso que se oponha a ele, mas por um deslocamento. Fazer alguma coisa alhures, numa lógica completamente diferente.”. **Le désir de révolution** ( pág. 108 ).

Fora de Glucksmann, para quem a coisa é evidente não se pode negar o impacto de Soljenitsyne sobre os novos filósofos. Assim Christian

Jambet: “A partir de Soljenitsyne não se pode mais pensar o poder como o fazíamos antes dele, porque, primeiramente sabemos, hoje em dia, que o século XX é o século dos campos de concentração. Ele nos despertou dizendo-nos simplesmente isso” ( cf. **Entretiens avec Jacques Paugam: Génération perdue** pág. 51 ).

Mas o caso extremo do Gulag age como revelador de uma situação geral: a impotência das sociedades modernas de promoverem, de maneira real, o modelo novo de sociedade de que falam todos os discursos políticos.

O trágico da situação aparece quando se constata que onde mudanças revolucionárias foram realizadas, opositores estão encarcerados em campos de concentração ou em asilos psiquiátricos. Desde então, compreende-se a palavra de ordem comum a Dollé, Jambet, Lardreau, B-H. Levy: passar da revolução política ou ideológica à “revolução cultural”.

Todos não lhe dão o mesmo sentido. Mas, em todo caso, quaisquer que tenham sido suas posições de militantes ou simpatizantes no “maoísmo”, todos especificam que ao inscreverem em seus textos “o signifiicante Lin Piao”, eles não se avassalam por isso à realidade histórica da revolução cultural chinesa. Assim, em **L’ange**: “Ainda uma vez não é a China porém de que se trata, mas do que vivemos dela” ( pág. 136 ). O que não exclui aliás de maneira alguma, o impacto da decepção diante da continuidade efetiva da história chinesa. A esperança transferida da Rússia à China não foi ela também desmentida ?

Diretamente articulado a maio de 68 **Le désir de révolution** marca bem o deslocamento do objeto da revolta em relação aos objetivos clássicos da luta das classes. Segundo Dollé, a revolta levanta-se contra “a dignidade escarnecida, a liberdade cerceada, a criatividade proibida”. Seu motor é “a recusa do que é considerado como essência da exploração: não ser nada”. Três casos exemplares: a luta dos operários contra os “pequenos chefes”, a luta dos emigrados contra sua condição de escravos, a luta das mulheres contra o chauvinismo macho ( págs. 123 – 124 ). Mas Dollé se separa tanto do esquerdismo que pretende enunciar uma política com sua estratégia, sua tática, suas palavras de ordem e seu programa ( pág. 283 ). É preciso mudar o coração do homem por uma subversão que libere as subjetividades, mas também este desejo de encontro, de relação, que é o próprio fundo do político ( págs. 278 – 285 ).

Os objetivos de Bernard-Henri Levy em **La Barbarie à visage humain** são menos claros. A alternativa: Socialismo ou barbárie, o título do livro opõe que o socialismo, é ainda a barbárie, como a técnica ou o desejo. Neste texto a palavra "socialismo" nunca se destacou de seu sentido marxista, ele próprio exemplificado pela Rússia soviética. Quanto ao partido socialista seu maior erro seria de ter-se tornado marxista exatamente no momento em que os novos filósofos iam dizer que não se devia mais sê-lo ( pág. 271 ).

Não se insistirá aqui nos efeitos produzidos pela nova filosofia numa conjuntura política determinada, fora da qual as médias não lhe teriam, sem dúvida, dado tamanha importância. Não é somente em função desta conjuntura que é permitido lamentar, sobretudo em Bernard-Henri Lévy, a ausência de uma reflexão verdadeiramente séria sobre as condições e os limites de uma mudança social real. Seu livro aproxima-se às vezes desta, mas referindo-se ao artigo de Marcel Gauchet "l'expérience totalitaire et la pensée de la politique" ( **Esprit**, julho — agosto 1976 ).

Por sua preocupação filosófica, por suas referências ao platonismo e ao monasticismo cristão, os autores de **L'ange** mereceriam deter mais nossa atenção. Como qualificar sua tentativa? Guy Lardreau e Christian Jambet falam em construir uma "ontologia da revolução", ou em fundar a revolução na própria estrutura do Ser. Na realidade, eles não poderiam satisfazer-se nem da linguagem da ontologia, nem, apesar de seu recurso ao neoplatonismo, da linguagem da henologia. De qualquer maneira que ela se represente a relação do derivado com seu princípio, momento em que ela reúne o todo na unidade de **Um** princípio, a filosofia exclui isto mesmo que lhes importa: pensar ao mesmo tempo a unificação do real no Mestre e a exterioridade, em relação a este todo, de outro princípio, figurado pelo Anjo. Poder-se-ia quase falar de "duologia" pois o essencial para os autores de **L'ange** é que seja o **DOIS**.

