

University of Oxford Centre for Brazilian Studies

Working Paper Series

Working Paper CBS-21-01

Richard Rorty e a importância do pós-moderno no contexto cultural brasileiro

By

Luiza Lobo

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Abstract: This essay attempts at the discussion of the philosophy of Richard Rorty and how it discusses Derrida's "metaphysics of presence." It also attempts to see Rorty's contribution to the issue of the permanence of art in the new millennium. It will try to define the possibility of a 'post-modernist' period in Brazil, with a special regard to contemporary Brazilian literature. It will focus on Rorty's proposal of a pragmatic philosophy (Dewey) to explain deconstructive or post-modern literature and philosophy. Although his philosophical ideas are not currently known nor used in Brazil, this essay will attempt to discuss their impact for the Brazilian post-modern context. It will consider Rorty's ideas about canon, literature, philosophy, culture and post-modernism as well as about a new, non-metaphysical mentality in present time. It will also focus on the importance of new technologies for a new view of literature and the media world. Its conclusion points to issues concerning the possibility of the resistance of esthetics, art and literature in present-day Brazilian culture.

Richard Rorty e a importância do pós-moderno no contexto cultural brasileiro

Luiza Lobo

Universidade Federal do Rio de Janeiro

1. Introdução: por que ler Richard Rorty em relação ao pós-modernismo no Brasil.

Este trabalho quer discutir a importância do pragmatismo de Richard Rorty na cultura brasileira. O filósofo neopragmatista norte-americano Richard Rorty nasceu em Nova York, em 1931 e, como ele próprio se define, em *Achieving our Country* (1998), sua educação foi fruto da “anti-communist reformist Left in mid-century” (p. 59) e do ativismo social de esquerda anti-stalinista próprio do patriotismo norte-americano, que derivou do pragmatismo de John Dewey. Após realizar estudos em Yale, ensinou em Princeton e na Universidade de Virginia (de 1982 a 1998). Recebeu uma série de prêmios prestigiosos e realizou conferências no University College, de Londres (1986), em Trinity College, de Cambridge (1987) e em Harvard. Atualmente ensina Literatura Comparada na Universidade de Stanford, nos Estados Unidos.

Admitimos que a influência de Rorty é mínima em toda a América Latina. Mas, por estranho que pareça, foi Rorty quem escreveu sobre a obra do brasileiro Roberto Mangabeira Unger, *Politics: A Work in Constructive Social Theory* (1987), em três volumes, em “Unger, Castoriadis, and the romance of national future” (*Collected Papers*, vol. II, 1995, p. 177-92). Neste ensaio, elogia a visão otimista de Unger, professor da Escola de Direito de Harvard desde os 25 anos, quando este escolhe o exemplo do Brasil para lançar as bases de utopia democrática no futuro. Embora com um olhar de despeito sobre a possibilidade de qualquer idéia inteligente provir de um país tão pouco importante do ponto de vista intelectual quanto o Brasil, Rorty destaca a capacidade de crença nas mudanças sociais do cientista político: “‘Brazilian philosophy’ has as little international resonance as ‘American philosophy’ did a hundred years ago.”

(1995, p. 178). E: “Though few of our great authorities presently consider Brazil worthy of serious mention, spaces left blank in the minds of one century’s authorities often get filled in, quite quickly and quite surprisingly, during the next” (1995, p. 177).

Rorty considera Unger uma exceção à “escola do ressentimento”. Este termo foi criado por Harold Bloom para incluir as esquerdas despeitadas com o fracassado comunismo internacional (1995, p. 179), e que não apresentam soluções para o mundo, mas apenas queixas dele. Mais tarde Bloom estendeu-o também às feministas e a sua fracassada (na visão de Bloom), literatura. Mas o padrão estético de Bloom em *O cânone ocidental* praticamente restringe-se a Shakespeare e alguns poucos escritores (homens) de língua inglesa.

Em seguida, afirma que toda a esperança para o Primeiro Mundo terá de partir dos países subdesenvolvidos, uma vez que os norte-americanos já estão céticos quanto a mudanças e acomodados nas vantagens já alcançadas, descrentes, portanto, de qualquer alteração do *status quo*. Por isso mesmo, Rorty compara São Paulo a Pittsburgh dos anos dourados de produção de ferro (1995, p. 176) Apesar das qualidades utópicas e construtivas do livro, é melancólica a conclusão de Rorty, pois ele aposta que a obra de Unger, já chamada de “*preposterous*” numa resenha (não especifica qual) talvez encontre mais leitores no Brasil que nos Estados Unidos, devido ao romantismo utópico embutido na escrita deste “*national romance*” (1995, p. 187), só imaginável a partir de um país do Terceiro Mundo, devido ao esgotamento de novas idéias existente na cena política norte-americana (1995, p. 192).

Até o momento, só um livro de Rorty foi traduzido no Brasil, mas infelizmente recebeu uma péssima tradução. Esta contém expressões e trechos ilegíveis, que ignoram o sentido metafórico e idiomático de certas expressões empregadas pelo autor, que tem um estilo bastante coloquial, ou são tão coladas ao original que se tornam praticamente incompreensíveis na língua vernácula. É o caso do primeiro volume dos *Collected Papers*, de Rorty, intitulado *Objetivismo, relativismo e verdade. Escritos filosóficos I* (1997a). Por outro lado, *Interpretação e super-interpretação* (1992), livro organizado por Stefan Collini e publicado em português, pode tê-lo tornado um pouco mais lido entre nós. Reúne em um debate o notório semiólogo italiano Umberto Eco, muito conhecido no Brasil, o menos conhecido Jonathan Culler, professor inglês que trabalha na Universidade de Ithaca, nos Estados Unidos e um dos propagadores do pós-moderno, e Richard Rorty. Sem dúvida Rorty é assunto de estudo em algumas pós-graduações de universidades brasileiras e citado em algumas teses.

Além dessas, pretendemos examinar aqui as seguintes obras: *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers. Volume 2* (1995), *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Thought* (1967), que Rorty organizou e introduziu, e *Philosophy and the Mirror of Nature* (1999). Há um ensaio importante do autor sobre a situação contemporânea do feminismo, que localizei em português, mas que felizmente recebeu uma tradução acertada: “Feminismo, ideologia e desconstrução: uma visão pragmática”. Está incluído no livro *Um mapa da ideologia* (1996), que contém importantes ensaios sobre a contemporaneidade, entre os quais de Theodor Adorno, Jacques Lacan, Louis Althusser, Terry Eagleton, Pierre Bourdieu e Fredric Jameson.

Além destas obras, que nos ajudam a definir o período pós-moderno contemporâneo, citaremos ainda *Truth, Politics and ‘Post-Modernism.’ Spinoza Lectures* (1997b), contendo duas conferências ministradas no Departamento de Filosofia da Cátedra Spinoza, em Amsterdã, em 1995 e intituladas: “Is it Desirable to Love Truth?” (1997b, p. 1-22) e “Is ‘Post-modernism’ Relevant to Politics?” (1997b, p. 23-52). O ensaio “A historiografia da filosofia: quatro gêneros”, incluído em *Filosofia na história: ensaios sobre historiografia da filosofia* (1984), organizado por Richard Rorty e outros, nos remeterá para o tema do cânone e da história, que o autor desenvolve neste como em outros ensaios seus. Eles nos remetem para os estudos da Nova História, do modo como são desenvolvidos pela escola dos Anais, a partir de Braudel. Esta teoria, às vezes de forma intuitiva, utiliza como método histórico uma abordagem pragmática, não metafísica, do real, ou seja, o que Rorty chama de “contingente”, voltado para a experiência e a vida cotidiana (ver “Heidegger, Contingency, and Pragmatism”, 1995, p. 27-49).

A pragmática norte-americana tem origem no pensamento de John Dewey, William James e Charles Sanders Peirce (1839-1914), o qual Rorty muito estudou no início de sua carreira de filósofo, mas hoje aprecia menos. A pragmática peirciana parte da hipótese de que um objeto é a soma de todas as idéias que reunimos sobre ele e que possam ter um efeito pragmático. A doutrina pragmática considera o conhecimento um instrumento a serviço da ação e que a verdade de uma proposição consiste no fato de ela poder ser útil ou trazer alguma espécie de satisfação. Dessa forma, o pragmatismo aproxima-se do pensamento pós-platônico-aristotélico, com os hedonistas ou os cétricos, que visavam o bem, o prazer etc, e cujas idéias já marcam uma ruptura com a metafísica do belo, do bem e da virtude, em especial kantiano. Rorty terminou por abandonar o estudo de Peirce e hoje utiliza o pragmatismo de Dewey. Ainda assim, sobrevive na

teoria pragmatista de Rorty a idéia perceiana de “*tychism*”, uma espécie de teoria darwinista de adaptação biológica e cultural na evolução das espécies, que ele aplica nas ciências humanas como se fosse uma seleção natural que levaria à melhoria da humanidade e seus projetos (ver 1997b, p. 10).

Nossa primeira indagação seria: por que uma solução de compromisso com o pragmatismo descortinaria novos horizontes para o Terceiro Mundo e um país que ainda tem tudo pela frente para realizar, como o Brasil, o eterno país do futuro, na expressão de Stefan Zweig? Não é imprescindível que o pensamento universitário brasileiro continue seguindo fielmente os passos da filosofia eurocêntrica européia e repetindo Nietzsche, Spinoza, Kierkegaard, ou Heidegger e Derrida ao teorizar sobre filosofia e literatura. O caminho que Rorty percorreu ao estudar essas teorias a partir do pragmatismo de Dewey mostrou um percurso norte-americano autônomo. Nada impediria que uma recepção de teorias externas recebem tratamento igualmente autônomo no Brasil. Alguns aspectos do caminho pragmatista de Rorty possibilitariam, se absorvidos no contexto brasileiro, a criação de um pacto social interessante para um país como o Brasil e mesmo o continente latino americano, cindido em dois blocos de pobres e ricos, com uma classe média cada vez menos numerosa e mais politicamente enfraquecida.¹ Veríamos neste pacto uma utilidade social para o pensamento teórico universitário e as condições práticas de vida da sociedade em geral. De qualquer forma, como o próprio Rorty reitera repetidas vezes em sua obra, não haverá uma única resposta para todas as perguntas, e sem dúvida haverá diferentes níveis de análise de cada uma delas.

Uma série dessas perguntas sem dúvida poderia ser respondida pelo pragmatismo, em especial no que diz respeito ao pensamento político-social. Contudo, este aspecto político é, talvez, a parte mais controvertida, porque ideológica, da obra de Rorty. Outra série de idéias do autor diz respeito ao pragmatismo de Dewey e Davidson. Uma terceira (desenvolvida em *The Linguistic Turn* (1967) e diversos ensaios) liga-se à filosofia da linguagem com base na lógica matemática, com nomes como Quine, Wittgenstein, Russell, Nelson Goodman, Davidson ou Kuhn. Estes autores também têm pouca penetração nos estudos filosóficos realizados no Brasil, que guarda forte lastro de continuidade com o pensamento europeu.

¹ O recém-publicado trabalho do IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada), de Brasília, intitulado *Estabilidade inaceitável: desigualdade e pobreza*, indica que há 53 milhões de pobres e 22 milhões de indigentes, num total que é praticamente a metade da população brasileira, de 170 milhões de habitantes (ver *Jornal do Brasil* (RJ), Ano 111, n. 78, 26 junho 2001, p. 1-2).

Assim, é na releitura do pensamento “eurocêntrico” à luz do pragmatismo que Rorty pode ser mais útil na compreensão da recepção do pós-moderno no Brasil. Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Foucault, Derrida, Deleuze são pensadores que encontram em Rorty um leitor crítico e atento à realidade local norte-americana. Suas críticas, externas à tradição européia, sob o influxo do pragmatismo de Dewey e Davidson, terminam por trazer aspectos originais à compreensão da política e da cultura na América. Temo, no entanto, que no Brasil, as idéias européias sejam recebidas com mais admiração e menos espírito crítico do que nos Estados Unidos, onde o nacionalismo não constitui mais num sentimento forte.

Em rápidas linhas, divididas em dez tópicos, e que serão desenvolvidas mais tarde, discutiremos algumas das características do pensamento pragmatista de Rorty no que diz respeito à morte da metafísica e das utopias e ao momento de passagem do milênio que ganhou, nos últimos 30 anos de nossa época, a denominação de “pós-moderno”, “desconstrução” ou “desconstrucionismo”.

1) Na Introdução a *Essays on Heidegger and Others* (1995, p. 2), intitulada “Pragmatism and post-Nietzschean Philosophy”, evidencia-se o projeto de Rorty, que consistiria em incluir os ensaios sobre filosofia pós-nietzschiana no contexto pragmatista. Segundo sua leitura, por um lado Nietzsche foi a figura da intelectualidade européia que mais convenceu os norte-americanos William James e John Dewey das doutrinas que levaram ao pragmatismo. Isto porque Nietzsche, em *Vontade de poder* (*The Will to Power*, 1967, seção 608), afirmaria que o “conhecimento em si” é um conceito tão impossível quanto “a coisa em si mesma”. Por outro lado, Nietzsche é um pessimista que pouco se assemelha a Emerson em seus escritos sobre a América e a liberdade social, diz Rorty. Pois Nietzsche, ao contrário de Emerson, não gostava de sua época nem de seu país. Mas tanto Nietzsche quanto Dewey eram anti-cartesianos, anti-representacionistas e anti-essencialistas. As questões pragmáticas de Dewey e James voltavam-se para a conduta. Já em “Verdade e mentira num sentido extra-moral”, de Nietzsche, a verdade não passa de “um exército móvel de metáforas” – num relativismo que hoje se constitui num dos fundamentos do “pós-moderno”. Esta falta de crença na verdade terá como conseqüência a mudança do quadro cartesiano-kantiano de progresso intelectual e a ênfase na narrativa como estrutura das ciências. Isso leva à incerteza e à amoralidade.

Para combater o pessimismo resultante da descrença na verdade e que se infiltrou na época pós-moderna, Rorty propõe um modelo pragmático-darwinista para o progresso humano e a filosofia, que já citamos, imaginando que sempre sobreviverá, na “evolução” intelectual, aquela solução que constituir a melhor ferramenta para ajudar as pessoas a se multiplicarem e se transformarem (ver 1997b, p. 10).

Na mesma Introdução, discute a “descrença nas metanarrativas”, assim denominadas por Jean-François Lyotard (1979), num trajeto originado em Nietzsche e no pensamento “pós-moderno” de Heidegger e Derrida como parte da dissolução da construção do pensamento metafísico ocidental. Rorty assumiu o termo em sua definição deste período da atualidade, embora reconheça que esta denominação tem trazido muita controvérsia (ver “Pragmatismo e filosofia pós-Nietzschiana”, 1995, p. 1) – aliás, fenômeno corrente com todas as periodizações, que terminam por recorrer a rótulos para sintetizar a história. Seguindo a teoria de Hayden White em *Metahistory*, Linda Hutcheon também afirma que a história não é um texto, porque não é representacional, mas que ela se apresenta a nós como texto ou narrativa “figurativa, alegórica, fictícia” e “já textualizada”. Somos nós que lhe atribuímos sentido (Hutcheon, 1991, “O problema da referência”, p. 183-202, p. 185).

Para Rorty, a verdade não é a representação da natureza – uma afirmativa desposada tanto pelo pragmatismo quanto pelo pensamento pós-moderno (1997b, p. 8). Em *Consequences of Pragmatism* (1982), baseia amplamente o pragmatismo na crítica literária e na abordagem hermenêutica das ciências sociais (ver Maarten van Nierop in Rorty, 1997b, p. 7).

