

As condições sociais da circulação internacional das idéias¹

Pierre Bourdieu

(Tradução de Fernanda Abreu)²

Desejo hoje propor-lhes algumas reflexões que gostariam de fugir do ritual da celebração da amizade franco-alemã e considerações obrigatórias sobre a identidade e a alteridade. Penso que, em matéria de amizade como em todas as outras, a lucidez não é em hipótese alguma oposta à afeição, muito pelo contrário. Gostaria portanto de tentar propor algumas reflexões a respeito das condições sociais da circulação internacional das idéias; ou, para empregar um vocabulário econômico que sempre produz um efeito de ruptura, a respeito do que poderíamos chamar de importação e exportação intelectual. Gostaria de descrever, senão as leis — pois não trabalhei o suficiente para poder usar uma linguagem tão pretensiosa assim — ao menos as tendências dessas trocas internacionais, que descrevemos habitualmente com uma linguagem que deve mais à mística do que à razão. Resumindo, tentarei hoje apresentar um programa para uma ciência das relações internacionais em matéria de cultura.

[...] a França e a Alemanha desde a Segunda Guerra Mundial, e mais precisamente todo o trabalho que, sobretudo no nível do campo político mundial, pôde ser realizado para favorecer a comunhão e a compreensão entre os dois países. Seria necessário efetuar uma análise histórica sem complacência do trabalho simbólico que foi necessário para exorcizar, pelo menos em uma certa fatia das populações dos dois países, todos os fantasmas do passado. Seria preciso analisar, além do trabalho das instituições oficiais em sua dimensão simbólica e prática, as diversas ações que podem ter favorecido a transformação das atitudes de franceses e alemães, considerados em sua diversidade social. Poderíamos por exemplo, situando-nos no nível do campo intelectual, descrever as etapas desse trabalho de conversão coletiva; no caso dos

¹ Conferência que Pierre Bourdieu pronunciou na Universidade de Freiburg, na Alemanha, em 1989, por ocasião da inauguração do Centro de Pesquisas sobre a França. Foi publicada na *Romanistische Zeitschrift für Literatur Geschichte* em 1990. As lacunas entre colchetes no texto traduzido resultam do desgaste das páginas originais, não prejudicam, porém, a compreensão do escrito. Agradecemos a Henning Krauss, editor da *Romanistische Zeitschrift*, por conceder a permissão para publicação do texto em português.

² Fernanda Abreu é mestranda PPGSA.

intelectuais franceses, com a reconciliação, seguida pelo fascínio com relação ao milagre alemão e a fase atual que seria a da admiração ambivalente, sublimada em uma espécie de europeísmo voluntarista por meio do qual muitos trabalhadores da décima primeira hora tentam encontrar um substituto para seu nacionalismo defunto. Mas vocês não de entender que eu não possa me contentar com tais considerações, tão superficiais quanto breves.

O que podemos fazer hoje, se estivermos verdadeiramente preocupados em favorecer a internacionalização da vida intelectual? Acreditamos com freqüência que a vida intelectual é espontaneamente internacional. Não há nada mais falso. A vida intelectual, como todos os outros espaços sociais, é o lugar de nacionalismos e imperialismos, e os intelectuais veiculam, quase tanto quanto os outros, preconceitos, estereótipos, idéias pré-concebidas, representações muito sumárias, muito elementares, que se alimentam dos acidentes da vida cotidiana, das incompreensões, dos mal-entendidos, das feridas (por exemplo, aquelas que o fato de ser desconhecido em um país estrangeiro pode infligir ao narcisismo). Tudo isso me faz pensar que a instauração de um verdadeiro internacionalismo científico que, a meu ver, é o começo de um internacionalismo mais generalizado, não pode ocorrer sozinha. Em matéria de cultura, como em todas as outras, não acredito no *laissez-faire* e a intenção de minhas considerações é mostrar como, nas trocas internacionais, a lógica do *laissez-faire* leva muitas vezes a fazer circular o pior e a impedir o melhor de circular. Nessa matéria como em outras, inspiro-me em uma convicção científicista pouco na moda hoje em dia, já que somos pós-modernos... Essa convicção científicista me leva a pensar que, se conhecemos os mecanismos sociais, nem por isso os dominamos, mas aumentamos, ainda que pouco, as chances de dominá-los, sobretudo se os mecanismos sociais estiverem fundados na incompreensão. Existe uma força autônoma do conhecimento que pode destruir, em certa medida, a incompreensão. Digo em certa medida porque a "força intrínseca das idéias verdadeiras" esbarra em resistências devidas aos interesses, aos preconceitos, às paixões. Essa convicção científicista me inclina a pensar que seja importante elaborar um programa europeu de pesquisa científica a respeito das relações científicas européias. E penso que este é o lugar e a hora de dizer isso já que sei, graças a Joseph Jurt e aos textos que ele me deu para ler, que um dos objetivos do Centro hoje inaugurado é justamente trabalhar um conhecimento mútuo dos dois países, das duas tradições. E eu [...] muito modestamente, como eu veria a empreitada, e o que faria se tivesse que realizá-la.