Senão, como "manter a esperança de que um outro mundo, apesar de tudo, é possível" ( pág. 10 )? A pergunta é, com efeito, de saber se a história que sempre foi a de opressão pode ser "quebrada em dois". A fórmula remete ao já bem conhecido da esperança revolucionária. Mas, justamente ela toma um sentido novo a partir do momento em que se reconheceu que a revolução sempre provocou a volta do Mestre, isto é, "da inegabilidade incontestada de um rebanho e de um guia" (**Apologie de Platon** pág. 56). Aliás os autores de **L'ange** falam de melhor grado de "rebelião" para

marcar que não se trata de uma simples mudança de senhores — tão benéfica que ela possa ser em tal ou qual conjuntura histórica — mas da vontade de suprimir o mal absoluto do Domínio.

No plano do pensamento, a rebelião exige, antes de tudo, que se persiga os semblantes da política para não ser enganado, por esta estratégia do Mestre, que dissimula sua onipresença atrás da multiplicidade, sucessiva ou simultânea, dos mestres ou dos poderes. Assim, se justifica na perspectiva de Lardreau e de Jambet, o aspecto mais irritante de sua obra, e em geral da nova filosofia: a redução das diferenças históricas à unidade de um mesmo princípio de domínio e de servidão. Esta totalização que parece freqüentemente rápida demais, é-lhes necessária para fazer surgir a alternância absoluta de um mundo que não estaria mais submisso a este princípio. De tal mundo, não temos a experiência e nada permite traçar a figura dele, tanto ele é contrário àquilo sobre que, até então, se fundamentou a vida social. Ele não é objeto de saber, mas de fé. Mas desde que se o coloca, faz-se ver que a convicção, segundo a qual, a história não sairá jamais do Domínio depende também da aposta — de uma aposta contrária.

Apesar de seu acordo, é possível diferenciar as contribuições respectivas dos dois autores? É de Guy Lardreau, de seu trabalho sobre o monasticismo que vêm, parece, as referências à gnose, ao maniqueísmo, e este próprio nome de “O Anjo”, ao qual se prende a aposta da rebelião. Em todo caso, é ele quem sustenta que, “no tumulto desta revolução ideológica cristã evidente, de que somos feitos, houve o clamor, logo abafado, de uma revolução cultural cristã” (pág. 93). Esta revolução cultural, é cômodo dizê-la “cristã”, mas ela atravessou o cristianismo que a rejeitou finalmente na heresia. Seria melhor dizê-lo maniqueísta, ou dualista. Mas segundo Guy Lardreau ela constitui o movimento primeiro do monasticismo que se caracterizava, antes de sua organização disciplinar, pela rejeição radical, do trabalho, o ódio do corpo e a recusa da diferença sexual” (pág. 100).

Autor de uma **Apologie de Platon** (1976), Christian Jambet utiliza o neoplatonismo para pensar **O Anjo** como Idéia irradiante numa procissão. Mas qual? Novamente tem que haver duas procissões, radicalmente distintas em seu princípio e em seu modo. Enquanto as figuras do Domínio se adicionam, se totalizam, as figuras do Anjo — ou da rebelião separam-se não somente da outra procissão, mas umas das outras. O Um que

as reúne é também o princípio pelo qual elas se diferenciam sem formar uma ordem, uma hierarquia. Se for possível remeter a revolução cultural cristã e a revolução cultural chinesa a uma mesma ausência, elas não entram por isso na continuidade de uma história ( pág. 215 ). O pensamento da rebelião remete os rebeldes à sua solidão.