2) No ensaio “Solidariedade ou objetividade?” (1997a, p. 37-53), lemos que o pragmatismo se volta contra a atitude que evola do “lado ruim” de Nietzsche, o seu pessimismo que se propaga no pensamento atual: esse pessimismo resultaria também da frustração com a não realização das utopias iluministas, fenômeno, em geral, chamado de “morte das utopias”.

Na literatura brasileira, vemos essa ironia negativista e corrosiva, talvez mais irônica do que pessimista como Nietzsche, impregnar a obra de nossos melhores escritores, como por exemplo Rubem Fonseca, Sérgio Sant’Anna, João Ubaldo Ribeiro e Jair Ferreira dos Santos. Já outros mostram aspectos de maior espiritualidade, como Caio Fernando Abreu e até certo ponto João Gilberto Noll ou a escrita feminina, com Lygia Fagundes Telles, Rachel de Queiroz, Helena Parente Cunha e Marina Colasanti.

A atual vertente de romances policiais que atravança as prateleiras das livrarias do país, iniciada por Rubem Fonseca a partir da literatura norte-americana, parece querer transferir para a perpetração e elucidação de um único crime particular todo o problema filosófico do “mal social” urbano da sociedade violenta moderna que poderia até ter um tratamento identificado com uma questão metafísica, se fosse aprofundado. Além de Fonseca, novos e antigos autores, como Garcia-Roza, Sonia Coutinho, Rubem Mauro Machado dedicam-se agora ao gênero. Há também a aliança do velho continente da literatura com a velocidade e o tempo acelerado da cultura de massa e suas “novas formas tecnológicas” para elidir as grandes questões antes discutidas na metafísica. O uso da velocidade no tratamento do narrador literário, que caminha pelo centro urbano como se fosse uma câmera televisiva, é uma forma de adaptação ao real-denotativo e ao espaço-tempo da contemporaneidade, como o empregam Rubem Fonseca, Patrícia Melo, Paulo Lins, Márcia Denser, Ana Cristina César. Citam-se ainda autores que se identificam ou mesmo se refugiam no regional, e empregam o típico, o riso ingênuo e *rabelaisiano* como alternativa para os difíceis conflitos que cercam a sociedade urbana – como João Ubaldo Ribeiro, Rachel de Queiroz, Marcos Santarrita, Manoel de Barros. Noutra vertente, o romance histórico, que muitas vezes conserva uma certa neutralidade ao se manter preso a um tempo contínuo e tradicional, sobrevive mais ou menos imutável diante das crises ideológicas que conflituam a passagem do milênio, com Ana Maria Miranda, Carlos Nascimento Silva, Rachel de Queiroz, Heloísa Maranhão – sem esquecer Dinah Silveira de Queiroz. No item 6 deste trabalho analisaremos algumas das obras literárias brasileiras que atualmente mostram esses traços próprios do movimento pós-moderno.

3)) O fim do teleologismo é outro aspecto importante da proposta pragmática de Rorty, seja o de fundo religioso, seja o de algum *a priori* sobre nosso destino humano. A vida é luta, melhoria, diz Rorty (“Ciência enquanto solidariedade”, 1997a, p. 60). Atingir uma comunidade melhor, obter seu aperfeiçoamento e ter-lhe lealdade seriam o único fim da humanidade, a seu ver (1997a, p. 65, 67, 68). A abolição de aspectos religiosos e teleológicos seria um aspecto dificilmente realizável no Brasil, um país extremamente místico, que produziu o fenômeno Paulo Coelho e até o exportou para o mundo, e que, além de ser o país com maior número de católicos no mundo, hoje reúne ao componente católico o esotérico e cabalístico. Já havia um traço místico desde o primeiro modernismo brasileiro (Darcy Damasceno, Cecília Meireles) no segundo modernismo,

da década de 1950 (Murilo Mendes, Jorge de Lima, Henriqueta Lisboa, Octavio de Faria, Guimarães Rosa, Clarice Lispector), embora hoje pouco reste dele na literatura (está restrito a algumas autoras, como Lygia Fagundes Telles, Helena Parente Cunha). Por outro lado, o misticismo, ligado à literatura de auto-ajuda, abunda na literatura de massa ou popular. Na contramão desse sentimento místico-religioso brasileiro, já quase histórico, tanto entre o povo quanto na elite intelectual, há uma voz generalizada de ceticismo e descrença, seja na política, seja na vitória do humanismo e da ecologia sobre a tecnocracia, o anti-humanismo, a violência e a destruição do meio ambiente, rural e urbano.

4) Em “Ciência enquanto solidariedade” (1997a, p. 55-68), Rorty critica o privilégio que cerca os cientistas na era moderna, como o discute Thomas Kuhn em *A estrutura das revoluções científicas* (1970). O cientista passou a ocupar, na sociedade secularizada, o papel do padre, numa renovação da mediação medieval com o além. Enquanto isso, os cientistas sociais humanistas mergulharam no desprestígio, e, comparáveis aos artistas, são considerados igualmente não racionais (1997a, p. 55). Esta situação torna a sobrevivência dos artistas na sociedade capitalista contemporânea extremamente problemática porque, junto com os cientistas sociais humanistas, eles não têm quer prestígio econômico, quer intelectual. A proposta de Rorty é de que a racionalidade e a civilização signifiquem não a utilização de certos métodos de pensamento hoje privilegiados, mas sim se constitua na capacidade de aceitar o outro (1997a, p. 57), ou seja, no uso mais da persuasão do que no da força do dogmatismo (1997a, p. 58). É claro que ver o outro implica em fazê-lo a partir de nós, do que já possuímos, e não como um ato de abnegação e renegação de nossas crenças, o que representaria um total relativismo, até mesmo ameaçador (1997a, p. 59).

Em “Pragmatismo sem método” (1997a, p. 91-109), Rorty comenta os cem anos de pragmatismo norte-americano como uma tentativa de rebaixar a ciência, como fez Dewey até morrer, em 1950. Mas a proposta de Rorty é justamente levantar o prestígio das ciências humanas, valorizando as características de “conversação”, “negociação” ou retórica (*conversability*) que ela contém.

5) A pragmática sugere relativismo ligado à autonomia de mundos e de linguagens. Ela abole distinções entre as “questões de linguagem” e “questões de fato” (ver “Ciência enquanto solidariedade”, 1997a, p. 62) – na visão de Wittgenstein, Quine, Goodman,

Davidson. E Kuhn se contradiz, segundo Rorty, quando nega que a aprendizagem se realiza a partir da experiência, mas ao mesmo tempo afirma que não há alternativa. Em “Textos e amostras” (1997a, p. 111-29), Rorty reitera que não é correto definir que a verdade corresponde à realidade (1995, p. 113).

Em “Pragmatismo sem método” (1997a, p. 91-109), o autor lembra que uma das principais bases do pensamento de Dewey, assim como de Davidson, é de que o progresso se faz pela experiência, não pela teoria. Exemplifica com o fato de que o progresso moral e científico que ocorre entre os 20 e 30 anos na vida de uma pessoa se faz de forma existencial, sem plano prévio, antes do que pela escolha entre teorias construídas sobre a base de resultados observacionais.

6) Rorty tem uma grande contribuição a dar no sentido da fundamentação filosófica do cânone. Este se afirmaria por uma constante afirmação e negação. Hegel, ao criar novos cânones em *História do espírito*, superou, na nossa cultura, os sistemas filosóficos que Leibniz e Kant haviam desenvolvido antes dele. As discussões de Rorty sobre o cânone, à luz do pragmatismo, encontram-se no livro que ele organizou com outros autores, *Philosophy in History* (1984), e que discutiremos aqui, posteriormente.

7) Em “Investigação enquanto recontextualização: uma avaliação antidualista da interpretação” (1995, p. 131-53), Rorty aborda a importante questão da superação da metafísica ocidental, que é central no pós-moderno, sendo chamada de “metafísica da presença” por Derrida. Apresenta uma proposta original, de um holismo, como desenvolvido desde o naturalismo de Davidson e Taylor (1995, p. 148). O caráter antiessencialista desses dois pensadores, assim como em Dewey, faria convergirem Derrida e Davidson, e os distanciaria do fisicalismo de Quine, para quem todo pensamento é, no máximo uma escrita, seja intelectual ou espiritual (1997a, p. 151). Rorty e outros admiradores de Derrida vêem sua recontextualização do problema da metafísica ocidental como um “falocentrismo” (expressão pejorativa quando empregada pelo pensamento feminista), mas seus detratores encaram esta recontextualização como mero rearranjo de velhas teorias. Na difusão dessa crença, Rorty vê que logo se cria um sistema de crenças (1997a, p. 133, 139) – de forma semelhante ao processo que Thomas Kuhn chama de formação de novos paradigmas, em *A estrutura das revoluções científicas* (1970), só que desta vez nas ciências humanas.

8) Rorty vê a verdade, um dos aspectos fundamentais para o pós-moderno, como totalmente relativa, e a relaciona ao real, ao naturalismo e à linguagem. Em “Fisicalismo não-redutivo” (1997a, p. 157-72), a noção de real é aliada à linguagem. Também observa que, para Jacques Derrida e outros, a filosofia ocidental tratou as metáforas como inimigas perigosas da “verdade literal”, uma vez que estas não “corresponderiam à realidade”, seriam “meras metáforas”, figuras, e, como narrativas subjetivas, estariam sujeitas a um pesado descrédito. Este contraste entre o literal e o metafórico – que se constitui numa tentação atraente, sedutora, perigosa, pois escapa à realidade – repousa no plano da oposição, característica do período pós-kantiano da filosofia, que opõe ciência e arte. Dentro deste par de oposições, a ciência teria responsabilidade, moralidade, virtude social e interesse pelo humano universal, enquanto a arte significaria privacidade, idiosincrasia, prazer egoísta, individualismo extremo e irresponsabilidade. Rorty acha que Derrida e Davidson desfazem esse dualismo ao buscarem tornar equivalentes filosofia e poesia.²

“Pragmatismo, Davidson e a verdade” (1997a, p. 173-204), continua a discussão sobre a verdade. Rorty afirma que ela é uma elocução que depende do contexto (1997a, p. 186), e busca defini-la do ponto de vista da filosofia da linguagem. Não há propriedade da verdade (1997a, p. 189) nem pragmática de fatos concretos (1997a, p. 191). Eliminar a *tertia* é a capacidade de abjurar os dualismos, como a questão do esquema e conteúdo, termos empregados por Davidson. Aqui seu pensamento difere do de Derrida e Nietzsche, ao seguir Davidson e a filosofia da linguagem, mas chega à mesma conclusão. Foi a entrada em cena da lingüística, fenômeno que Rorty denomina, a partir de Gustav Bergmann, de “the linguistic turn” (a virada lingüística, ver item 3 deste trabalho) que permitiu eliminar a *tertia* e portanto libertar a mente do cartesianismo, possibilitando escapar a velhas questões metafísicas, como a do dualismo realismo e anti-realismo.

Em “Representação, prática social e verdade” (1997a, p. 205-18), Rorty discute a linguagem enquanto representação do real. Por um lado, vê Frege, Russell, Tarski e

² Luís Costa Lima vem desenvolvendo há anos pensamento semelhante com relação à mímese. O teórico da literatura observa que a mímese pode ter uma interpretação metafórica, criativa, autônoma, em oposição ao sentido de mera tradução fiel à realidade, como na versão que o medievo imprimiu ao termo, como cópia exata do real. Para distinguir as duas formas, denomina de mímese o processo inovador, e mímese (sem acento) o termo que lhe dá o sentido de cópia. Ver *Mímese e modernidade* (1980), por exemplo. Ver, sobre este autor, a recente obra *Máscaras da mímese*, org. Ulrich Gumbrecht e João Cezar de Castro Rocha (1999).

Carnap como representacionistas, afirmando que a verdade é o conceito básico em torno do qual se desenvolve uma teoria da linguagem, segundo Dewey e Wittgenstein. Em oposição, em *Ser e Tempo*, Heidegger assume a verdade como uma adequação a um momento.

9) O pensamento de Rorty sempre retoma o fio da filosofia de Nietzsche, Heidegger e Derrida, quando discute a noção de morte das utopias iluministas. Conclui que tanto a filosofia como todas as ciências são meras narrativas. Rorty procura uma filosofia com um formato puramente narrativo, como o discurso literário. Mas isto se deve ao fato de ele considerar a literatura um discurso totalmente livre, descompromissado, isento de teoria – o que é uma simples errônea impressão superficial. Ao desenvolver sua própria história da filosofia, busca escapar de uma teorização rígida, e termina por se dedicar mais a uma narrativa das biografias dos filósofos do que a uma ciência histórica da filosofia *stricto sensu*.

A discussão do pós-moderno implica, portanto, como noutros teóricos do período, a ruptura com a noção de história enquanto ciência, na medida em que ela é vista como narrativa; com diversas utopias universalistas, na medida em que é vista como fato particular; com a idéia de verdade, de bem e de sublime, como nas filosofias kantiana e hegeliana, na medida em que são categorias universais e *a priori*; com a idéia de unicidade, que era própria da lógica do *tertia* e da filosofia cartesiana, uma vez que há múltiplas verdades. Enfim, por um caminho próprio, do pragmatismo, descentrado com relação à filosofia européia, Rorty, assim como Derrida, Heidegger, Nietzsche e outros, rompe com a filosofia metafísica ocidental. Mas sua originalidade consiste em fugir ao pessimismo e vislumbrar um caminho novo, social, democrático, num desvio em relação a Marx.

Em “Philosophy as Science, Metaphor, Politics” (1995, p. 9-26, p. 15), Rorty lembra que, desde a década de 1920, antes mesmo das “Kehre”, Heidegger já contradizia a crítica do historicismo de Husserl, afirmando que a “construção da filosofia é necessariamente destruição, isto é, uma des-construção (*Abbau*) de conceitos tradicionais, levada a cabo por um recurso histórico à tradição (...). Porque a destruição pertence à construção, o conhecimento filosófico é, ao mesmo tempo, essencialmente, num certo sentido, conhecimento histórico” (ver Heidegger, 1982, p. 23). Observa-se, no entanto, que a leitura tanto de Derrida quanto do pós-moderno em geral viu o conceito de história em sentido inverso ao de Heidegger, assimilando-o à destruição da

aura (Walter Benjamin) e acentuando apenas a idéia de desconstrução, e não de apelo a uma história que construísse e destruísse ao mesmo tempo. A história, inclusive devido à influência da mídia, que sempre vende a idéia de um eterno presente, na verdade é descontínua ou torna-se invisível no projeto humano, na cultura e na literatura atuais.

10) A parte mais controvertida, a meu ver, da obra filosófica de Richard Rorty situa-se na parte III do primeiro volume de *Collected Papers* (1997a), como no ensaio “A prioridade da democracia” (1997a, p. 235-61), quando discute do ponto de vista do pragmatismo, problemas ligados à política e à democracia. Aí Rorty mostra grandes acertos e grandes equívocos, a meu ver em geral provocados por suas generalizações. Um dos seus maiores equívocos, na minha opinião, é atribuir ao grupo e ao comunitarismo uma espécie de noção rousseauiana de bem incondicional, talvez oriunda da pragmática de Dewey e supor uma imutável boa-vontade para com a democracia e o bem comum. Na prática social não se verifica um impulso sempre construtivo e positivo. E isto talvez ocorra ainda menos fora dos Estados Unidos, em regimes menos democráticos, até devido a condições econômicas adversas, ou por serem controlados por uma pequena elite desvinculada do povo, como é o caso do Brasil. Portanto, a experiência política dos Estados Unidos pode não ser válida para outros países – se tomarmos a sua própria afirmação, com base em Dewey, de que é a experiência que cria a verdade e a teoria (ver “Pragmatismo sem método”, 1997a, p. 91-109).