As trocas internacionais são submetidas a um determinado número de fatores estruturais que são geradores de mal-entendidos. Primeiro fator: o fato dos textos circularem sem seu contexto. Trata-se de uma proposição enunciada por Marx *en passant* no *Manifesto Comunista*, onde não é habitual ir buscar uma teoria da recepção... Marx observa que os pensadores alemães sempre compreenderam muito mal os pensadores franceses, porque recebiam textos que levavam consigo uma conjuntura política como textos puros e transformavam o agente político que havia no princípio desses textos em sujeito transcendental. Assim, muitos mal-entendidos na comunicação internacional vêm do fato dos textos não levarem consigo seu contexto. Por exemplo, correndo o risco de surpreendê-los e chocá-los, penso que só a lógica do mal-entendido estrutural permite compreender o fato espantoso de um Presidente da República socialista ter podido vir entregar uma condecoração francesa a Ernst Jünger. Outro exemplo: Heidegger consagrado por alguns marxistas franceses nos anos 50. Eu poderia também citar exemplos contemporâneos mas, como muitas vezes estou eu próprio implicado nesses exemplos, não o farei, porque vocês poderiam pensar que estou abusando do poder simbólico provisoriamente conferido a mim para acertar contas com adversários ausentes.

O fato dos textos circularem sem seu contexto, de não importarem junto consigo o campo de produção — para empregar meu próprio jargão — dos quais são o produto e dos receptores, eles próprios inseridos em um campo de produção diferente, reinterpretem-nos em função da estrutura do campo de recepção é gerador de mal-entendidos colossais. É evidente que se pode tirar da minha descrição, que acredito ser objetiva, conclusões otimistas ou pessimistas: por exemplo, devido ao fato de alguém que é uma autoridade em seu país não levar consigo sua autoridade, a leitura estrangeira pode às vezes ter uma liberdade ausente da leitura nacional, submetida a efeitos de imposição simbólica, de dominação ou mesmo de limitação. O que leva a pensar que o julgamento do estrangeiro é um pouco parecido com o julgamento da posteridade. Se a posteridade em geral julga melhor isso se deve ao fato dos contemporâneos serem concorrentes e terem interesses ocultos para não compreender ou mesmo para impedir a compreensão. Os estrangeiros, assim como a posteridade, têm em determinados casos uma certa distância, uma certa autonomia com relação às limitações sociais do campo. Na realidade, esse efeito é muito mais aparente do que real, e com muita frequência as autoridades de instituição, o que Pascal chama de

“grandezas de estabelecimento”, cruzam bastante bem as fronteiras, porque existe uma Internacional de manda-chuvas que funciona muito bem.

Assim, o sentido e a função de uma obra estrangeira é determinado tanto ou mais pelo campo de chegada quanto pelo campo de origem. Em primeiro lugar porque o sentido e a função no campo de origem são muitas vezes completamente ignorados. E também porque a transferência de um campo nacional para um outro se faz por meio de uma série de operações sociais: uma operação de seleção (o que se traduz? O que se publica? Quem traduz? Quem publica?); uma operação de marcação (de um produto anteriormente “sem etiqueta”) pela editora ([...] e anexando-a a seu próprio ponto de vista e, em todo caso, a uma problemática inscrita no campo de chegada e que só raramente realiza o trabalho de reconstrução do campo de origem, em primeiro lugar porque é muito difícil); uma operação de leitura, enfim, com os leitores aplicando à obra categorias de percepção e problemáticas que são produto de um campo de produção diferente.