Ao menos ela dá um sentido à sua rebelião? Quem diz “revolução cultural”, diz ao mesmo tempo recusa e novação, mas sobretudo para o filósofo o problema não é de articulá-las? **La Barbarie à visage humain** termina numa interpelação ética: resistir, sem que Bernard-Henri Lévy nos diga em nome de quê, em vista de quê. Jambet et Lardreau ao menos tentaram pensar a radicalidade da “conversão” que eles nos propõem, mas a alternidade torna-se tão total que não se vê sobre que exigência, já presente em nosso mundo, se fundamenta esta conversão. Entre os novos filósofos Jean-Paul Dollé é talvez o único em que a reflexão sobre o motivo da recusa é levada bastante longe para que se esboce a articulação com um projeto novador desenvolvido em **Voie d'accès au plaisir, La métaphysique** ( 1974 ) e em **La haine de la pensée** ( 1976 ). Falando a Jacques Paugam deste livro, Dollé declara que ele o escreveu “para significar que a perda de amor acarretara necessariamente a tentação totalitária, despótica, bárbara ( **Génération perdue** pág. 43 ).

## A NOVA FILOSOFIA E O ESTRUTURALISMO

Aqui está minha hipótese. Por um lado, tomando seu lugar, nesta sucessão de modas que constitui, segundo Castoriades, “o modo, segundo o qual a época, particularmente na França, vive sua relação com as idéias”, a nova filosofia acaba de arruinar o mito do estruturalismo, o que não significa, é claro, o fim dos métodos estruturais que, ao contrário, têm todo interesse em ser libertados do mito. Por outro lado, a nova filosofia não cessa de depender dos autores que outrora foram abusivamente agrupados sob este signo, mas à maneira com a qual suas influências se conjugam ou se dividem nos textos dos novos filósofos confunde a representação que podíamos fazer de cada um. Seria abusivo dizer que, enfim, nos é revelada a verdadeira imagem de um Althusser, de um Lacan ou de um Foucault. Ao menos somos convidados a vê-los de outra maneira.

Entre os livros dos novos filósofos, há pelo menos um que faz explicitamente a ligação **La Revolution structurale** 1975, de Jean-Marie

Benoist. Mas que singular ligação ! Neste livro, com efeito, operam-se dois deslocamentos. Declarado, orquestrado, o primeiro fornece o tema do livro: é o choque de retorno da epistemé estruturalista sobre a filosofia da consciência. A revolução estrutural é assim colocada inteiramente sob o signo da subversão do sujeito, da qual Jean-Marie Benoist entende marcar bem o caráter irreversível. Ele inventaria os temas ideológicos de que se anuncia o encerramento: 1) a universalidade das categorias da razão ocidental; 2) a história como totalidade em marcha orientada para um sentido; 3) o sujeito como substância; 4) enfim a automistificação humanista e a teologia do Homem, este desvio do projeto antropológico em antropoteologia ( pág. 63-64 ).

Mais discreto, o segundo deslocamento é o que, me parece, Jean-Marie Benoist opera no próprio interior do estruturalismo para libertá-lo das objeções que lhe são feitas, em particular a de formalismo. Por toda uma série de movimentos leves, mas tenazes e cumulativos, a estrutura é tirada para o simbólico, com outras palavras, o princípio de interpretação é Lacan. É claro, Levi-Strauss não é recusado, mas porque seu gesto converge com o reconhecimento por Lacan do Inconsciente como ordem do simbólico'' ( pág. 321 ). Sem este segundo deslocamento vê-se mal como a obra poderia inscrever no fim os três nomes de Heráclito, de Kant ( o do esquematismo transcendental ) e de Holderlin, estes três ''pensadores do heterogêneo'' que encontram e esclarecem o estruturalismo porque seus textos'' se inscrevem nas margens da filosofia do Logos que eles vêem corromper e subverter''<sup>9</sup> ( pág. 325 ).

Notemos, de passagem, a marca de Derrida, ainda mais sensível na problemática geral de **Tyrannie du logos** ( 1975 ). O prólogo deste livro poderia aliás, constituir um manifesto da nova filosofia ao menos no que se refere à volta à tradição. É necessário reler Platão e o texto de Jean-Marie Benoist mostra que não é sem interesse relê-lo com Freud e/ou Lacan. Mas para voltar a Derrida é somente em Jean-Marie Benoist que sua influência me pareceu nitidamente perceptível.

### MICHEL FOUCAULT EDUCADOR

Na sucessão e na destruição rápida das notoriedades, Michel Foucault é aquele que persiste, cujo prestígio permanece incontestado. Atrás de todos os textos dos novos filósofos, há sempre algo de Foucault,

sem que isso implique aliás, que ele mesmo possa sempre reconhecer-se no uso que é feito de suas obras. Se ele fez uma recensão elogiosa para os **Maîtres penseurs** ( le Nouvel Observateur de 9 de maio de 1977 ), no todo, ele se conservou fora das discussões sobre a nova filosofia.