Essa tentativa (às vezes, consciente, às vezes inconsciente e bem intencionada) por parte dos Estados Unidos de exportarem suas formas político-sociais (ou suas guerras) para outros países, principalmente os latino-americanos e do Terceiro Mundo, já gerou inúmeros frutos, muito criticados, como a Aliança para o Progresso, nos anos anteriores à ditadura de 1964-1984 e os golpes de Estado de todas as principais repúblicas latino-americanas. Portanto, não precisamos nos estender sobre o assunto aqui.

À medida em que avançarmos no ensaio, desdobraremos os aspectos aqui apontados, acrescentando novos comentários e citações. A última parte, de análise de alguns textos de literatura brasileira (item 6), buscará retomar o assunto desses tópicos, rearticulando-os nas análises das obras literárias selecionadas.

2. Pós-moderno, real, hiperreal, hipertexto: a “cultura pós-metafísica”

Rorty indica que foi Paul de Man o responsável pela divulgação do termo “pós-moderno”, e não Jacques Derrida, embora ele próprio e Heidegger já o tivessem utilizado. Derrida trabalhou na Universidade de Yale por cerca de dez anos, mas na verdade só forneceu os pressupostos teóricos e o fundamento geral dessa filosofia, sem utilizar o termo “desconstrução” no sentido mais radical com que ele passou a circular primeiro nos Estados Unidos e depois divulgando-o em todo o mundo. Segundo afirma Rorty no ensaio “De Man and the American Cultural Left”, do segundo volume de *Collected Papers* (1995, p. 129-39):

Paul de Man was one of the most beloved and influential teachers of recent times. He was the person primarily responsible for the movement which we now call “deconstruction”. The special twist which de Man put on certain Heideggerian and Derridean themes has been the single most influential contribution to what is sometimes called, by its enemies, “the politicization of the humanities” in American universities. De Man’s interpretations of these men’s work laid the foundation for the attempt, widespread among American academics in recent years, to reinvigorate leftist social criticism by deploying new philosophico-literary weapons. This attempt is central to the activities of what Henry Gates has called “the American Cultural Left,” defined by him as “a Rainbow Coalition” of deconstructionists, feminists, people working in gay and ethnic studies, and so on (“De Man and the American Cultural Left”, 1995, p. 129).

No ensaio acima, Rorty afirma que, em *Blindness and Insight* (1983), de Man invoca o vazio e o nada diante do fato de que o signo e o significado nunca coincidem. Já Rorty crê que eles podem coincidir, e que se pode considerar a linguagem melhor quando coincide com a realidade, ou quando é “idêntica com o seu objeto”, como afirmaram Aristóteles e Hegel (1995, p. 130). Rorty acha que acreditar na possibilidade desta coincidência não significa ser logocêntrico. Ao contrário, Paul de Man considera que esta coincidência consistiria numa falácia da expressão, ou “the fallacy of unmediated expression” (ver Rorty, in 1995, p. 130). Outra discordância de Rorty com Paul de Man é a excessiva ênfase que este empresta à liberdade e à autonomia da literatura. De Man pensa, por exemplo, que Rousseau não é logocêntrico só porque emprega linguagem *literária*. Diríamos mesmo que esta suposição é contrária à teoria dos formalistas russos, que definem a literatura como uma função ou uso da linguagem, que é uma só, mas em geral é usada meramente na função comunicativa. Embora sem mencionar os formalistas russos, Rorty, que jamais menciona um russo, seja Bakhtin,

Todorov, ou os formalistas Tomachevsky, Chklovsky ou Tynianov, fala em duas funções da linguagem, a literária e a não literária (1995, p. 131).

Portanto, nesse ensaio, Rorty afirma que o objetivo final da filosofia pragmática é uma sociedade sem metafísica, sem essencialismos, sem adoração a ideais ou até mesmo sem “*adoração*” nenhuma (1995, p. 132). Não haveria, na sociedade que se esboça na atualidade, o altar do Logos, como se fosse um deus:

Pragmatists would prefer to have no high altars, and instead just have lots of picture galleries, book displays, movies, concerts, ethnographic museums, museums of science and technology, and so on – lots of cultural options but no privileged central discipline or practice” (1995, p. 132).

Também não haveria a adoração da ciência, da literatura ou de nada em particular (1995, p. 133). Delineia-se, ainda neste aspecto, outra discordância de Rorty com relação a De Man, pelo fato de este assumir o fim do essencialismo e o logocentrismo como sendo um acontecimento de significação mundial e histórica. Rorty, como pragmatista convicto, prefere vê-lo como uma simples contingência ou etapa num deslocamento constante e gradual do saber, mas que não se constitui num marco definitivo ou extraordinário (ver “De Man and the American Cultural Left,” 1995, p. 133).

Michael Fischer, em “Redefining Philosophy as Literature: Richard Rorty’s ‘Defence of Literary Culture’” (1990, p. 233-43), afirma que Rorty lidera uma “cultura literária” termo que este toma do livro de C. P. Snow em *Duas culturas*. Ele reforça a cultura literária e destrona a literatura (1990, p. 234). Mas, na medida em que compara a literatura com a seriedade da filosofia, também desqualifica a primeira. Na sua crítica a Rorty, Fisher assim o define, a partir de citações que informa ter retirado do próprio Rorty em *Consequences of Pragmatism* (1982, p. xix, 149, 160, 155, 161):

Rorty consequently champions a “post philosophical,” “post-Kantian”, “post-Enlightenment” culture which, “in an ecstasy of spiritual freedom”, would “take the halo off words like ‘truth’ and ‘science’ and ‘knowledge’ and ‘reality’ rather than offering a view about the nature of the things named by these words;” would regard science and philosophy as genres of literature; and would let literature displace “religion, science, and philosophy as the presiding discipline of our culture” (Fischer, in Rorty, 1990, p. 234).

O pensamento de Rorty divide-se em duas partes: 1) especulativo, quando discute as obras de Nietzsche, Heidegger, Derrida e De Man; 2) pragmático, quando estende

esta corrente filosófica pragmatista, que desenvolve a partir de Dewey e de Donaldson, à tentativa de compreensão e de solução para os problemas políticos da contemporaneidade pós-moderna. Rorty discorda de Theodor Adorno, Habermas e Horkheimer, quando estes afirmam que hoje há uma crise de utopias ou que elas morreram.

A dificuldade de se imaginar uma ideologia, que estenderia a toda a superfície da Terra – ideologia que Rorty frequentemente associa ao sonho pragmatista da nova sociedade – é sabermos que ela é o produto de sua imaginação particular, em face da realidade de um país em particular, que são os Estados Unidos, ou se não passa de um sonho prévio e metafísico, portanto um “esquema” que ele quer aplicar a outros “conteúdos”. Sabe-se que, dificilmente, esta ideologia seria homogênea em todo o mundo e que dificilmente permaneceria estável e eterna, num mundo homogeneamente desprovido de crenças e de metafísica, após implantada. Assim, no pragmatismo de Rorty, notamos o deslizamento de uma filosofia para um pensamento político e carregado da ideologia democrática, que se apoia no capitalismo como ele se apresenta nos Estados Unidos. Ao menos este é o sonho do autor. E conclui, no mesmo ensaio:

Just as the Marxists of the 1930s thought of Dewey as ‘the philosopher of American imperialism,’ so the contemporary Cultural Left views us pragmatists as at best socially irresponsible and at worst apologists for a repressive ideology (1995, p. 133).

Rorty considera o Marxismo um movimento político desmantelado. Em sua análise pragmática da política mundial, feita em tom solidário, a pressuposição que o mundo estará melhor quando ficar homogeneamente igual aos Estados Unidos mostra-se propedêutica e até mesmo ingênua (ver “Solidariedade ou objetividade”, 1997a, p. 50).³ Com esta postura, procura afastar ou negar a negatividade de Althusser, para quem houve a morte das utopias do Iluminismo (1997a, p. 51).

Em sua conferência “Is it Desirable to Love Truth?”, publicado em *Truth, Politics and ‘Post-Modernism.’ Spinoza Lectures* (in 1997b, p. 1-22), Rorty recusa-se a aceitar o pensamento pessimista da morte das utopias, tão anunciado pela Escola de Frankfurt, e reitera mais uma vez que “Post-modernism’s debunking of Reason must not have

³ Neste ensaio, “Solidariedade ou objetividade” (1997a, p. 41), Rorty profetiza que o pragmatismo substituirá Deus. É o mesmo que diz Hilary Putnam, em seu *Razão, verdade e história*, quando afirma que “a concepção internalista da filosofia” deixa de pensar as coisas a partir do olhar de Deus (ver Rorty, 1997a, p. 41).

political implications of a pessimistic kind” (1997b, Introduction, p. 1). A principal proposta de Rorty em *Philosophy and the Mirror of Nature* (1999) é a de uma ruptura com a tradição fundadora de Descartes e Kant (das quais a filosofia analítica é uma das derivações mais recentes) e sua substituição pela filosofia “edificadora” de caráter hermenêutico, na qual se inserem Nietzsche, Dewey, Wittgenstein, Heidegger e Gadamer. Também apresenta aí uma veemente recusa de que o conhecimento seja mero resultado de representação mental ou lingüística da realidade (1997b, p. 7).

Neste sentido, Rorty considera que já os românticos haviam rompido com as utopias da Ilustração. Ao se voltarem para a Idade Média como modelo cultural, num retorno não linear, apresentaram uma crítica historicista do Iluminismo. Este retorno constituiu-se numa ruptura com o projeto cartesiano de autofundamentação, e assim o Romantismo estabeleceu critérios a-históricos de racionalidade e passou a duvidar da objetividade (Rorty, 1997b, p. 53, nota 6).

Em seguida Rorty percebe que o cientista hoje ocupa o lugar que era do padre na sociedade secularizada, em sua mediação com o além, fato que ele critica. A ciência assumiria o papel de solidariedade, uma idéia derivada de Thomas Kuhn em *A estrutura das revoluções científicas* (1970), enquanto os cientistas sociais humanistas seriam comparados aos artistas, e não seriam racionais. Para Rorty, a verdadeira marca da racionalidade e da civilização é a persuasão: poder-se “pensar o outro a partir de nós mesmos e do que já possuímos” (1997b, p. 60). No entender científico de Wittgenstein, Quine, Goodman, Davidson, Kuhn, seria abolida a distinção entre “questões de linguagem” e “questões de fato”.⁴ Kuhn chegou a criar a teoria de mundos diferentes. Pois, se Galileu e Aristóteles afirmam hipóteses discordantes, mas que são confirmadas como verdadeiras pelo mundo, elas, então, embora discordantes, são consideradas dentro de mundos paralelos, mas que não são os mesmos (Ver Rorty, “A ciência natural é um gênero natural?”, in 1997a, p. 69-89, p. 73-4). O que se coloca nessa afirmação é que, sendo muitos os mundos e a verdade, neste caso estes conceitos se cercam de relativismo (1997a, p. 75).

Nesse mesmo sentido de mundos paralelos, inicialmente desenvolvido por Thomas Kuhn, parece-nos extremamente interessante a obra de Ruth Roven, *Possible Worlds in Literary Theory* (1994). Ela propõe a possibilidade da concordância entre dois “mundos” que, na teoria literária, usualmente permanecem distintos, e até em

⁴ Assim, os “fatos de questões” não seriam as “questões de fato”, segundo Quine, e seu aluno Davidson (ver Rorty, “Investigação enquanto recontextualização”, in 1997a, p. 131-53, p. 142).

conflito: o da subjetividade imaginária e o da objetividade realista. A permanência paralela de dois mundos, sem se reduzirem um ao outro, mas se inter-relacionando, pode ser uma proposta “lógica” extremamente útil do ponto de vista da filosofia e da linguagem.

Rorty afirma que cem anos de pragmatismo nos Estados Unidos tiveram como objetivo rebaixar a ciência e levantar as ciências humanas. Segundo ele, John Dewey enfatizou, acima da importância do científico, todo um aspecto da existência. Para Dewey, o caráter existencialista das escolhas que realizamos na vida, de forma voluntarista, opõe-se ao progresso moral e científico ou à escolha de vida entre teorias construídas sobre a base de resultados observacionais. Foi assim que Dewey criou a hipótese de um “pragmatismo sem método” (como no ensaio com este título, in 1997a, p. 91-109).

Na Introdução à primeira conferência proferida na Cátedra Spinoza, do Departamento de Filosofia da Universidade de Amsterdã e publicada no pequeno volume *Truth, Politics and ‘Post-Modernism.’ Spinoza Lectures* (1997b), Maarten van Nierop (Introdução, p. 7-10) afirma que, desde o livro *The Linguistic Turn* (1967), até *Philosophy and the Mirror of Nature* (1999, 1ª ed. 1980), Rorty já considerava que o “post-modernism is pragmatism” (1976b, p. 7), pois haveria

(...) a strong critique of the idea that knowledge is a matter of mental or linguistic representation of reality. In this work, Rorty claims that the Cartesian and Kantian traditions of foundationalist epistemology, of which analytic philosophy is one of the latest offsprings, should be replaced by an “edifying” philosophy of a hermeneutic character that grinds and protects the conversation of mankind. No longer are Descartes, Kant, Husserl, and Russell the masters of this type of “philosophy without mirrors,” but Nietzsche, Dewey, Wittgenstein, Heidegger, and Gadamer. In *Consequences of Pragmatism* (1982), Rorty continued pragmatism with strong bearings on literary criticism and a hermeneutic approach to the social sciences” (Nierop, in 1997b, p. 7).

Segundo Maarten van Nierop, os pragmatistas e os pós-modernos consideram que a verdade não constitui uma representação acurada da natureza (1997b, p. 8). “They accept no order that transcends the realm of human languages and human history. Spinoza was the turning-point in this development when he settled the quarrel between the spiritual and the material order (i. e., the ‘gods’ and the ‘giants’), claiming that there are two ways of explaining the universe – in terms of mind and of matter” (1997b, p. 8).

Assim, ao delimitar a luta entre a ordem espiritual (“os deuses”) e a ordem material (os “gigantes”) do mundo, Spinoza teria resolvido a melhor maneira de se chegar à verdade e solucionado a “conversação” entre as convicções públicas e privadas, entre o reino social e a beatitude particular. Haveria dois modos de explicar o universo: em termos mentais e materiais. Dessa forma, Spinoza concebeu e aceitou dois modos paralelos de explicar o universo, em termos mentais e materiais, e poderia, portanto, ser considerado o primeiro pós-moderno. Para Spinoza, estes dois lados seriam duas aparências diferentes da mesma realidade. De um lado, o reconhecimento por Hegel da narrativa histórica, que é metafórica; de outro, a reavaliação de Nietzsche e de Heidegger da linguagem metafórica da imaginação. A “verdade” seria sempre um substantivo comum, sem maiúscula, e perderia sua aura de eternidade e universalidade (Nierop, in 1997b, p. 8).

Ao apontar o pragmatismo como amor pela humanidade, tolerância e a ausência de fanatismo, Rorty encontraria esses traços em Sócrates e Spinoza: cooperação social e beatitude particular. É verdade que Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche e Heidegger não foram exemplos de homens tolerantes ou de bom relacionamento, mas para Rorty nunca se resolverá a óbvia tensão entre o público e o particular, e para mitigá-la é necessária uma negociação, ou “conversação” entre as duas esferas.

Na segunda conferência do livro (1997b, p. 23-52), Rorty distingue dois projetos no Iluminismo: o político e o filosófico. O primeiro consistiria na aquisição da maior liberdade possível, o que ele sempre considera válido. O projeto filosófico, segundo ele, não foi suficientemente radical: “But its philosophical project did not go far enough. What the Enlightenment did to God, post-modernism has to do to its main principles: Nature, Reason, and Truth,”⁵ afirma Nierop (in Rorty, 1997b, p. 9).