Vou retomar rapidamente cada um desses pontos. A entrada no campo de chegada é um objeto de pesquisa verdadeiramente crucial e verdadeiramente urgente, tanto por motivos científicos quanto práticos, para intensificar e melhorar a comunicação entre nações européias. Espero poder organizar um colóquio que teria por finalidade analisar os processos de seleção: quem são os selecionadores, aqueles que uma sociologia da ciência americana chama de “gatekeepers”? Quem são os descobridores e que interesse têm em descobrir? Sei bem que a palavra interesse choca. Mas penso que aquele que se apropria, com total boa fé, de um autor e que se torna seu introdutor tem benefícios subjetivos totalmente sublimados e sublimes, mas que são mesmo assim determinantes para compreender que ele faça o que faz. (Penso que um pouquinho de materialismo não faria mal, não prejudicaria em nada o encantamento, muito pelo contrário.) O que chamo de “interesse” podem ser as afinidades ligadas à identidade (ou homologia) das posições em campos diferentes: não é por acaso que Benet, o grande romancista espanhol, é publicado pelas Éditions de Minuit. Publicar o que gosto é reforçar minha posição no campo tal, quer queira ou não, quer saiba ou não, e mesmo que esse efeito não entre de modo algum no projeto de minha ação. Não há nenhum mal nisso, mas é preciso estar consciente. As eleições mútuas e puras ocorrem muitas vezes à base de homologias de posição nos diferentes campos aos quais correspondem homologias de interesses, e homologias de estilos, de partidos intelectuais, de projetos intelectuais. Podemos compreender essas trocas

como alianças, portanto dentro da lógica das relações de força, como, por exemplo, maneiras de fortalecer uma posição dominada, ameaçada.

Ao lado das afinidades eletivas entre “criadores” pelas quais, como estão percebendo, tenho uma certa indulgência, existem os clubes de admiração mútua, que me parecem menos legítimos porque exercem um poder de tipo temporal na ordem cultural ou, pode-se dizer, espiritual — o que é a própria definição de *tiranía* segundo Pascal. Estou pensando por exemplo na Internacional do *establishment*, ou seja, em todas as trocas que ocorrem entre detentores de posições acadêmicas importantes: boa parte das traduções só pode ser compreendida se as recolocarmos na complexa rede de trocas de convites, títulos de doutor *honoris causa*, etc. É preciso portanto se perguntar qual a lógica das escolhas que fazem determinada editora ou determinado autor escolher a si próprio para se tornar importador deste ou daquele pensamento. Por que tal editora publicou tal autor? Existem obviamente os benefícios de apropriação. As importações hereges são muitas vezes feitas por marginais do campo, que importam uma mensagem, uma posição que tem força em outro campo e cujo efeito é reforçar sua posição [...] estrangeiros são muitas vezes submetidos a usos muitos instrumentalistas; eles são muitas vezes utilizados para causas que talvez reprovassem ou recusassem em seu próprio país. Pode-se, por exemplo, usar um estrangeiro para rebaixar nacionais. Tomo o exemplo de Heidegger. Todo mundo aqui se pergunta como os franceses podem ter se interessado tanto por Heidegger. Na verdade existem muitas, muitas razões, quase razões demais... Mas há uma explicação que salta aos olhos, o fato de, como mostrou Anna Boschetti em seu livro *Sartre e os tempos modernos*, o campo intelectual dos anos 50 ser dominado de forma esmagadora por Sartre. E uma das principais funções de Heidegger era servir para desqualificar Sartre (os professores diziam: “Tudo de Sartre está em Heidegger e melhor.”) Haverá assim, de um lado, Beaufret, que deve ter sido contemporâneo de Sartre na École Normale, em uma posição de rivalidade em relação a ele e que, professor de um curso preparatório para as grandes escolas de engenharia no liceu Henri IV, ganhou uma estatura de quase-filósofo importando Heidegger para a França e, do outro, do lado do campo literário, Blanchot. Haverá uma terceira categoria: o pessoal da *Arguments*, espécie de heresia marxista menor. Como o marxismo remetia visivelmente demais na direção do vulgar, eles fizeram uma combinação chique do marxismo com Heidegger.