Não é simples determinar o que de Foucault passa nos novos filósofos. Ainda mais que sua obra ela mesma tem sua história, proveniente sobretudo da releitura que Foucault opera, de seus próprios livros para situá-los, depois, num terreno que o único fato de tê-los escrito permitiu-lhe descobrir. Ele procede assim a retificações, ou correções de perspectivas. Assim, em **L'Archeologie du Savoir**, onde ao mesmo tempo que ele liga seu trabalho à problemática do sujeito, ele já se desprende nitidamente do "estruturalismo".

Mas, publicado em 1969, **L'ARCHEOLOGIE DU SAVOIR** não testemunha ainda o efeito sobre Foucault de maio de 68 e do que decorreu daí. Numa entrevista recente, Foucault, declara que ele só começou, de fato, a analisar a mecânica do poder depois de 68, isto é, a partir das lutas cotidianas e levadas na base, com aqueles que tinham de se debater nas malhas mais finas da rede do poder" ( L' Arc nº 70 pág. 20 ).

Desta nova orientação já saíram **Surveiller et punir** ( 1975 ), depois **La volonté de savoir** ( 1976 ). Ora, em relação à nova filosofia, a questão importante é de saber se, nesta microfísica dos poderes", Foucault conserva ou revisa a noção clássica do poder como relação domínio-servidão. No seu último livro: **l'acteur et le système** uma nota de Michel Crozier chama a atenção para dois textos um em **surveiller et punir** ( pág. 29-33 ), o outro em **la volonté de savoir** ( págs. 121-135 ) que marcam, segundo Crozier, "Uma mudança na reflexão de Foucault. "Vê-se aparecer a idéia da natureza racional do poder e de sua inserção numa estrutura de jogo" ( pág. 26 ).

Qualquer opinião que se tenha emitido a respeito do próprio Foucault, os novos filósofos ficam aquém dessa mudança. Pensando, é verdade, sobretudo em Bernard-Henri Levy e nos autores de **l'ange**, direi que a microfísica foucaultiana dos poderes lhes ensina que o poder está em toda parte, tanto mais eficaz quanto ele se dissimular. Mas de um lado, o que é em Foucault uma hipótese de trabalho, torna-se neles uma tese dogmática. Por outro lado, eles conservam o modelo simples do domínio-servidão; de maneira que eles tratam esta onipresença como a de um único

poder central. As análises penetrantes de Foucault traduzem-se desta maneira em afirmações globais inverificadas até mesmo inverificáveis. Assim, quando Bernard-Henry Lévy instala o poder numa posição tal, que nada da vida dos homens lhe escapa, é porque está na raiz de tudo: da linguagem, da sociedade, do real, em suma da história do mundo.

Esta crítica não se aplica a Glucksmann. Em todo caso não no modo como ele se enxerta na **Histoire de la folie**: para mostrar, em **La cuisinière et le mangeur d'hommes** como a Rússia Soviética encontra novamente "o gesto que encerra" pág. 109. Mas já se vê funcionar o mecanismo amplificador globalizante na recensão de B.-H. Lévy: "Se Glucksmann tiver razão, se segui-lo até o fim então, é preciso admitir que, mesmo marxista, o Ocidente nunca fez outra coisa que encerrar o enclausurar, único meio de impor, contra os réprobos a fisionomia do Estado "o que pensar deste sujeito do poder: o Ocidente? Rer a **Sagrada Família de Marx** não seria inútil.

### JACQUES LACAN INVENCÍVEL

As relações que as obras dos novos filósofos entretêm de um lado com Althusser e de outro com Foucault são, afinal de contas, bastante claras. Não é a mesma coisa em relação a Lacan. Longe de encontrar a distância tomada em relação a Althusser, é ao contrário em Lacan que os novos filósofos se apóiam para tomar essa distância, pois é a educação lacaniana que os torna atentos ao desejo de Marx. Mas não se trata, tampouco, do mesmo tipo de proximidade que a de Foucault: emprestando estas categorias a René Girard, dir-se-ia facilmente que a alternidade cede o passo ao mimetismo com seu elemento conflitual. Não se trata somente do mimetismo da letra, embora este se encontre também. As qualidades incontestáveis de um livro como **Le singe d'or** seriam mais evidentes se o livro não fosse também um exercício de estilo lacaniano.