Segundo Nierop, o projeto político do Iluminismo gera o máximo da liberdade e o mínimo de humilhação.

Rorty não considera que o projeto político do Iluminismo precise necessariamente ser descrente e desiludido com o liberalismo burguês tradicional e com o humanismo iluminista. Ele continua acreditando nesse projeto, e acha que a rejeição daquilo que Derrida chama de “metafísica da presença”, ou seja, todo o projeto metafísico ocidental, não precisa ter implicações políticas pessimistas, afirma Nierop (in Rorty, 1997b, p. 9). Na narrativa da emancipação da humanidade, conforme a vê Rorty, está implícita a

⁵ “O Iluminismo extinguiu a idéia de Deus, mas só o pós-modernismo lançou-se à extinção de três verdades que ainda hoje são mantidas: a Natureza, a Razão e a Verdade” (Nierop, in Rorty, 1997a, p. 9).

narrativa da emancipação da alta cultura de doutrinas obsoletas. Todas essas mudanças tornam-se contingentes à luz do caráter kuhiano, e não deveriam ser vistas como verdade eterna (Nierop, in Rorty, 1997b, p. 10). Até o historicismo de Hegel poderá ser considerado obsoleto. A postura pós-moderna implica em “conversação” (*conversible, conversability*) – que também pode-se interpretar como “negociação”. Ao discutir o decréscimo da crueldade na humanidade, Rorty expõe sua tese darwinista da adaptação biológica e cultural das espécies, o “*tychismo*”, um termo que tomou de Peirce. Entretanto, a história da evolução das espécies se baseia no acaso. (O problema é discutir se a humanidade está se afastando da crueldade. Rorty tem certeza que sim, mas Foucault pensa que não). É claro que a proposta de evolucionismo cultural pressupõe um certo grau de otimismo:

(...) Nietzsche abandoned both Enlightenment rationalism and Enlightenment egalitarianism. James and Dewey endorsed the Enlightenment’s political project while abandoning its intellectual project, just as Rorty wants to do (Nierop, in Rorty, 1997b, p. 10).

3. A “virada lingüística”

Gostaríamos de desenvolver este texto como um hipertexto, permitindo certos rumos inesperados de leitura na medida em que eles fossem clicados na tela do computador. Como isso ainda não é planejado na feitura dos ensaios que escrevemos, aqui nos limitaremos (sem *links*), a desenvolver a expressão “the linguistic turn” (a virada lingüística), tema de um livro de Rorty que precisamos aprofundar para entender a sua leitura, bem pragmática e própria, do período chamado pós-moderno. Este termo foi empregado por Rorty tanto em *The Linguistic Turn* (1967), livro que organizou, com outros, e introduziu, como no ensaio “Wittgenstein, Heidegger, and the Reification of Language” (1995, p. 50-65), a partir desta expressão cunhada por Gustav Bergmann (1995, p. 50). Segundo Rorty, através dela Bergmann tentava salvar a filosofia como uma disciplina institucional.

A “virada” pressupõe uma valorização da linguagem contra a reificação do mundo objetivo. Embora discuta Derrida e Paul de Man, Rorty apresenta certos caminhos originais que só o pragmatismo norte-americano poderia ter-lhe oferecido, associando-o à lógica da linguagem de Russell, Quine e Carnap. Mas, de qualquer forma, o Brasil encontra-se na fronteira entre dois influxos do pensamento, o do continente europeu,

com a hermenêutica francesa e alemã, e o dos Estados Unidos e Inglaterra, com a Filosofia analítica positivista. Dilthey buscou unir os dois movimentos (ver *Filosofia na história: ensaios sobre historiografia da Filosofia*, org. Rorty, 1984). De um modo geral, a Filosofia alemã é vista como levando ao materialismo e fisicalismo, ao reducionismo e ao cientificismo, enquanto a filosofia norte-americana considera que a alemã desdenha da ciência natural. O caminho buscado por Davidson é de um naturalismo sem reducionismo, seguindo os passos de Dewey, que buscou ser naturalista e esteticista (ver “Fisicalismo não redutivo”, 1997a, p. 157-72).

Nosso objetivo aqui é apreciar a obra de Rorty *The Linguistic Turn* (1967) apenas nos aspectos que nos esclarecem sobre a questão do pós-moderno. Na introdução desta obra (1967, p. 1-39), Rorty afirma que a lingüística aplicada à filosofia mostrou a falência do projeto cartesiano desenvolvido na *Regulae* de um método de idéias claras e distintas. Kant desenvolveu um “método transcendental” e Husserl buscou fundamentar as tentativas do primeiro Wittgenstein de mostrar a inutilidade das teses filosóficas tradicionais, voltando sua atenção para a forma lógica (1967, p. 1). Para Rorty, a filosofia lingüística e as descobertas sobre a linguagem apresentam uma das mais importantes descobertas de todos os séculos: a revolta contra a razão (1967, p. 3). Essas descobertas foram levadas ao extremo por Carnap, que desejava transformar a filosofia num departamento da lógica nos anos 1930 (1967, p. 6). Hoje as revistas especializadas estão repletas de noções como “significado”, “uso lingüístico”, “regra da linguagem”, “ato de fala”, “força ilocucionária da expressão” etc (1967, p. 6), mas antes não era assim. Rorty discute exaustivamente as diversas formas de abordagem da linguagem do ponto de vista lógico e expõe as idéias de Carnap, Gustav Bergmann (a divisão da linguagem em comum e ideal), de Ayer, Russell, Wittgenstein, Ryle e Austin, que são recheadas de termos como “forma lógica”, “análise de conceitos” e “verdades necessárias” (1967, p. 6-33, p. 33). A maior preocupação de Rorty neste livro é definir se a filosofia lingüística seria uma ciência no sentido estrito ou se a filosofia hoje teria terminado (1967, p. 33). Evidentemente, esta é a primeira etapa na obra de Rorty, que mais adiante se inclina para a filosofia pragmática, consensual, que procura levar em conta o princípio de solidariedade política. Ele evita discorrer sobre a questão “institucional” da filosofia enquanto disciplina, preferindo expor as idéias dos próprios filósofos e não as escolas filosóficas, sempre considerando a utilidade no campo do desenvolvimento das idéias da filosofia para mostrar a necessidade social de sua sobrevivência.

Embora o ensaio seja interessante, não nos deteremos muito na discussão sobre a existência da filosofia como ciência ou como uma cultura “pós-filosófica” ou mesmo como uma fenomenologia ou uma filosofia-poesia (1967, p. 33), uma vez que o próprio Rorty caminhou para além dessas questões, que extrapolam a fundamentação do pós-moderno, o tópico de nossa discussão aqui.⁶

Nesta fase de sua obra (1967), Rorty pergunta-se se Heidegger representa um caminho totalmente novo. O que nos interessa de sua discussão teórica sobre a linguagem é sua expressão “cultura pós-filosófica”. É claro que esse termo caracteriza uma cultura pós-metafísica, que a rigor se estendeu de Platão aos dias de Derrida, com a intervenção radical de Nietzsche afastando os valores mais abstratos e idealistas do percurso humano, e passando por Descartes, com a noção de idéias claras, abstratas e distintas representando a racionalidade pura. Rorty define essa “cultura pós-filosófica como altamente desejável, assim como também o seria, a seu ver, uma cultura pós-religiosa” (1967, p. 34). Desse ponto de vista, Rorty considera a religião uma doença, da mesma forma que os freudianos vêem a religião como uma doença cultural. Assim como a lingüística empírica de Austin consiste num novo método de análise, a filosofia lingüística poderia transcender sua função meramente crítica e não dedutiva dos fatos e visar a dissolver ou resolver problemas pela descoberta das condições necessárias para a possibilidade da própria linguagem (1967, p. 35): “(...) o mais importante que aconteceu na filosofia nos últimos trinta anos não foi a própria virada lingüística, mas o começo de uma total revisão de certas dificuldades epistemológicas que perturbaram os filósofos desde Platão e Aristóteles” (1967, p. 35). Entre estes problemas, está a questão dos universais, a forma substancial e a relação entre corpo e mente.

O processo de conexão hiperreal vem se acentuando desde a noção de dialogia desenvolvida em *A palavra poética em Dostoiévski* (1965), por Bakhtin e em especial com Julia Kristeva que, em *Semeiotiké* (1972) passou a ver o texto como diálogo de vozes, rede de sentidos, que se misturam e se respondem indefinidamente. Com a complexificação tecnológica da sociedade mediática, esta inter-relação textual passa a

⁶ Rorty apresenta uma verdadeira história da filosofia lógica em *The Linguistic Turn* (1967), cujas idéias demandariam um trabalho específico, à parte, que fogem ao escopo deste ensaio. Entre estas, estão a discussão sobre as línguas naturais e a construção de línguas artificiais, como seguida pelo Wittgenstein da última fase (1967, p. 295, 297); a exposição sobre a escola de Viena, com sua postura anti-metafísica, seu positivismo e seus diversos filósofos da linguagem, entre os quais Carnap e seus discípulos Nelson Goodman e Quine; as diferenças existentes entre o *Tractatus Logico-Philosophicus* (*Logische-Philosophische abhandlung* e as *Investigações Filosóficas*, de Wittgenstein e as teorias de Ryle, John Wisdom, Friedrich Weisman, a escola de Oxford da Segunda Guerra (com um estudo muito minucioso da linguagem) e a escola de Cambridge (com Russell, por exemplo) (1967, p. 295-301).

ocupar um lugar múltiplo, em contínua reescrita. Em lugar da influência, vê-se a constante relação de dependência ou dívida para com o antecessor, num contínuo processo de reciclagem. A identidade se define como uma experiência emocional que permite a cada ser perceber-se como entidade única, apesar de suas contínuas transformações. É a contradição de “ser-si-mesmo” deixando de sê-lo. O conceito de identidade opõe-se ao de alteridade e o reconhecimento da identidade de dois ou mais objetos, ou sua identificação, pressupõe sua alteridade, que lhes permite continuar ‘o mesmo’, persistir no seu ser.

Assim, a partir dessa pressuposição nascida de Bakhtin, desenvolvida por Julia Kristeva em *Semeiotiké* (1972) e Jean Genette em *Palympsestes* (1971) no sentido de uma intertextualidade que estabelece incessantemente sentidos entre diversas obras, chegaríamos, na linguagem de computador, à possibilidade de elos hiperreais. Haveria o recurso de, no próprio texto, desenvolverem-se novos elos de ligação. Num processo anti-metafísico e anti-essencialista, já não há a idéia de influência ou preponderância de um autor sobre outro, uma vez que os textos funcionam como redes de sentido complexas mas com igual peso, que existiriam concomitantemente na sociedade atual. No caso de autores cronologicamente anteriores, eles seriam retrabalhados e reinscritos num todo lingüístico novo pelo autor posterior dentro da tradição literária, tratando-se por assim dizer de um caso de tradução ou transliteração. (E constituindo cânones sempre variáveis, múltiplos, em processo, e não exclusivistas). Através deste conceito, vemos delinear-se uma tal complexidade e magnitude de intertextualidades que se configura um problema de hiperrealismo, como ocorre na Internet e na Informática, com signos ou conteúdos que se remetem uns aos outros, criando indefinidamente conjuntos de signos ou de conteúdos, como “cidades invisíveis” super-reais ou virtuais⁷.

Não nos será possível discutir aqui em maior profundidade a noção de dialogia de Mikhail Bakhtin, que o autor desenvolveu em *A palavra poética em Dostoiévski* (1965), recorrendo sobre o desdobramento de vozes e a leitura não-unívoca da verdade desde a sátira menipéia, escrita no estilo dos diálogos platônicos, até a polifonia de múltiplas vozes narrativas orquestradas desenvolvida a partir no romance moderno, desde

⁷ A noção de intertextualidade torna-se insuficiente, como eplicitada, por exemplo, por Linda Hutcheon em *Poética do pós-modernismo* (cap. 8, “A intertextualidade, a paródia e os discurso da História”, 1991, p. 163-82, 1991, p. 167), para dar conta desta “nova floresta de signos matemáticos e pós-mallarmaicos em que se transformou a vida hiper-real ou virtual pós-moderna. Tentei criar uma paródia desta situação no conto “O chupador de Yale”, em que contraponho a sede de literatura tradicional no universo das bibliotecas imaginárias e os bancos de dados da Internet (ver Luiza Lobo, *Estranha aparição* (Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999, p. 83-101).

Cervantes a Dostoiévski. O hipertexto é talvez um herdeiro deste processo intertextual, desenvolvido hoje a partir do uso tecnológico da máquina.

4. Cânone filosófico, cânone literário e literatura na era cultura

O cânone literário ficaria assim sob suspeita, podendo-se afirmar que não existe literatura “pura”, no sentido das “belas-letas” tradicionais, uma vez que todo texto, em última instância, estaria inscrito na totalidade do social, ou na vasta palavra cultura. É o que Kristeva denomina “dialogema”, a partir de Bakhtin (1965). Assim, nenhum texto poderia deixar de estar inserido na história. Desse modo, um cânone literário único e definitivo seria uma contradição, uma vez que a cultura está em constante mobilidade, assim como a *parole* (palavra), é sempre móvel com relação à *langue* (língua), mais estática. O cânone irá continuamente incorporar autores do passado, que vão sendo revalorizados, numa “nova” leitura. No modernismo, Pound viu o fenômeno como um descarte radical do passado. No pós-moderno, Linda Hutcheon (em especial no capítulo 8, “A intertextualidade, a paródia e os discurso da História”, 1991, p. 163-82, p. 163-67) compreende o fenômeno como um processo que se repete constantemente, não como um ato único, final. É o caso das escritoras do século XIX que vão sendo resgatadas – e escritores quer atuais, quer passados, uns porque passam a ser considerados, outros porque, tendo sido antes bem considerados, saem da moda ou caem em desuso. É o caso de Coelho Neto, entre nós, que hoje ninguém mais lê. O caso modelar para este fenômeno é Shakespeare, cuja própria existência já foi negada e no século XIX foi valorizado como o mais original e valioso dos dramaturgos, sendo hoje revisto e transfigurado de todas as formas, a cada montagem e leitura crítica.

Segundo Roberto Reis, tornou-se obsoleta a idéia de um *kanon* (em grego, vara de medir), com uma função puramente estética, como existia na estética baseada na filosofia kantiana, que pregava o bem e o belo desinteressados.⁸ O conceito cultural parece atropelar essa pureza metafísica de conceitos que se originou no pensamento da elite do século XVIII. A primeira pergunta na sociedade atual, supostamente democrática e republicana, é sobre a legitimação do conceito de belo, que estaria na base da formação do cânone. Quem será o juiz deste conceito? Em que definirá a medida desta beleza? – pergunta-se Roberto Reis: “O estudo da literatura seria melhor equacionado considerando-o dentro da dinâmica das práticas sociais: a escrita e a leitura

⁸ Roberto Reis, “Cânon”, in José Luís Jobim, org., *Palavras da crítica, Tendências e conceitos no estudo da literatura*, Rio de Janeiro: Imago, 1992. (Biblioteca Pierre Menard). p. 65-92, p. 70-1.

estão sujeitas a variadas formas de controle e têm sido utilizadas como instrumento de dominação social” (in 1992, p. 72). A legitimação dessas obras e dos critérios seria feita pela universidade, pela crítica especializada ou a resenha jornalística nos meios de comunicação social? Sem dúvida, caminhamos na direção contrária à apontada por Harold Bloom em *O cânone ocidental* (1995), que desejaria retornar a Shakespeare e apenas ao panteão de autores clássicos e anglo-saxônicos estudados em Yale até 1950. Já Flávio Kothe, em “Cânone e valor”, de *O cânone colonial* (1997c, p. 103-40), vê o problema no Brasil como o conflito entre dominação externa, quase sua natureza, após cinco séculos de dependência do país, a ponto de levá-lo a não mais perceber esta dominação (Kothe, 1997c, p. 103). Mas, no decorrer do ensaio, Kothe explica que é a imposição de um cânone fixo, como *Os Lusíadas*, de Camões, como se representasse a identidade de *todos* os brasileiros, que representa o grande problema da nacionalidade brasileira. Pois estes não se identificam integralmente quer com os índios, com os lusos, quer com algum ideal próprio construído no país. Assim, Kothe conclui: “O problema não é apenas a vigência do cânone, mas a imposição da interpretação canonizante como a única válida, a única ‘ciência’ a que se dá espaço e significação, na escola, na mídia, nas editoras” (1997p, p. 107-08). Portanto, é a fragmentação do cânone a visão mais democrática possível com relação a um cânone nacional, e a imposição de ideais de forma autoritária e pouco democrática a pior forma de se chegar a uma consciência de nação.