Muitas vezes, com os autores estrangeiros, não é o que dizem que conta, mas o que podemos fazê-los dizer. É por isso que alguns autores particularmente elásticos circulam muito bem. As grandes profecias são polissêmicas. Esta é uma de suas virtudes e é por isso que atravessam lugares, momentos, épocas, gerações, etc. Portanto, os pensadores de grande elasticidade são um prato cheio, pode-se dizer, para uma interpretação voltada para a anexação e usos estratégicos.

Depois da seleção há a marcação, que, de certo modo, conclui o trabalho. Não lhes dão apenas Simmel; dão-lhes Simmel com prefácio de Fulano. Seria preciso fazer uma sociologia comparada dos prefácios: eles são atos típicos de transferência de capital simbólico, pelo menos no caso mais freqüente, por exemplo quando Mauriac escreve o prefácio de um livro de Sollers; o mais velho famoso escreve um prefácio e transmite capital simbólico, manifestando ao mesmo tempo sua capacidade de descobridor e sua generosidade de protetor da juventude que reconhece e que se reconhece nele. Há toda uma série de trocas, nas quais a má fé desempenha um papel enorme e que a sociologia um pouco objetivante torna mais difícil. Mas o sentido no qual o capital simbólico circula nem sempre é o mesmo. É assim que, apoiando-se na regra do gênero que deseja que o prefácio se identifique com o autor, Lévi-Strauss escreve um prefácio para a obra de Mauss pela qual se apropria do capital simbólico do autor do Ensaio sobre a dádiva. Deixo-lhes refletir sobre tudo isso. (As pessoas muitas vezes têm uma leitura dramática desse tipo de análise: eu gostaria portanto de aproveitar as situações orais para mostrar que isso na verdade é muito divertido, e que em todo caso eu me divirto muito...)

No final de tudo isso, o texto importado recebe uma nova marca. Ele era marcado pela capa: tem-se uma intuição das capas das diferentes editoras e até mesmo das diferentes coleções de cada editora e sabe-se o que cada uma delas significa por referência ao espaço das editoras alemãs que se tem em mente. Se, por exemplo, a capa da Suhrkamp for substituída pela capa da Seuil, o sentido de *marca* imposta à obra muda completamente. Se houver homologia e estrutural, a transferência pode se fazer muito bem, mas muitas vezes há tentativas fracassadas; há pessoas que não “acertam o alvo”. Isso pode se dever ao efeito do acaso ou da ignorância, mas muitas vezes também é porque são vítimas de atos de anexação, de apropriação. Nesse caso, o simples efeito da capa já é uma imposição simbólica. Tomo um exemplo muito bonito, o de Chomsky, publicado pela Seuil em uma coleção de filosofia. Para mim, a Seuil é “católica de esquerda” e, *grosso modo*, personalista. Chomsky ficou

imediatamente marcado, por meio de uma típica estratégia de anexação. Publicar Chomsky na Seuil, em um contexto marcado por Ricoeur, era opor ao estruturalismo “sem sujeito”, como se dizia na época, um sujeito gerador, criador, etc. Assim, com a inserção em uma coleção, com o acréscimo de um prefácio, devido ao conteúdo do prefácio, mas também à posição do prefaciador no espaço, opera-se toda uma série de transformações, ou até de deformações da mensagem original.