Mas deveria distinguir ainda. O que acaba de ser dito não se aplica muito a Glucksmann. Pode-se compreendê-lo: quanto mais se centra a nova filosofia na tomada de consciência provocada pela obra de Soljenitsyne tanto mais se a destaca de Lacan que não fornece em relação ao totalitarismo étático nenhum princípio de revolta, nenhum método de análise. Em contrapartida, a intervenção de Lacan se faz sentir na elaboração desta teoria, segundo a qual este mal que é o poder, é "radical" no

sentido mais estrito, já que coincide com a própria existência do homem, da sociedade, da linguagem. É um acaso se a questão da relação dos novos filósofos com Lacan remete à do núcleo teórico comum que daria à “nova filosofia” sua consistência e sua unidade ?

Ao menos no que diz respeito a Bernar-Henri Lévy e aos autores de **L’ange**, se Foucault foi para eles um educador é através de Lacan que eles recolhem sua lição, pois é este que determina, afinal de contas, de que maneira eles pensam o ser da sociedade. Pode-se estranhar diante desta conjunção. Há poucas ligações diretas senão de oposição entre, por um lado Lacan e sua quase identificação com a psicanálise, e por outro lado, Foucault e a aplicação que ele faz de seu método arqueológico à própria psicanálise. Porém no nível da nova filosofia os efeitos se conjugam.

Talvez graças a um intermediário: Pierre Legendre. Em toda a parte se encontra **L’amour du censeur** ( 1974 ) ao qual Lardreau atribui “a importância de ser o primeiro livro lacaniano abertamente ‘político’”. **L’ange**, ( pág. 38 ). O texto do Direito canônico fornece a Pierre Legendre o modelo do mecanismo pelo qual uma instituição assegura seu poder fazendo-se amar por aqueles que ela subjuga. Assim se enuncia, segundo Lardreau, a tese central do livro: “Deixa-se reconhecer na tradição ocidental uma ciência perpétua do poder, enunciando a lógica pela qual o Mestre faz prevalecer seu desejo, por saber se fazer amar” ( pág. 24 ). **L’amour du censeur** enuncia também uma tese que Legendre continuará a desenvolver: apesar do corte da Revolução Francesa, o mesmo funcionamento da instituição se encontra até na sociedade moderna, onde se exerce sempre esta mesma ciência do poder.

Sem Freud, retomado por Lacan, Legendre teria podido desmontar este mecanismo ? Mas, sempre segundo Lardreau, neste novo Leviatã que é **Malaise dans la civilisation**, Freud mostra que, longe de qualificar um momento particular da história, esta lógica é constitutiva da sociedade humana. Por isso os autores de **l’ange** declaram que todo seu debate é com Freud que diz impossível uma sociedade sem mestre e onde o mestre não seja o mestre ( pág. 35 ). Debate, não porque eles recusam esta asserção mas porque, aceitando-a eles não podem mais pensar a rebelião — que porém eles querem pensar — sem opor ao desejo que reina sobre este mundo, e um desejo que nada tenha a ver com o desejo sexual, sempre correlativo à Lei.

Os novos filósofos tiram as conseqüências políticas do que é para Lacan a descoberta freudiana: a ordem simbólica que faz o homem, submete-o à Lei. Como escapar a esta estrutura de que se dirá, na linguagem de Lévi — Strauss, que ela é constitutiva da passagem da natureza à cultura? Porém os novos filósofos encontram um discurso de libertação que fala de outra maneira do desejo, e é sua reação a este discurso que permite melhor captar em que sentido a verdade lacaniana é para eles invencível.

Tomemos o debate de Bernard-Henri Lévy com “a ideologia do desejo”, a de Deleuze e Gattari em *l’anti oélide* ( 1972 ) ou a de Lyotard de *L’économie libidinale* ( 1974 ). A questão posta por esta ideologia encontra-se de novo ao longo de *La Barbarie à visage humain*, mas ela intervéem sobretudo no ponto em que tudo se decide ( p. 74 ). A partir do momento em que se admitiu, de um lado que não haja sociedade sem poder, de outro lado que o poder é o mal radical, de duas coisas uma: ou uma natureza pré-existe à instituição e é necessário tentar encontrá-la ou a natureza não existe e a própria esperança de uma revolução libertadora pertence à ordem da “aparência” de que se sustenta o poder. Esta alternativa é o ponto nodal do livro. Eliminando a primeira hipótese, Bernard-Henri Lévy desenvolve as conseqüências da segunda: como pensar a sociedade quando se renuncia a confrontá-la com um impensável “estado de natureza”?