O cânone, para Richard Rorty, deve colocar lado a lado disciplinas em geral separadas, como a literatura e a filosofia. Para esta última, o cânone é a soma dos filósofos, que são estudados em suas teorias e disciplinas; ou a própria disciplina na qual se estudam diferentes linhas filosóficas. Em *Philosophy in History* (1984), Rorty aproxima a pesquisa do cânone na teoria literária e na filosofia, pois ambas têm de se empenhar na mesma busca de cânones. Isso poderia dar-se quer por uma busca de cânones semelhantes, quer através da escolha dos filósofos favoritos, quer através do mesmo vocabulário. De qualquer forma, no cânone filosófico, não se deveria manter a definição de que “a verdade corresponde à realidade” (1997, 1984). Dewey sempre tentou anular a fronteira entre Natureza e Espírito traçada por Hegel e por Dilthey (1997, p. 126). Foi tremenda a importância da *História do espírito*, de Hegel, para a criação dos cânones, que acabaram superando, na nossa cultura, os sistemas filosóficos como os desenvolvidos anteriormente por Leibniz e Kant (1997, p. 128, nota 1).

Na sua discussão sobre o cânone em *Philosophy in History* (1984), a proposta de Rorty para o estudo da doxografia, a “história da filosofia”, é extremamente interessante porque parte do pressuposto existencial: estudar o autor do ponto de vista dos seus melhores contemporâneos. Caso contrário, haveria o risco de “*decorticate the thinkers*” estudados, o que significaria “mumificá-los” (Rorty, 1984, p. 62).⁹ Esta linha filosófica corresponde à história intelectual (ou *Geistesgeschichte*), e atua através dos sábios. Só que atualmente as pessoas já não sabem quais são as respostas corretas ou as grandes questões filosóficas (1984, p. 57ss). Daí a necessidade de se criar uma ampla narrativa que mude o vocabulário, ou seja, a doxografia (1984, p. 61). O sentido que Rorty atribui ao termo doxografia parece-me muito instigante: “é a tentativa de impor uma problemática a um cânone retirado sem referência a esta problemática, ou, inversamente, impor um cânone a uma problemática construída sem referência a um cânone” (1984, p. 62).

Rorty considera fundamental, para que a história da filosofia tenha sentido, considerar um ou dois séculos, por exemplo, de Descartes a Kant, ou então, por exemplo, acompanhar o desdobramento da subjetividade cartesiana até a filosofia transcendental. Mas diversos problemas colocam-se aí: Agostinho, Aquinas, Ockham são filósofos ou teólogos? Poder-se-ia traçar uma história de Tales de Mileto a Wittgenstein, deixando de fora Plotinus, Comte ou Kierkegaard? Assim, a doxografia realizada com Windelband e Russell é muito mais lógica (1984, p. 65).

O que se coloca na filosofia é a busca do conhecimento. Mas ela é matéria de opinião? É uma retórica, oposta à lógica, é uma persuasão contra um argumento, é uma ciência oposta a uma ideologia? (1984, p. 66). As reconstruções racionais da História Intelectual são importantes para localizarmos as figuras importantes do passado, nossos “ancestrais” (1984, p. 68). A História Intelectual (*Geistesgeschichte*) contém três ordens: as reconstruções racionais, as reconstruções históricas e as do passado para justificar nossa crença de que somos melhores que esses antepassados (1984, p. 67-8). Essa História terminava sendo uma mistura dessas três espécies, denotando assim nossa situação espaço-temporal, leituras, amizades, política, situação sócio-econômica. Ela termina por mudar o cânone de uma forma em que a doxografia não consegue (1984, p. 71). Por exemplo, Foucault, em *A ordem das coisas*, na opinião de Rorty, tem muito de

⁹ Note-se que, já na década de 1960, na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, José Américo Pessanha, lecionava os pré-socráticos encenando suas vidas e biografias em aulas de filosofia viva, “doxográfica”, portanto.

geistlich, mas atribui ao mundo uma *entzauberte Geistesgeschichte* (1984, p. 73) uma história do espírito desencantada. Mas ao mesmo tempo em que Rorty deseja livrar-se dos cânones esdrúxulos, sabe que é impossível viver sem cânones. Assim, quanto mais variados os cânones que adotarmos, mais histórias intelectuais teremos a nossa disposição, e mais provável será conseguirmos reconstruir, primeiro intelectualmente, depois historicamente, os pensamentos. Para Rorty, é a convergência de inúmeros cânones no pensamento sempre inquieto e perquiridor que impede a perda do sentido de comunidade que apenas a conversação apaixonada possibilita (1984, p. 74).

A intertextualidade entre diversas narrativas e a dialogia entre pensamentos dialéticos. Iluminar relações entre diversos mundos possíveis, o mundo sagrado medieval e o mundo pós-moderno contemporâneo. O mundo da filosofia pragmática e o mundo do pensamento marxista. O mundo da natureza e o mundo do espírito. Estabelece-se assim uma ponte entre a pessoa e a comunidade do outro. Assim, nessa perspectiva, o cânone perde seu caráter linear demoníaco e ganha ênfase no seu caráter iluminador e positivo.

Opondo-se à história culta do livro, que se constituiu ao longo do século XVIII, com a ampliação da aura da literatura e a divulgação da escrita através da imprensa, hoje assistimos à transformação do livro num mero objeto de consumo e de utilidade prática. A literatura ainda se mostra “um eficaz veículo de transmissão de cultura” (Roberto Reis, in 1992, p. 72), mas, também, consiste num eficaz instrumento de dominação de classe pela elite. Tradicionalmente, houve a exclusão dos povos da periferia européia, como os asiáticos, africanos, sul-americanos. Este processo está sendo em parte revertido pela atuação da Associação Internacional de Literatura Comparada. No entanto, uma listagem única de “grandes escritores da literatura universal”, que era ensinada nas universidades norte-americanas e européias até a década de 1950, e foi perpetrada pelo “cânone ocidental” de Harold Bloom, ou a idéia de uma *Weltliteratur*, como o desejavam Goethe ou a Associação Internacional de Literatura Comparada ao ser criada no final da Segunda Grande Guerra, parece impossível no complexo mundo atual. Poder-se-ia antes imaginar a coexistência de diversos cânones destinados a distintos fins e voltados para diferentes regiões do globo.

5. O contexto no pós-moderno brasileiro

A atual descrença no conceito de nacionalidade, exportado pelas nações imperiais no seu período político hegemônico do Romantismo, hoje perpetua-se pela

impressionante influência dos Estados Unidos em todo o mundo, constituindo-se agora numa nação global. Como nos mostra o livro *The Empire Writes Back*,¹⁰ antes havia o imperialismo capitalista e eficaz da Inglaterra utilizando a língua como instrumento de divulgação de sua cultura, como arma de dominação eurocêntrica expandindo-se na Índia, Austrália, Canadá, etc. Ela teve uma eficiência infinitamente superior aos impérios mercantilistas no século XVI de Portugal, Espanha e Holanda, por exemplo, que não aliaram literatura e cultura ou fizeram-no muito pouco (Anchieta, as obras de Dom João VI etc). Contudo, hoje, a lição inglesa foi elevada a uma múltipla potência com o império norte-americano, que transformou o mundo em aldeia global praticamente constituído a sua imagem e semelhança.

Balizar a crítica literária brasileira dentro desta rede de pensamento filosófico e lingüístico internacional não é tarefa fácil. Pode-se cair na armadilha do nacionalismo e na defesa do nacional e do regional, enfatizando a importância de críticos e escritores só porque se voltaram para um pensamento nacional(ista). Assim, se destacaria a preeminência da escola da Universidade de São Paulo, liderada por Antonio Candido e Roberto Schwarz, e hoje seguida por inúmeros de seus alunos espalhados pelo mundo. Mas esse esforço poderia parecer infrutífero a partir da década de 1970, quando o pensamento especificamente “brasileiro” passou a se estender a um ideário mais latino-americano, com pensadores como Roberto Schwarz e Jorge Schwarz, ou universalista, como é o caso de Luiz Costa Lima e João Alexandre Barbosa, que incluiu nos seus ensaios estudos sobre Mallarmé e outros poetas simbolistas, na linha mais eclética de um Augusto Meyer. Inúmeras metodologias passaram a se cruzar a partir da década de 1970, numa complexa rede de intertextualidades, as quais podem ser sintetizadas nos estudos de Literatura Comparada, que começaram a agregar estudos interdisciplinares dos mais diferentes teores. Mas com uma marcante diferença: não preconizava mais o fechamento em torno de temas da Literatura Brasileira nem a um instrumental oriundo tão-somente do Brasil. Esta foi uma das preocupações de Luiz Costa Lima em um certo momento de sua carreira crítica: encontrar as raízes e as ramificações de uma crítica “autenticamente” brasileira, surgindo como um enquanto “sistema intelectual brasileiro”. O esforço por encontrar algo totalmente autóctone tornou-se um *tour de force*. Aqui e ali, e no próprio pensamento de Costa Lima, surgiam influências, leituras,

¹⁰ Ver *The Empire writes back*, de Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin (1991).

contágios, contaminações, apropriações. Na verdade, onde se encontrariam, em pleno século XX, esses pensamentos totalmente originais?

Com a importação das teorias como o estruturalismo e a Literatura Comparada no Brasil, recorreu-se à teoria das intertextualidades, de Julia Kristeva, a partir do pensamento de Mikhail Bakhtin. Elas substituíam a busca de influências unívocas e, como na rede entretecida de Jorge Luís Borges, e no *Palimpsestes* (1971), de Genette, e presume-se que todos os textos estavam em todos os textos, na modernidade. Passou-se a valorizar problemas genéricos, como a identidade cultural, a diferença filosófica ou de gênero e a utilizar como metodologia a interdisciplinaridade, com a conjunção da antropologia e da história. Abria-se um fosso entre o novo campo internacional da Literatura Comparada e os apelos marxistas ao local e ao popular, que hoje se tornaram-se muito mais raros. Só agora voltam a ocorrer no campo dos estudos culturais, os quais rompem com o a cultura erudita e retomam uma aproximação com a arte popular e a baixa literatura.

O conflito entre nacional e autêntico e uma crítica livre, de caráter quem sabe francês, nos moldes de Sainte-Beuve, esteve presente no Brasil desde os seus começos. Em Alencar, “Como e por que sou romancista” e em Machado de Assis, “O instinto de nacionalidade”, o importante era diferenciar-se do pensamento europeu, hegemônico, eurocêntrico. Naquele momento, de fixação das fronteiras nacionais e da conquista de uma identidade própria, que se desvinculava de Portugal, era importante escrever e pensar a diferença de ser brasileiro e uma identidade própria. Entretanto, os críticos literários tradicionais, como Santiago Nunes, Artur Araripe, Sílvio Romero e José Veríssimo definiram a nacionalidade basicamente apenas pelo tema e as descrições de cor local, evitando as excessivas colagens ao cosmopolitismo francês e valorizando o exótico da natureza dos trópicos, por exemplo. Também restringiam o uso da língua a palavras “autênticas” do português, ou de origem latina, sem galicismos.

Com a divulgação do pós-moderno ou desconstrucionismo no Brasil, a partir da década de 1980, o particular, antes que o geral, passou a reger a descrição da realidade. Na corrente de movimentos voltados para o cotidiano, os estudos pós-coloniais e culturais passaram a incluir todas as classes e fenômenos cotidianos, inclusive as vozes que até então estavam mudas. Retomava-se a preocupação com a história e com o povo, agora denominado “subalterno”. As mulheres, as minorias sexuais, étnicas e econômicas se constituíram em grupos que ganharam voz, assegurada pela postura do “politicamente correto”, sem dúvida um fato importante para a democracia.

É bem verdade que o panorama cultural global alterou-se, no mundo e no Brasil, a ponto de, por vezes nos indagarmos se permanecerão uma literatura e uma cultura como a conhecemos agora, escrita, culta, erudita. A difusão do computador em escolas públicas, com sua contraface do CD-Rom, o disco a laser, o e-mail, a conversa *on-line*, a Internet, a vídeo-conferência e o hipertexto representa uma forma radicalmente nova de comunicação entre os seres humanos. O fenômeno da televisão, com a divulgação de arte e notícias de forma simulada ao real, através da cor, movimento e linguagem oral, por via eletrônica, depois aperfeiçoado com a televisão a cabo e o vídeo doméstico, criando a especialização do espectador, passou por uma transformação ainda mais gigantesca com o correio eletrônico e muitos outros avanços tecnológicos que aparecem diariamente.

A conseqüência social mais imediata deste fenômeno é a globalização e a unificação da sensibilidade humana através de um tipo de visão de mundo única ou predominante. Mas outra conseqüência disso é a hegemonia da língua inglesa e a cultura por ela engendrada, difundindo seus hábitos, cultura e arte e, naturalmente, seus produtos de comércio. Cria-se um novo império de dominação cultural norte-americana, através do domínio da imagem e da palavra escrita e oral veiculadas em grande parte de forma virtual. Este império só pode ser comparado ao latino, na Antigüidade. Nem mesmo os Estados nacionalistas do século XIX conseguiram a mesma penetração mundial que o império anglo-saxônico atual obteve, entendendo-se aí principalmente a hegemonia dos Estados Unidos. A aliança entre língua e cultura é uma forma inteligente de dominar mas que deve seu êxito, principalmente, ao fato de a Inglaterra, desde o século XVIII, já se constituir num país industrializado e capitalista, o que o capacitou a utilizar a língua como uma forma de exportação de sua cultura, através de um forte sistema educacional e um bem organizado sistema administrativo das colônias.

Outra conseqüência associada à escrita no computador é a possibilidade de realizar o sonho de Stéphane Mallarmé no seu famoso e inacabado projeto do *Livre*, que seria escrito em qualquer direção na página ou através de elos hiperreais, como busquei mostrar em “Globalização e ideologia” (1999, p. 37-45). No computador, pode-se até certo ponto desobedecer à ordem linear do discurso, prevista por Saussure, escrevendo, recortando, deslocando, apondo sílabas, palavras e orações numa rearrumação constante

do discurso, “linkando” com espaços reais ou virtuais – em passos impensáveis no texto tradicional.¹¹

Todo este fenômeno teve lugar na última década do período que Lyotard (1979) denominou “condição pós-moderna”, implicando no fim das utopias que haviam se delineado desde o século XVIII, com os grandes enciclopedistas franceses e pensadores da filosofia transcendental alemã. Este momento, iniciado na década de 1970, a partir de uma crise generalizada no mundo das artes, corresponde ao fim da busca do “*make it new*” poundiano, com a busca da originalidade do modernismo da primeira fase, e à passagem para a idéia de que “nada é *new*”. Tudo é repetição, rearranjo de termos já presentes na ordem do discurso anteriormente enunciado. A literatura na “condição pós-moderna” acompanha-se de novas percepções, da produção de novas subjetividades e do anúncio de novos paradigmas como formas de pensar, sentir e estar no mundo. Surge a ciência da energia da velocidade, a “dromologia”, que busca explicar a explosão do movimento no “inferno” do cenário urbano pós-moderno.¹² Mas, na dromologia, ao contrário de Baudelaire, ninguém anda a pé, como naqueles tempos da bela época, anteriores aos automóveis, tão celebrados no primeiro modernismo.