Na realidade, os efeitos estruturais que, para o bem da ignorância, tornam possíveis todas as transformações e deformações ligadas a usos estratégicos dos textos e autores podem ser exercidos fora de qualquer intervenção manipuladora. As diferenças são tão grandes entre tradições históricas, tanto no campo intelectual propriamente dito quanto no campo social considerado como um todo, que a aplicação a um produto cultural estrangeiro das categorias de percepção e de apreciação adquiridas por meio da experiência de um campo nacional pode *criar* oposições fictícias entre coisas semelhantes e falsas semelhanças entre coisas diferentes. Para mostrar isso, seria preciso analisar em detalhe o exemplo do que foram as relações entre filósofos franceses e filósofos alemães desde os anos 60 e mostrar como intenções totalmente parecidas se exprimiram, por referência a contextos intelectuais e sociais muito diferentes, em tomadas de posição filosóficas aparentemente totalmente opostas. E, para dizer as coisas de maneira mais contundente, mas também mais evidentemente esquisita, seria preciso se perguntar se Habermas não teria estado muito menos distante daquilo que disse Foucault do que parece, caso houvesse se formado e se afirmado como filósofo na França dos anos 50-60, e Foucault muito menos diferente do que foi Habermas caso houvesse se formado e se afirmado como filósofo na Alemanha dos mesmos anos. (Isso equivale a dizer, entre parênteses, que ambos os pensadores, sob uma aparente liberdade em relação ao contexto, têm em comum o fato de terem sido muito profundamente marcados por esse contexto, entre outras razões porque, em sua intenção hegemônica, eles se confrontaram às tradições intelectuais próprias de cada país, e profundamente diferentes.) Por exemplo, antes de se indignar virtuosamente, junto com alguns alemães, com o uso que alguns filósofos franceses (sobretudo Deleuze e Foucault) fizeram de Nietzsche, seria preciso entender a função que Nietzsche — e qual Nietzsche? o da *Genealogia da moral* em Foucault — pôde desempenhar, em um campo filosófico dominado, do lado da universidade, por um existencialismo subjetivista-espiritualista. A *Genealogia da moral* dava uma chancela filosófica, apta a torná-los filosoficamente aceitáveis, a esses antigos

procedimentos cientificistas, ou até positivistas, encarnados pela imagem envelhecida de Durkheim, que são a sociologia do conhecimento e a história social das idéias. É assim que, em seu esforço para opor a um racionalismo anistórico uma ciência histórica das razões históricas (com a idéia de “genealogia” e uma noção como a de *episteme*), Foucault pôde contribuir para o que pode parecer, visto da Alemanha, onde Nietzsche tem um sentido completamente diferente, uma *restauração do irracionalismo* contra o qual Habermas, entre outros (penso, por exemplo, em Otto Apel), constituiu seu projeto filosófico. E, permitindo-me entrar nesse debate como terceiro, não tenho certeza se a oposição entre o racionalismo historicista que defendo — com a idéia de história social da razão ou de campo científico como lugar da gênese histórica das condições sociais da produção da razão — e o racionalismo neokantiano, que procura se basear na razão científica apoiando-se no capital da lingüística, como em Habermas, é tão radical quanto pode parecer à primeira vista. O relativismo racionalista e o absolutismo esclarecido podem se encontrar na defesa do *Aufklärung*... Talvez porque expressem a mesma intenção com sistemas diferentes. Estou exagerando, obviamente, em meu esforço para “torcer o bastão na outra direção”. Mas penso em todo caso que as diferenças não são de modo algum o que pensamos enquanto seguirmos ignorando o efeito de *prisma deformante* exercido, tanto na produção quanto na recepção, pelos campos intelectuais nacionais e pelas categorias de percepção e de pensamento que eles impõem e inculcam.

É por isso que as discussões hoje instituídas diretamente (o que já constitui um progresso em relação ao período anterior, onde os eruditos europeus só se comunicavam por intermédio dos Estados Unidos) permanecem com tanta freqüência artificiais e irreais: os efeitos da doxologia resultantes do desvio estrutural entre contextos fornecem recursos inesgotáveis para as polêmicas da má fé e para as mútuas condenações do farisaísmo nas quais se destacam ensaístas medíocres e irresponsáveis como os inventores do mito do “pensamento de 68” ou os denunciadores virtuosos do “cinismo”. Basta ter um pouco de cultura histórica para conhecer a propensão dos pequenos intelectuais a se arvorar em justiceiros ou, mais exatamente, em Fouquier-Tinville e em Jdanov, de esquerda ou de direita, que, como vimos muito recentemente a respeito do caso Heidegger, substituem a lógica da discussão crítica, ligada à *compreensão* das razões — ou causas — do pensamento adverso, pela lógica do processo.