Ora, neste momento crucial tudo pode ainda se voltar para o otimismo. A ideologia do desejo se apresenta como a última forma da crença na natureza. Isso enquanto ela sustenta a naturalidade e a inocência de um desejo que não se deixaria institucionalizar pelo Édipo. Portanto é recusando esta ideologia que B.-H. Lévy elimina definitivamente o recurso à natureza. E só pode fazê-lo apoiando-se em Lacan: a lei não é exterior ao desejo, mas ela é constitutiva dele. O que ele traduz dizendo: “o desejo é contemporâneo, coeterno ao poder; ele se submete a este somente porque é ele quem o molda” ( pág. 46 ).

Como em *La Barbarie à visage humain*, a intervenção de Lacan, situa-se no ponto nodal de *La révolution structurale* e de *L’ange*. E sempre no mesmo debate com a ideologia do desejo. Mas, contra *L’Anti-Cédipe*, Jean-Marie Benoist propõe ver em Freud o verdadeiro fundador da “esquizo-análise”. E, em *l’ange*, no ponto em que B.-H. Lévy se fecha no seu pessimismo, Jambet e Lardreau pensam ao contrário abrir uma saída. Onde está a diferença? B.-H. Lévy se fecha em Lacan, enquanto que, tendo-lhe

concedido tudo sobre a verdade do desejo, Guy Lardreau e Christian Jambet colocam apesar de tudo o Anjo pelo qual – talvez? – eles lhe escapem.

**Tradução da Professora Doutora Lígia SIMON.**

#### NOTAS.

(1) Esta comunicação foi apresentada no Congresso anual da Associação dos professores de filosofia das Faculdades Católicas da França, em 30 de abril de 1978. No dia seguinte, Jean-Luc Marion que pertence à nova geração filosófica sem ser “novo filósofo”, expunha sua pesquisa sobre a situação teológica da questão do Ser.

(2). J. M. BENOIST, **Marx est mort**, Paris Gallimard ( coll. “idées” ) 1970, 251 págs.  
J. M. BENOIST, **La révolution structurale**. Paris, Grasset ( coll. “Figures” ) 1975, 350 págs.

J.-P DOLLÉ, **Le désir de révolution**. Paris, U. G. F. (,coll. “10/18” ), 1972, 310 págs.

J.-P DOLLÉ, **Voie d'accès au plaisir ( la métaphysique )**. Paris, Grasset ( coll. “Figures” ), 1975, 248 págs.

J. P-P DOLLÉ, **Haine de la pensée, Philosophie**. Paris, Hallier 1976. 170 págs.

A. GLUCKSMANN, **La cuisinière et le mangeur d'hommes**. Ensaio sobre as relações entre o Estado, o marxismo e os campos de concentração. Paris. Editions du Seuil ( coll. “Combats” ), 1975, 222 págs.

A. GLUCKSMANN, **Les maîtres penseurs**, Paris Grasset, 1977. 324 págs.

C. JAMBET, **Apologie de Platon**. Paris Grasset ( coll. “Théoriciens” ), 1976, 256 págs.

C. JAMBET e G. LARDREAU, **Ontologie de la révolution: L'Ange**. Por uma cinegética do semblante. Paris, Grasset ( coll. “Figures” ), 1976, 232 págs.

G. LARDREAU, **Le Singe d'or**. Ensaio sobre o conceito de etapa do marxismo. Carta-prefácio de F. Châtelet. Paris, Mercure de France, 1973, 244 págs.

B.-H LÉVY, **La barbarie à visage humain**. Paris, Grasset ( coll. “Figures” ), 1977, 240 págs.

DIVERSOS, **Génération perdue**, entrevista com Jacques Paugam em France Culture, Paris, ed. R. Laffont, 1977, 220 págs.

(3) ( pág. 6 ) “soprar” traduz “souffler”. Mas “souffler” permite em francês um jogo de palavras intraduzível: “souffler” significa aqui ao mesmo tempo “soprar” ( por exemplo, no sentido teatral ) e “roubar”, como o próprio autor frisa na frase seguinte.