É o portal de um novo mundo da comunicação, ao final de um longo processo da cultura erudita inscrita sobre o papel, como nos revela Alberto Manguel em *Uma história da leitura* (1997). O processo da reprodução, condenado por Walter Benjamin, tornou-se inelutável, num mundo de infinitos simulacros idênticos ou até melhores que o original, obtidos numa velocidade inimaginável. A técnica produz cada vez mais rápido e acelera o progresso da humanidade rumo a uma crescente imersão no capitalismo. O conteúdo filosófico e questionador do texto desaparece em prol da economia de palavras e de tempo. Se o meio é a mensagem, o fremir da máquina em movimento elétrico acelera a acumulação de gestos mecânicos, que não raro redundam em repetição.

Essa repetição, que deixava uma margem, um *surplus* (suplemento) na teoria de Jacques Derrida, também é questionada quanto à produção de sentidos positivos por Jean Baudrillard em *L'Échange symbolique et la mort* (1976). Essa série infinita de sentidos levaria a uma constante repetição ou morte do significado na vida, eternamente perpetuada no capitalismo (série que pode ser interrompida pelos discursos marginais ao

¹¹ Ver Pierre Lévy, *A tecnologia da inteligência; O futuro do pensamento na era da informática* (1993). Ver também, do mesmo autor, *O que é o virtual?* (1999).

¹² Fernando Fábio Fiorese Furtado, “A literatura na cena finissecular”, in Luiza Lobo, org., apresentação, *Globalização e Literatura* (1999), p. 113-25.

capitalismo, como dos negros e das mulheres). Em “O pós-modernismo e a sociedade de consumo”¹³ Fredric Jameson critica a “construção” do sujeito burguês, que talvez nunca tenha existido, e a emergência de uma “nova experiência de tecnologia cidadina” (in 1993, p. 40).

Assiste-se a um fenômeno que poderíamos definir como uma dupla crise do conceito de mimese. Na década de 1960-1970, o estruturalismo desvinculou a noção de mimese da palavra e da linguagem, desatrelando-o do real social. A linguagem foi eleita como uma explicação hegemônica e autônoma de interpretação. A luta surda que se travou entre os críticos marxistas e os pensadores que buscavam a autonomia do texto literário, oriundos do estruturalismo, redundou na noção de autonomia da dimensão do imaginário e do simbólico no texto literário, libertando o signo de uma mimese colada ao real. No período pós-moderno, a filosofia era uma preocupação constante dos críticos, sob o influxo do pensamento de Derrida, visando a contestar os pressupostos da filosofia transcendental metafísica, mas já agora no limiar do novo milênio. Já os estudos culturais e pós-coloniais atrelam-se à sociologia e apresentam questionamentos políticos ligados ao contingente, às questões da cultura, não ao filosófico *lato sensu*.

Na última década do século XX, Terry Eagleton, com seu *Theory of Literature* (1993), e Henri Lefebvre, com *A construção do espaço* (1991), desconfiam da hipertrofia da linguagem como sendo capaz de extrapolar dos textos e servir de explicação para a totalidade dos fenômenos sociais da realidade.

Edward Said, Homi Bhabha e Gayatri Spivak, inicialmente utilizando o pensamento marxista de classe e derridiano de *différance*, ampliam-no para a noção de margem – não mais a do texto, mas a da periferia social e todas as minorias. O discurso pós-colonialista concentra-se na oposição do eixo cultural dominador do Primeiro Mundo e do Ocidente.

O texto liberta-se da clausura semiológica, na qual se supunha que o signo continha o todo social em si, como afirmava Julia Kristeva com relação ao termo *ideologema*. A crítica retoma o social, embora o veja através de um sistema mimético de representação, não como um dado concreto, como no marxismo ingênuo. Contesta-se a linguagem como metalinguagem ou um discurso retórico autônomo, para além da ideologia. A ciência é questionada, até no campo das ciências exatas. A lingüística não mais se constitui na grande ciência da comunicação que tudo abarca, como queria Roland Barthes em *Lingüística e comunicação*. A história e principalmente a

¹³ Fredric Jameson, “O pós-modernismo e a sociedade de consumo”. In: Ann Kaplan, org. (1993), p. 30.

antropologia retornam ao centro de interesse do discurso teórico e crítico universitário. A comunicação de massa e a cultura canibalizam os campos da arte e da literatura, atrelando-os à sociedade do espetáculo atual, na feliz expressão de Guy Debord (em *A sociedade do espetáculo* (1997) – um aspecto também discutido por Nestor García Canclíni em *Culturas híbridas* (1997).

Há, no entanto, a possibilidade de uma autocrítica do próprio enunciador do discurso, que se coloca no texto como pessoa, e não mais como cientista, ou seja, um sujeito afastado do objeto de seu saber. O processo epistemológico dá lugar ao processo existencial. Passa a ser “travessia”, como propõe Luciano Zajdsznajder em *A travessia do pós-moderno* (1992)¹⁴, ou Jair Ferreira dos Santos, em *O pós-moderno* (1986). Ou, nas palavras de Evando Nascimento, surge então o apelo a

“(…) uma ‘*leitura atípica*’, aquela que não pretende ser exaustiva, nem pressupõe uma metodologia *a priori*, deixando-se levar pela *experiência*, palavra que também se liga à idéia de travessia. Uma leitura *a partir* das zonas menos privilegiadas do texto, ou de suas *margens* no dizer de Derrida, em *Margens da filosofia*: das notas, dos títulos, das epígrafes, das referências intra-, inter- e extratextuais” (Nascimento, E., 1999, p. 20).

Já foi muito repetido que a maior revolução deste século foi a feminista. Esperemos que ela não se torne um projeto adiado ou fracassado como a Revolução Comunista, como diz Rorty.¹⁵ Mas, ao lado da revolução feminista, observa-se a vitória da “revolução democrática”, que é também burguesa, com maior autonomia para as minorias sexuais, étnicas e econômicas.

A arte e a literatura, segundo lemos em *Culturas híbridas* (1997), em Nestor Canclíni, passam a ser divulgadas também na forma de baixa literatura ou arte, surgindo um conceito muito amplo de cultura, que corresponde, na verdade, à noção de mídia como foi criado neste século.

As universidades norte-americanas, e menos as do Brasil, alteram seus currículos, abrindo espaço para disciplinas e departamentos cada vez mais politizados e específicos: *Women’s Studies* (estudos feministas), cultura latino-americana, estudos

¹⁴ É a Luciano, a quem sugeri o título de seu livro sobre o pós-moderno, que dedico este ensaio. Foi ele, a quem convidei para fazer uma palestra na Pós-graduação da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, que me sugeriu que a filosofia de Rorty poderia deixar-nos com uma visão menos responsável e pesada pelas dores do mundo sobre nossas costas. Pois se tudo é contingente –

¹⁵ Richard Rorty, “Feminismo, ideologia e desconstrução: uma visão pragmática”. In: *Um mapa da ideologia*. Org. Slavoj Zizek. Rio de Janeiro, Contraponto, 1996. p. 227-34.

hispânicos, arte oral ou popular, estudos sociopolíticos de determinadas regiões. No Brasil, estes estudos são realizados através das associações ou em projetos de pesquisa de grupo.

Ainda não se pode avaliar se os estudos culturais vieram condescendem em abrir espaço para a moribunda literatura, ou se vieram acelerar um processo de perda de prestígio que poderia ainda se prolongar por mais algumas décadas, dando espaço para se alcançar algum processo de salvação pelo surgimento de alguma novidade no cenário cultural. Com ela, a crítica torna-se mais sociológica, histórica, política, antropológica e menos voltada para estudos específicos da literatura, como o praticavam Hugo Friedrich, Wolfgang Keyser ou Vossler, na época da estilística textual. Acirram-se os estudos de literatura e cultura, literatura e sociedade e arte enquanto mídia. A crítica e a arte podem até continuar a se debruçar sobre a literatura e o cinema de arte, mas o problema é encontrar público, seja universitário ou o geral. Permanecem núcleos, pequenos grupos especializados que continuam a ler em segmentos extremamente fragmentados: literatura de autoria feminina, afro-brasileira, *roman noir*, romance policial, poesia política, mas os grupos não se sobrepõem e ficam isolados.

6. Análise dos Textos ou Sentidos do cotidiano no pós-moderno brasileiro:

Desde seus primeiros contos, novelas e romances, agora quase na sua totalidade reunidos numa coletânea (1997), o escritor mineiro radicado no Rio Sérgio Sant'Anna (1941) sempre desenvolveu um sentido de inquietude na compreensão do real cotidiano. Este sentido de estranhamento (*Umheimlich*, para Freud) e de distanciamento anti-sentimental (*Entfremdung*, para Bertold Brecht) foi se acentuando, na fímbria entre o psicanalítico e o político. Como um “maldito” baudelairiano ou um assassino rimbaudiano, ou um estranho kafkiano, o narrador-personagem situa-se nas margens da sociedade. O protagonista, sempre um narrador ou personagem do sexo masculino que passa a idéia de um *alter-ego* do autor, como na literatura romântica, mas agora dessacralizada, é um bode expiatório social. A visão do mundo do narrador é amoral, não discursiva (o campo semântico é reduzido ao essencial para relatar o enredo, que é a narrativa apenas do seu ponto de vista) e todo o drama da cena contemporânea é deslocado para o leitor. Na verdade, o deslocamento da narrativa para o leitor é uma das principais características do pós-moderno. Foi uma das razões de dissidência entre Rorty e Eco em *Interpretation and Overinterpretation* (Collini, ed., 1992), quando o primeiro acusa Eco de imaginar um plano prévio, estruturalista, de leitura, e não deixar

o próprio leitor desvendar e interpretar o texto à medida em que o lê, portanto de forma “contingente”. O político permanece implícito na leitura que Sant’Anna apresenta da cidade.

A partir dos contos de *Srta. Simpson* (1989), acentua-se o comprometimento do texto com o hedonismo da sociedade de consumo na fase pós-ditadura. Aqui o leitor não deve se deixar enganar pela aparente importância do personagem do gênero feminino, que dá nome ao livro e ao conto homônimo. Tais figuras femininas são sempre vistas pela ótica do narrador, que não tem piedade por esta porção “frágil”, um inesgotável objeto de desejo, mas que tem apenas uma sofrível relação com a intelectualidade. São seres caracterizados pela sua sexualidade e os mais visados pela violência urbana. Enquanto os protagonistas homens, agentes diretos da história, sofrem diretamente o impacto da violência social, na ordem social foucaultiana inflexível, as mulheres sofrem esta repressão através dos crimes sexuais que os homens contra elas infligem.

É possível que o olhar para as minorias de gênero e sexo, tão valorizado no pós-moderno, ainda não tenha sido assimilado pelos principais autores brasileiros de sexo masculino.¹⁶ Mas o que nos interessa aqui não é uma possível misoginia da escrita masculina contra as mulheres (que já foi apontada até em Vinicius Moraes, apesar das aparências), mas o uso deste sentido propositadamente imoral que a obra de Sant’Anna e outros assume, à medida em que avança.

Havia um certo tom leve e irônico que cercava a figura da Srta. Simpson, no conto e livro homônimo (1989), já transformado em filme por Bruno Barreto com o título e grande parte do conteúdo trocados. Mostrava uma professora de Inglês nos trópicos, com sua sensualidade dispersa no Rio de Janeiro. Este humor desaparece, fortalecendo-se a ironia áspera e amarga no tom do narrador, que assume um cinismo realmente pós-moderno, nas suas duas últimas obras, a novela *O Monstro* (1994), dividida em três partes, e seu mais recente romance, *Um crime delicado* (1997). O tom de observador neutro, de um escritor ou jornalista, que permeava “Senhorita Simpson”, dá lugar a um discurso que olha de esguelha, monstruoso, complacente com o crime, numa trama em que tudo é possível. Mudou Sérgio Sant’Anna ou mudou a cidade? Parece-nos que mudaram a cidade e a sociedade. As tramas cosmopolitas e sociais tornaram-se um

¹⁶ Caio Fernando Abreu, em *Onde andará Dulce Veiga?* e o primeiro *Morangos mofados*, e Silviano Santiago, em *Stella Manhattan*, trabalham com o personagem travesti, no sentido de esboroar a ótica típica do patriarcado.

conjunto de linhas intertextuais excessivamente intrincadas para que as possamos resolver. O resultado é a abundância de novelas de crime que vem sendo publicadas no Brasil. (Os três últimos romances e o último livro de ensaios de Sonia Coutinho, por exemplo, também se centram na questão do assassinato). O crime é o ato de imoralidade máxima, porque anônimo, na cidade grande. O leitor antes seguia os passos do militar travestido em roupas sadomasoquistas pelas ruas de Nova York, em *Stella Manhattan*, de Silviano Santiago, ou desvendava o mistério do personagem travesti, em *Onde andará Dulce Veiga?*, de Caio Fernando Abreu, num alegre tom de paródia carnalizada). Agora, envolvido por este olhar mórbido, ele se torna comparsa de atos detestáveis. Acompanha o criminoso como *voyeur* íntimo e consentido, e termina por se imiscuir no crime, já não podendo escapar da sua posição de coadjuvante. Tudo isso sob um sentimento de repulsa. Mas que pode ele fazer senão seguir para a linha seguinte da leitura? Deixar o enredo pelo meio?

Este processo perverso de envolvimento do *outro*, o leitor, transformando-o em co-artífice da destruição do *outro ser* é bastante claro em *O Monstro*. O próprio título cria uma aliança entre leitor e autor do conto, pois empresta uma certa tranqüilidade moral, um distanciamento brechtiano com relação a um monstro brutal capaz de anestesiá-lo, assassinar, destruir uma moça indefesa. Mas este recurso não passa de arma de cooptação do olhar do leitor para dentro do crime de assassinato. Logo o leitor se vê seduzido para entrar na própria sala e local do crime, tendo de compactuar com a mente e a consciência do monstro. O sentimento de repulsa que o leitor sente assemelha-se excessivamente ao que Freud chama de processo de denegação: a negação de um certo prazer negado, rejeitado por ser inaceitável pelo consciente. Mas quem sabe o que se passa lá no fundo?

O Monstro, uma das mais chocantes novelas de Sant'Anna, constrói-se pelo uso da literatura epistolar, de cartas "de amor", em estilo depurado, literário, o que mostra seu teor antes cínico que amoroso, que nem sequer serão enviadas, o que acaba por desconstruir o próprio gênero epistolar. O conto é escrito em grande parte sob a forma de um interrogatório dentro de um processo judicial que julga o protagonista pelo crime de assassinato, no qual o herói, no mais franco estilo de *roman noir*, é sempre o anti-herói. Na desconstrução do gênero romanesco, destaca-se a gratuidade de cada ato. As três partes da novela desejam esmiuçar as piores mais recônditas tendências psíquicas e do ser humano. Atos absurdos, descompromissados, retirados da contingência do cotidiano, enredam-se numa teia que forma uma narrativa (a história)

independentemente dos actantes, que vai assim tecendo, de forma irracional e sem qualquer objetivo, o destino. Pequenos fatos têm grandes conseqüências, mas nem sequer estas recebem alguma atenção dos seus actantes. Toda uma ordem de acontecimentos banais, destituídos de importância, transforma-se numa saga macabra e a vida praticamente se rompe, condenada, permanecendo a racionalidade apenas por um fio. Contudo, o *low profile* de cada personagem rege, na vida pós-moderna, o fato de que cada um deve se envolver o mínimo possível, psicologicamente com a moralidade dos atos que perpetrar. A moralidade baseia-se em grande parte nos sentimentos e emoções, que também parecem não fazer parte dessa trama fria, cujo único fim é mostrar o lado mais brutal do ser humano. O homem transforma-se cada vez mais em máquina, que age mas não analisa o que se passa com ele.