A Realpolitik da razão que não me canso de defender deve portanto como projeto trabalhar para criar as condições sociais de um *diálogo racional*. Ou seja, trabalhar para elevar a consciência e o conhecimento das leis de funcionamento dos diferentes campos nacionais, já que a probabilidade de deformações do texto aumenta quanto maior a ignorância do contexto de origem. Um projeto que pode parecer um tanto banal enquanto não entrarmos nos detalhes de sua realização. Trata-se, com efeito, de produzir um conhecimento científico dos campos de produção nacionais e das categorias nacionais de pensamento aí geradas e de difundir amplamente esse conhecimento, sobretudo por meio dos professores encarregados de lecionar línguas e civilizações estrangeiras. Para dar uma idéia da dificuldade da empreitada, basta indicar que ela encontrará sem dúvida seu primeiro obstáculo nas sociologias espontâneas das diferenças entre tradições nacionais que os “especialistas” em trocas internacionais, germanistas e romanistas por exemplo, produzem e reproduzem com base em uma familiaridade mal armada e mal pensada que tem muitas vezes por princípio a condescendência divertida, tão próxima de um racismo brando, daquele que “os conhece bem”, “que não se deixa enganar” e que “achando-os horríveis, gosta deles apesar de tudo” (atitude muito freqüente entre os especialistas em civilizações estrangeiras, “japonólogos” ou “orientalistas”).

A liberdade com relação às categorias nacionais de pensamento — por meio das quais pensamos as diferenças entre os produtos dessas categorias — não pode vir senão de um esforço para pensar, e explicitar, essas categorias; portanto, de uma sociologia e de uma história social reflexivas e críticas — no sentido de Kant — que teriam como objeto lançar luz, para dominá-las por meio de uma sócio-análise científica, sobre as estruturas do inconsciente cultural nacional, desvendar, graças à anamnese histórica das duas histórias nacionais e, mais especialmente, da história das instituições educativas e dos campos de produção cultural, os *fundamentos históricos* das categorias de pensamento e das problemáticas desenvolvidas pelos agentes sociais, sem saber (“o inconsciente é a história”, dizia Durkheim), em seus atos de produção ou de recepção cultural.

Não há nada mais urgente do que empreender uma história comparada das diferentes disciplinas segundo o modelo do que foi feito, sob a direção de Isaac Chiva e Utz Jeggle, para a etnologia. De fato, só uma história social comparada das ciências sociais pode liberar os modos de pensamento herdados da história fornecendo meios para assegurar um domínio consciente das formas escolares de classificação, das

categorias de pensamento impensadas e das problemáticas obrigatórias. Como vemos bem no caso da antropologia, a comparação faz tudo o que era considerado necessário aparecer como arbitrário ou como ligado ao contexto de uma tradição contingente: as próprias palavras, *ethnologie* ou *Volkskunde*, que designam a disciplina respectivamente em francês e alemão estão carregadas de todo um passado de tradições implícitas que fazem esses dois termos teoricamente equivalentes serem separados por toda a história dos dois campos. Compreender adequadamente os objetos e programas de pesquisa nessas duas disciplinas seria compreender toda a história da relação que tiveram com o campo político, e que condensa a diferença entre a palavra francesa “populaire”, “popular” (Museu das artes e tradições populares) e o alemão “Volk” ou “völkisch”, entre uma tradição de esquerda, ligada ao Estado e defendida contra uma tradição de direita, dedicada ao folclore e ao povo ao modo de Le Play, e uma tradição conservadora, que identifica o povo à nação e à *Heimat* ou à *Gemeinschaft* camponesa. Seria compreender também a posição da disciplina no espaço hierarquizado das disciplinas: do lado das ciências positivas, algo desprezadas, no caso da França, do lado da “germanística”, no caso da Alemanha. E examinar todas as diferenças decorrentes dessas oposições de princípio.

O sistema de ensino é um dos lugares onde, nas sociedades diferenciadas, produzem-se e reproduzem-se os sistemas de pensamento, o equivalente, aparentemente mais refinado, às “formas primitivas de classificação” inventariadas por Durkheim e Mauss, enquanto kantianos coerentes, para o caso das sociedades sem escrita e sem a instituição do ensino. Às oposições estruturantes entre seco e úmido, leste e oeste, cozido e cru enumeradas pelo quadro de categorias do entendimento arcaico correspondem as oposições entre explicar e compreender ou entre quantidade e qualidade que a história coletiva de um sistema de ensino e a história individual de uma trajetória escolar depositaram no entendimento culto de cada um dos produtos finais do sistema de ensino.