Para Bergson, é importante notar “a *insensibilidade* que naturalmente acompanha o riso”. “A indiferença é o seu ambiente natural. O maior inimigo do riso é a emoção. Isso não significa negar, por exemplo, que não se possa rir de alguém que nos inspire piedade, ou mesmo afeição; apenas, no caso, será preciso esquecer por alguns instantes essa afeição, ou emudecer essa piedade” (1980, p. 12). Na base da literatura pós-moderna existe, assim, a impiedade, a indiferença, a frieza e a morte das emoções, que Bergson chama de insensibilidade. O riso está não tanto numa atitude alegre, carnavalizada, ainda presente em *Srta. Simpson*, mas no olhar descrente e mordaz do assassino, que mostra uma alegria desmedida com a descrição pormenorizada de seu crime, como uma obra de arte.

Este processo é aperfeiçoado por Sérgio Sant’Anna em *Um crime delicado* através do recurso de criar um crime como objeto de arte e envolto num contexto ligado a ela. O objeto do ato e depois do crime sexual é uma modelo, Inês, que posa para um pintor acadêmico, de quem é amante, enquanto o terceiro polo da narrativa, o narrador, é crítico de arte. O apelo ao sublime kantiano tem seu pacto violentamente rompido, quando o narrador acrescenta o detalhe de que Inês era manca. Estabelece-se uma relação triangular entre o pintor, sua modelo, Inês, e o intruso, o narrador, que a conheceu casualmente num bar.

Em *Um crime delicado*, a arte da pintura acadêmica, representada pelo uso do cavalete, com modelo, chega ao fim. A própria capa do livro, recuperando a gravura exaustivamente analisada por Michel Foucault em seu famoso *As palavras e as coisas*, de Velásquez, sofre com o rompimento do pacto da verossimilhança, na intertextualidade com outra pintura, de Gérôme, retrabalhada por Costa Aguiar, que

introduz em tamanho grande a cena de Pigmaleão abraçando a estátua de Galatéia que acabara de esculpir. Trata-se, no entanto, daqueles processos de aumento e diminuição que estão presentes no fenômeno do riso ou do escárnio, segundo Henri Bergson (1980). A segunda tela, de Gérôme, retratando a figura de Pigmaleão abraçando apaixonado a estátua de Galatéia, que inicialmente estava apenas na parede, em tamanho pequeno. Mas agora ela é desmesuradamente aumentada e ocupa todo o centro da sala, onde se aperta a família real espanhola, no conhecido quadro pintado por Velásquez. Assim, ao mesmo tempo em que se rompe a moralidade da Renascença, e a própria verossimilhança do real, percebe-se a formação de um triângulo composto pelos dois autores iniciais que se encontram na mesma cena representada, agora invadidos por um terceiro artista, Costa Aguiar, que realiza o aumento absurdo de um pequeno quadro, provocando uma situação inusitada de riso, numa cena de intertextualidades em suspensão. A capa é um belo simulacro da própria situação que se instala no enredo, em que pessoas e atos vão se encadeando umas às outras na sociedade, numa linguagem desejante ou às vezes indesejada.

Para Baudrillard, os efeitos de *trompe-l'oeil* estão na base do processo de sedução da arte pornográfica. A obscenidade encerrada em quatro paredes, como no novo cinema doméstico idealizado no Japão, por exemplo, no qual efeitos tecnológicos “enganam o olho”, criando um “efeito de realidade”, são aqui bem representados na trama. Os personagens se entrecruzam na história representando papéis que não correspondem a sua verdadeira identidade, são *falsos* artistas, *falsos* críticos, ou circulam em *falsos* ateliês. Até ao penetrar no prédio, o narrador se vê refletido em espelhos e observado pelo porteiro, que pode denunciá-lo à polícia. O efeito do pornográfico resultante não é surrealista, mas hiperrealista, diz-nos Baudrillard. “O único fantasma em jogo na pornografia não é o do sexo, mas o real, e sua absorção em algo diferente do real, o hiperreal. O *voyeurismo* do pornográfico não é um *voyeurismo* sexual, mas um *voyeurismo* da representação e de sua perda, uma vertigem de perda da cena e de irrupção do obsceno” (1988, p. 47).

O enredo desse romance de Sant’Anna, um dos seus mais importantes, baseia-se na lenta desconstrução do objeto de arte, nos seus mais ínfimos detalhes – assim como *O Monstro* desconstrói a arte epistolar. Um dos recursos da técnica minuciosa, jornalística e detetivesca do autor é, justamente, como um delegado de polícia, esmiuçar o mínimo gesto, esgar, reação em cada rosto, como se estivesse redigindo um processo judicial. Afinal, o grande condenado é a própria arte, e a única vítima é a modelo Inês –

as mulheres são sempre as maiores vítimas nessas narrativas, assim como na sociedade em geral. De um bar no Flamengo para o ateliê no apartamento de Inês, a musa manca, o narrador é envolvido na suspeita sobre a existência de um possível amante dela, numa *ménage à trois* cuja trama não é muito bem explicitada para o leitor, até que há o assassinato e começam as especulações sobre o crime, inclusive no mundo artístico e nos jornais para os quais ele escreve. O objetivo de Sant'Anna parece ser mostrar que, no mundo atual, não há lugar para amores autênticos e francos entre duas pessoas e que a arte é um jogo de simulacros sem sentido. Seria Inês realmente modelo de arte? E seu amante um pintor de verdade? E o narrador, seria ele um verdadeiro crítico de arte? Como a trama se passa no mundo da paródia, do simulacro, da dissimulação, deduz-se que, sem a crença na verdade, tudo é possível. Não só *obra aberta*, como queria Eco, mas todo o enredo em aberto. Cada um procurará as causas psicológicas do assassino. Mas terá mesmo Inês sido assassinada? Este fato, fundamental para a *novela de detetive* é também, ironicamente, deixado em aberto. Nem o assassino-narrador *doublé* de crítico de arte tem certeza disso, e portanto seu papel na narrativa fica em suspenso.

Com o esvaziamento das emoções, há também a ausência de moralidade, que seria uma forma ateleológica de construir a trama, o pacto solidário, no dizer de Rorty. Sem este pacto, cada um troca de papel no jogo social, e age ora como um personagem, ora como outro, num jogo de simulacros frio, num mundo perigoso de falsas representações – cenas dentro de outras cenas vistas através do espelho – que Foucault retoma ao apresentar a crise da representação que abre o pós-moderno. Essa cadeia simbólica interminável acaba arrastando à indiferença e também nós terminamos por absolver a “moral” do próprio personagem. Tornamo-nos presa dos acasos do cotidiano, indiferentes e assassinos na realização concreta da afirmação psicanalítica que abre a modernidade, em Baudelaire: “*toi, hypocrite lecteur, mon semblable, mon frère*”.

Essa construção de enredo, despida do absurdo e da experiência de choque que ainda existem em Kafka diante da inamobilidade do *Castelo* ou da burocracia em *Processo*, perde aqui suas maiúsculas pelo toque cínico da mão de mestre do autor, que transforma cada pequeno ato insignificante num grande crime de morte, mas sem conseqüências morais, sem emoção, e que nos leva ao limite da história. História sem verdade, coerência ou racionalidade. Em Kafka, líamos como pressuposto que haveria uma possibilidade de julgamento e liberdade ao final, embora a narrativa termine antes do desfecho. Aqui, a história acaba mas tudo continua igual, muitas vezes como nas histórias macabras que lemos na imprensa cotidiana. Há um esvaziamento moral do

respeito humano, que constitui o pacto social. Não se espera mais nada dos personagens, nem se pressupõe qualquer coisa das leis, dos governos, quem dirá de algum deus superior. Com o vazio social, resta apenas o projeto individual. Mas este se rompe na medida em que as pessoas também perdem suas funções e se tornam anômicas, podendo intercambiar-se indiferentemente.

O olhar vazio, “estrangeiro”, sem motivação, sem vontade, do narrador, como no romance de André Gide ou como nos “paraísos artificiais” de Baudelaire, é levado ao limite da indiferença. A paixão do “criminoso” não reside em possuir o corpo da mulher, mas em discorrer sobre as relações triangulares que se estabelecem como mero jogo: a cobiça entre ele e o objeto de sua cobiça, entre os dois e seu suposto amante, ou, mais ainda, entre seu discurso e a vontade de convencer o leitor de uma verdade talvez falsa, em diferentes relações triangulares concêntricas. Este tipo de enredo desfaz mais de uma utopia: do sublime, da linearidade da história, do cânone, do gênero novela de detetive, da verdade unívoca e do pacto social.

É claro que “Historieta numa República” (in *Senhorita Simpson*, p. 379-84), tinha um conteúdo de paródia muito mais unívoca e fácil de entender pela simples inversão e desconstrução da idéia de nação democrática que praticava, ridicularizando um presidente de país latino-americano e apelando para a inversão do sentido (paródia) num sentido denotativo e irônico linear. O final do conto, em que se extinguem as programações no canal da televisão após o último golpe de Estado, e enquanto o programa vai saindo do ar, vê-se como último lance de cena um empregado varrendo o chão da estação televisiva, funciona como paródia de uma democracia que não passa do simulacro de um país, como freqüentemente ocorre no Terceiro Mundo, e em especial na América Latina.

Este tipo de leitura na contramão da história e da política torna-se aqui quase impossível de se realizar, tratando-se de um personagem único, isolado, cuja vida não é metáfora de nada e não serve de exemplo para ninguém. Assim como nos contos de Paul Auster, o absurdo da criação poderia ser substituído de diversas maneiras – nomes, bairros, ruas, locais, personagens – e tudo permaneceria igualmente sem sentido. Esses jogos de linguagem, têm, por assim dizer, o único objetivo mostrar a falta de utopia e destinação (Fichte) do homem pós-moderno. No máximo, servem como denúncia. No mínimo, como uma crítica à vacuidade dos projetos e à ausência de crenças ou utopias hoje. Até o substrato psicanalítico da leitura se invalida, na medida em que o narrador,

no lugar do “paciente”, pode mudar sua narração a cada momento da narrativa, “seção” ou “sessão”.

Enquanto em Sérgio Sant’Anna a indiferença que se instala já tomou conta do leitor, impedindo uma tomada de posição drástica, em Márcia Denser, nos seus contos das antologias *Animal dos motéis* e *Diana, caçadora* há uma inversão parodística em que a mulher assume o lugar do homem, havendo uma troca de papéis sexuais e cenas de pansexualismo. A emoção da sexualidade parece expandir-se por todo lado e por alguns instantes suspender o tempo e a indiferença cosmopolita da cidade de São Paulo, mesmo que isso não passe de uma ilusão.

Processo semelhante ocorre em Jair Ferreira dos Santos, nos contos de *A inexistente arte da decepção* (1996), numa possível paródia de *A insustentável leveza do ser*, de Milan Kundera. Os personagens não apresentam qualquer excepcionalidade. São cidadãos pacatos e comuns que levam suas vidas adiante, entre seus gatos e panelas. No entanto, a *hybris* contida na fala do narrador é tão devastadora que arrasta o leitor para um estado nietzschiano de negação total. Do alto de sua montanha, Zaratustra, o super-homem, invectiva contra tudo e todos. Como Campos de Carvalho, ele promove o arrasamento de todos os baluartes da cultura atual, como o amor, a domesticidade, a vida social.

Em Rubem Fonseca e Jair Ferreira dos Santos, o tom uniforme e seco da ironia descortica o amor ao retirar-lhe o essencialismo das palavras untuosas. Estas, esvaziadas de qualquer dimensão metafísica para além de seu sentido denotativo, caem na indiferença. A técnica de esvaziamento de sentido da linguagem passa pela destruição da metáfora, da alegoria, do ornamento. Resta apenas a paródia. Em primeiro lugar, paródia do mundo romântico, sentimental, destruído; em segundo lugar, paródia dos recursos da narrativa do passado, com seus cruzamentos de vozes e vontades, sua emoção. Os enredos são agora construídos com a racionalidade de um jogo de xadrez. A precisão de cada jogada é apenas uma escolha intelectual, a ponto de esta literatura pós-metafísica correr o risco de realizar uma *reductio ad absurdum* do mundo, da linguagem e da literatura.

Nessa literatura pós-metafísica já não se faz qualquer diferenciação entre arte e vida – e a vida passa a ser o grande simulacro da arte. No entanto, a arte é a intensa capacidade de criar metáforas. Quando a metáfora se mantém, no entanto, ela ganha valor da ironia, exercida principalmente entre os homens – Fonseca, Ubaldo Ribeiro, Sant’Anna, Jair Ferreira dos Santos: uma sistemática descrença em arquétipos,

princípios, universais. A minuciosa descrição de objetos prosaicos, membros do corpo humano (*dissecta membra*), foi o recurso de desconstrução do sublime kantiano, empregado por Rubem Fonseca em seu último livro de contos *Secreções, excreções e desatinos* (2001), deste ano. A paródia chega ao ponto de o primeiro conto do livro versar sobre escatologia. Mas o narrador-personagem explica que a palavra tem duas etimologias, a que se refere ao destino do homem, e a que se refere à excrecência do corpo (“Copromancia”, 2001, p. 7-18).

A ironia contra um mundo em ruínas, em Machado, é a ruptura com um mundo velho, como o do Império, assim como apresenta a descrença num mundo novo, como o da República. Mas este efeito de paródia apóia-se num modelo, numa história. Nós, milenaristas, não sabemos em que nos apoiar no novo futuro tecnológico, hiperreal, virtual e incerto, em que a Internet pode captar objetos do real e colocá-los funcionando em tempo real na tela do computador, o que subverte a noção de subjetividade e objetividade. Assim, os modelos de ironia e paródia apóiam-se no pessoal. Na crise da moralidade e de um discurso político-social coerente, a ironia esconde o ceticismo que aí se encerra. Os Estudos Culturais são apenas o disfarce, ou a face mais alegre dessa crise de identidade e verdade.

Os contos, que se interligam sob a forma de *novellas*, no estilo italiano, com narrativas interligadas pelo mesmo tema, mostram um mundo sem Deus (como temia Dostoiévski), no qual o homem, acompanhado apenas pelo próprio corpo torna-se seu único deus. Seu corpo, como um inseto esmiuçado num microscópio, começa a ser investigado, retratado, radiografado e percorrido com a minúcia de um detetive em trabalho. Cria-se a metáfora médica, que é das mais vigentes no mundo técnico em que vivemos. Os órgãos e suas secreções merecem metáforas pormenorizadas, que atingem o belo grotesco. Segundo Baudrillard, o “grotesco” junta rochas ásperas à arte da jardinagem, enquanto o pornográfico une pormenores anatômicos ao pitoresco. “Pelo efeito do *zoom* anatômico, abole-se a dimensão do real e a distância do olhar é substituída por uma representação instantânea e exacerbada: a do sexo no estado puro, destituído não somente de toda sedução, como também da virtualidade de sua imagem (...) fim da cena, fim da ilusão” (Baudrillard, 1988, p. 47). No mundo atual, o sexo não é festa e provocação recalcada, mas desrecalque total, desfile. Trata-se não mais de sexo, do imaginário, do fantasma, mas de suplemento de real, criando-se o hiperreal. “O hiperrealismo não é o surrealismo, é uma visão que persegue a sedução pela força da visibilidade (1988, p. 48). Sem sonhos, utopias, destinações (Fichte), os personagens

são atirados daqui para ali, a partir de profecias de bruxos e ideologias sociais pouco críveis, que acabam por encerrar seus destinos, muitas vezes, de qualquer maneira já condenados à morte. O trágico das cenas dramáticas que constituíam as grandes emoções do romance moderno, com suas reviravoltas (peripécias, em Aristóteles), e suspenses, desaparecem numa incômoda linearidade cotidiana. A única surpresa nos contos é ver as peças do enredo se encaixarem perfeitamente no final, retomando pequenos detalhes largados a esmo no início de cada narrativa, como numa cantata barroca ou na dialética do soneto com fecho de ouro. Mas é o requintado sorriso diante da perfeição da arte, não é uma emoção fortemente provocada, de amor ou reação emotiva.