Esses sistemas de oposição compreendem invariantes (tais como as oposições que acabo de citar, por exemplo, e que penetraram no ensino francês por meio de um ensino filosófico profundamente dominado pela tradição alemã, na qual, se acreditarmos em Ringer, elas se constituíram); eles comportam também variações nacionais. Ou, mais exatamente, as tradições *dominantes* em cada uma das nações podem dar valores inversos aos termos das mesmas oposições. Estou pensando por exemplo em todas as oposições secundárias que gravitam em torno da oposição

central, tão importante no pensamento acadêmico alemão, pelo menos até a Segunda Guerra Mundial, entre *Kultur* e *Zivilisation* e que servem para distinguir a tradição germânica, nobre e autêntica, da tradição francesa, desnaturada e superficial: a oposição, precisamente, entre o profundo (ou o sério) e o brilhante (ou o superficial), ou a oposição entre o fundo e a forma, entre o pensamento (ou o sentimento) e o estilo (ou o espírito), entre a filosofia (ou a filologia) e a literatura, etc. Oposiçãoes que a tradição dominante da França (que reconciliava o curso preparatório às grandes escolas de engenharia do liceu Henri IV, núcleo do sistema escolar, com a NRF, Alain e Valéry) retomava para si, mas invertendo os sinais: a profundidade se transformava em peso, a seriedade em pedantismo escolar e o superficialismo em clareza francesa. É preciso ter tudo isso em mente — quero dizer, no consciente, não no inconsciente — para compreender que Heidegger é um Alain com um sistema diferente — e vive-versa. Apesar do primeiro poder ter sido percebido e utilizado na França como a perfeita antítese do segundo...

E de fato, por meio de uma dessas astúcias da razão histórica que tornam tão difícil o acesso à liberdade intelectual, a oposição mítica entre as duas tradições, alemã e francesa, se impôs tanto àqueles que se revoltavam contra ela, em ambos os países, quanto àqueles que a retomavam ingenuamente para si, àqueles que pretendiam encontrar uma forma de liberdade em relação às formas de pensamento impostas simplesmente invertendo o sinal da oposição dominante, aceita em sua integridade pelos nacionalistas satisfeitos. Foi assim que na Alemanha, durante todo o século XIX e ainda hoje (como explicar de outra maneira alguns sucessos de certos pós-modernos?...), muitos jovens intelectuais progressistas procuraram no pensamento francês o antídoto para tudo aquilo que detestavam no pensamento alemão. Enquanto os jovens franceses progressistas faziam a mesma coisa na outra direção. O que deixava a uns e outros muito poucas oportunidades de se encontrar no meio do caminho...

Na verdade, se não se trata de negar a existência de profundos nacionalismos intelectuais, baseados em verdadeiros interesses intelectuais nacionais, mesmo assim as lutas internacionais para a dominação em matéria cultural e para a imposição do princípio de dominação dominante — ou seja, para a imposição de uma definição específica do exercício legítimo da atividade intelectual, criada pela civilização, pela clareza, pela literatura, etc. mais do que baseada nelas — encontram sua base mais segura nas lutas internas de cada campo nacional, lutas dentro das quais a definição

nacional (dominante) e a definição estrangeira são elas próprias utilizadas como armas ou como aquilo que está em jogo. É compreensível, nessas condições, que as trocas recíprocas e os quiproquós sejam praticamente a regra. É preciso muita independência intelectual e lucidez teórica para ver, por exemplo, que Durkheim, revoltado contra o regime intelectual dominante no qual Bergson se inscreve perfeitamente, está “no mesmo campo” de Cassirer (este último, em uma nota de *The Myth of the State*, aproxima explicitamente suas “formas simbólicas” das “formas primitivas de classificação” de Durkheim) contra quem Heidegger desenvolve uma variante da *Lebensphilosophie* bergsoniana... Poderíamos multiplicar os exemplos desses efeitos de quiasma que, ao favorecer alianças ou recusas igualmente baseadas no mal-entendido, proíbem ou minimizam **a soma dos saberes históricos das diferentes tradições e a internacionalização (ou a “desnacionalização”) das categorias de pensamento que é a primeira condição para um verdadeiro universalismo cultural.**