Então, se Rorty caracteriza o mundo pós-moderno como contingente, o único deus da literatura de Fonseca é a contingência, realizando a profecia de Dostoiévski: “Se Deus não existisse, tudo seria permitido”. O corpo totalmente exposto está entre as coisas permitidas, quando são abolidos moralidade, destino, sonhos, crenças, emoções, quando os desatinos são promovidos pela falta de racionalidade e não de emoção: o livro de Rousseau, baluarte máximo do pré-romantismo irracional e emotivo, não é encontrado pelo anão cínico, em *O corcunda e a Vênus de Botticelli* (2001, p. 111-38). Continuando a linha discursiva cínica, quando o estranho título da novela *E no meio do mundo prostituto só amores guardei ao meu charuto* (1997), que causou grande impacto junto ao público, mas que se tratava apenas de dois versos de um poema de Álvares de Azevedo, aqui também a poesia fescenina ganha um tratamento primoroso. A arte do grotesco e do erótico, inicialmente baseado no tom baixo, entre o cômico e o calão, na definição de Erich Auerbach, aos poucos vai sendo reconstruída até atingir imensa beleza poética, não tanto pelos trechos eróticos insinuados para a seleção da bela Vênus por este novo Pigmaleão, ou Pã perdido na contemporaneidade, mas pela própria arte do autor, que tira do contingente efeitos de Arte Poética. Vai recolhendo das bordas e margens do excluído e do reprimido social a matéria para sua arte. E cria assim a arte poética do corpo, da medicina (que já foi escrita em versos, em tratados na Antigüidade), da culinária, do amor, como na *Arte de amar*, de Ovídio. Na construção do contingente, resta apenas o homem, nu, sem deus, sem piedade, com seus órgãos funcionando. Mas até quando? Se pararem, ele morre, só isso. Se algumas narrativas terminam bem, isso se deve mais pela adaptação do corpo às contingências da vida do que pela esperança de que o amor tenha realmente fincado suas amarras no coração das

peessoas. O livro é um breve contra o contingente e o pragmatismo pós-metafísico que anuncia Richard Rorty.

Um mundo que vive a divindade na medicina, como se vê na fria dissecação de corpos, seus *húmus* (a lama da *Gênese*?) e humores, seus membros e suas operações ultra-modernas. O Pã de plantão no conto referido se submetera a vinte intervenções cirúrgicas, aliás malsucedidas, para se livrar da corcova. Da idéia de segredo contida em “secreções”, “*secrets*”, “secreto”, “segregado” fica expulsa mesmo a possibilidade psicanalítica de catarse recuperadora – havendo em “catarse” dois sentidos desde a antigüidade clássica: a noção de regeneração pela arte e a de recuperação médica. O corcunda urbano comete as duas: a primeira, a regeneração do corpo pela apreciação da beleza da poesia; a segunda pela sujeição à cura através de dissecações e intervenções cirúrgicas no seu corpo. A única resultante deste jogo social mau caráter do personagem (não temos um órgão do caráter em nosso corpo) é a permanência da palavra. É pela linguagem, que prossegue na boca do anão, que talvez recuperemos a auto-imagem e a imagem social, tão agredidas.

Ao falar de Derrida, Rorty destaca, por exemplo, a ironia presente na segunda parte da sua obra, quando desiste da discussão do termo *différance* (diferência, na tradução em português) e da incessante desconstrução do projeto metafísico ocidental, e assume um tom de brincadeira (“jest”), já dentro de um projeto novo, embora de forma autônoma e privada (ver cap. 6, “From Ironist Theory to Private Allusions: Derrida”, in *Contingency, Irony and Solidarity*, 1989, p. 125).

Linda Hutcheon (1991) vê o tratamento da ironia, da paródia e da intertextualidade como um constante roubo e deslocamento do cânone dentro da história, ou apropriação textual de metaficções historiográficas. Esta reelaboração paródica do passado tornaria todos os passados possíveis enquanto intertextuais (ver cap. 8, “A intertextualidade, a paródia e os discursos da história”, 1991, p. 163-82, p. 163).

Em todos esses autores pós-modernos cuja literatura quem sabe lança o novo estilo pós-metafísico, pós-nietzschiano e a-histórico, vemos o intenso uso da intertextualidade (Kristeva), com inúmeros textos, referências e citações se entrecruzando e dialogando entre si. Eles mantêm, entretanto, um traço em comum: o perverso. Como o Marquês de Sade, que continuou a manipular a sociedade de dentro de seu próprio castelo, em Saumour, que lhe serviu de cárcere durante anos, estes autores sacodem a indiferença social para com a literatura através do uso do crime e do

sexo. O apelo ao *voyeurismo*, à *ménage à trois*, ao assassinato após o anestesiamento e o estupro da mulher como objeto sexual, quer voluntária quer involuntariamente, é um recurso dramático para captar o leitor “passante”, um distraído. Pois, ao contrário do que pensa Rorty sobre os muitos leitores que Mangabeira Unger terá no Brasil, este é um gigante adormecido ao som do *rap* e da televisão que dificilmente se interessará pelos três volumes do conterrâneo exilado. Sem a leitura, como obter a consciência solidária que Rorty tanto deseja?

Seguindo a proposta de Rorty na Parte III de *Collected Papers*, V. 2, intitulada “Cruelty and Solidarity”? lemos, no capítulo 7, “The Barber of Kasbeam: Nabokov on Cruelty” (1997b, p. 141-68), que o desregramento da linguagem sexual aponta a crueldade como uma forma de revolta, embora não muito construtiva ou solidária. No capítulo 8 da mesma obra, “The Last intellectual in Europe: Orwell on Cruelty” (1997, p. 169-88), Rorty mostra o sonho coletivo e a solidariedade como a única saída para a falta de perspectiva humana das grandes concentrações urbanas. Seria esta a carência básica da literatura pós-moderna no Brasil? De um projeto cultural, solidário, uma vez que as utopias estão perdidas? O excesso de individualismo, somado à crise da subjetividade vivendo no caos social e sem perspectivas de sair do subdesenvolvimento, leva ao surgimento de uma literatura encerrada em quatro paredes, onde o crime e a violência constituem um teatro de todo enredo.

Esta *Umheilichkeit* sexual concentra a emoção que de outra forma mergulharia o personagem na solidão ou no tédio do universo cotidiano consumista (que leva à morte, como nos diz Jean Baudrillard, em *L'échange symbolique et la mort*). A morte surge, sob diversas formas e imagens, em todas as direções: a morte do sujeito-cidadão, a morte do sujeito consciente do seu destino, a morte da literatura apolínea; a morte do humanismo. A resposta dos escritores brasileiros pós-modernos analisados poderia ter se estendido a João Ubaldo Ribeiro e a Sonia Coutinho, ou ao *Buffo e Spalanzani*, de Rubem Fonseca. A diferença que existe entre estes exemplos e a *Trilogia de Nova York*, de Paul Auster, por exemplo, é de grau. Este autor norte-americano utiliza jogos de linguagem frios, com enredos entrecruzados de detetives, falsos personagens, *doublés* de personagens, ilusões urbanas multifacetadas. Enquanto isso, os autores brasileiros revelam uma sociedade cheia de afetos reprimidos, mas ainda presentes que explodem em violência e em ódio, em dança exacerbada ou em pansexualismo, os quais parecem, já por sua expressão desmedida e carnavalesca, escapar a qualquer controle social e à racionalidade. Não é por acaso que um dos autores favoritos de João Ubaldo Ribeiro,

numa série de intertextualidades que vão de *Satiricon* de Petrônio à literatura inglesa, é Rabelais.

Ou serão estes personagens, não por acaso do sexo masculino e representantes heterossexuais da elite branca da sociedade patriarcal, pessoas que se iludem com a possibilidade de ser seu próprio deus? Seria este o caso de uma “*contingency of selfhood*” levada ao grau máximo, como no *Crepúsculo dos deuses*, de Nietzsche? Será a vida um *chance encounter*, um produto do mero acaso? Há uma descrença nietzscheana generalizada na literatura brasileira pós-moderna. Pois se tudo é contingente, nessa leitura de um *entzauberte Welt* (mundo desencantado), de Max Weber, pode-se criar as próprias regras ou desatinos de um mundo próprio, pois é secreto, com segredos irrelatados e secreções únicas, mais importantes até mesmo que a ordem social. É o mundo individual que se torna coletivo pela irrupção de sua violência. Assim como Sade quis criar suas próprias regras sexuais na França do século XVIII, Márcia Denser, João Ubaldo Ribeiro, Sérgio Sant’Anna e Rubem Fonseca desejam infringir as regras repressivas da sociedade, para propor um mundo sob a lei de Pã e de uma sexualidade desenfreada, que teria como símbolo não sofrer qualquer restrição à liberdade total.

7. Conclusão

Constatamos que Rorty procura embutir o movimento pós-moderno no projeto pragmatista norte-americano. Em lugar de um projeto kantiano de uma lei universal, define autonomia em termos puramente humanos. Em lugar de uma leitura de Foucault como um pós-nietzschiano e anarquista, uma leitura norte-americana de Foucault, como cidadão engajado em instituições de ensino e saber e um ser importante politicamente. Em lugar de juízos sintéticos *a priori* kantianos, a luta contingente para a melhoria das instituições visando a torná-las mais decentes e a reservarem um futuro melhor para “nossos filhos”. O que fica de fora deste projeto, é que ele é eminentemente burguês e de classe média. Rorty afirma que não há nada de errado com o sonho burguês de melhoria das condições sociais. Contudo, este projeto não visualiza soluções para pessoas não pertencentes a esta classe. No Brasil de hoje, são 50%. Seria impensável uma literatura sem *mauvaise conscience* com relação aos excluídos, ou uma literatura permanentemente *high brow*, da *intelligentsia* do país. O desejo de desenvolver a cidadania de seus compatriotas a partir de uma filosofia pragmática e útil faz Rorty tentar exportar seu projeto filosófico-social a todo o mundo, com o risco de criar um

mostrengo político em países do Terceiro Mundo, por exemplo, onde regra geral nem a idéia de cidadania nem a de nação chegam ao conhecimento de grande parte da população. E isso deve ser verdade também para imensos contingentes da África e da Ásia. A globalização que tem privilegiado os mercados fortes e aumentado o fosso entre ricos e pobres em todo o mundo, ameaça os planos de liberdade democrática, como um cobertor curto demais, que deixa os pés de fora, ou os países que ficaram fora do domínio anglo-saxônico e seu maior desenvolvimento tecnológico e capitalista. O sonho de Rorty corre o risco de se esfacelar antes mesmo de poder ser vivido ou posto em prática nas escolas – porque muitas vezes nem há escolas para todos. Apelar a um ideal comum, um consenso, pode funcionar numa democracia de fato, mas torna-se falacioso numa democracia apenas de direito, na qual uma pequena elite financeira e pouco intelectual toma as decisões à revelia da maioria. Apesar da discordância de Rorty com relação ao pensamento de Foucault e de Derrida, de Nietzsche ou de Heidegger (simpatiza um pouco mais com Sartre), terminaríamos por concluir, com nossa experiência brasileira vivida durante a ditadura: falar pelas massas, pelo *outro*, não será um cabotismo que apenas aplaca a *mauvaise conscience*? Talvez a filosofia não seja o melhor caminho para resolver os problemas de consenso dos países com má distribuição da renda, como é o caso do Brasil, da América Latina e do Terceiro Mundo em geral, mas sim as ciências sociais bem aplicadas. O equívoco pode estar em querer emprestar utilidade à filosofia e em tentar transformá-la numa disciplina utilitária amalgamando-a com as ciências sociais. Este projeto terminaria por mergulhar a filosofia na sociedade de consumo capitalista, fazendo-a perder sua consciência crítica, que é a principal função das ciências sociais ligadas à linguagem, da teoria política e da teoria literária. Ao se adequar ao consenso e à prática social contingente, a filosofia seria cooptada (assim como Lentricchia acusou Rorty de ter sido cooptado pelos prazeres da sociedade de consumo norte-americana). Enfim, volta-se às antigas reservas de Habermas e Adorno à vontade da maioria porque maioria. Enquanto discurso radical e inventivo, o mesmo impasse persegue a literatura. Ela poderia fazer muito pela libertação do povo – e foi isso que os marxistas tentaram através dos anos, como se vê na obra didática de Jorge Amado. Se esta vertente realista e marxista for uma escolha autêntica do escritor, como é o caso de Jorge Amado, nada contra. Mas exigir da literatura, como pretende Rorty, uma função de constante utilidade social, pragmática, é transformá-la em discurso político-pragmático e portanto panfletário, ou obrigá-la a manter-se na esfera da pura e denotativa comunicação social. Embora Rorty discorde da ênfase radical no

literário de Paul de Man, como se este constituísse uma entidade separada da linguagem, de qualquer forma de Man está certo ao esperar da literatura uma *parole* de estranhamento e diferença com relação ao discurso cotidiano. Outro aspecto que poderia lançar suspeita sobre o projeto pragmatista é a desconfiança de que nem sempre a prática, é boa conselheira, haja vista o número de vezes em que ela nos leva ao engano, como as contínuas reformulações da ciência fazem crer. Uma noção teórica de *práxis*, onde teoria e prática conviveriam, talvez fosse mais adequada à observação e transformação do real. De realmente positivo, na proposta de Rorty, como nos lembra Maarten van Nierop, fica a idéia de que Rorty nos possibilitou vislumbrar um novo caminho para a filosofia: não o de validar o real, mas sim o de pensar a si mesma de maneira aberta, diante da experiência e do contingente. Extensivo a isso, vemos que esta também é a maneira aberta de viver que o pós-moderno possibilitou.

Assim, parece-me problemático sinalizar com um projeto humanista *a priori* como a intenção prévia das disciplinas da literatura e da filosofia, que teriam como função histórica problematizar a história e a sociedade, e não se adequarem a elas. Há alguma coisa de irreduzível, de *hard core*, das “*Kehre*”, de Heidegger, o cerne, ou “the heart of the matter”, da linguagem comum, que resistem, na arte e na filosofia, que despertam o pensamento mas não se aplicam ao real corriqueiro de imediato. Quem sabe Chaim Perelmann não apresentaria, pela via da retórica, uma teoria da argumentação mais convincente, de uma *práxis* “conversacional”, ou de “negociação” entre o direito de pensar a filosofia e de viver a experiência prática? Mas este já seria um outro tema de pesquisa.

Referências Bibliográficas:

1. Obras de Richard Rorty:

1.1. Obras Citadas de Richard Rorty:

- Rorty, Richard. *Achieving our Country: Leftist Thought in 20th Century America*. 1998.
- . *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1982.
- . *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- . *Debating the State of Philosophy. Habermas, Rorty, and Kolakowski*. Westport, Connecticut; London: Praeger, 1996. Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences. Based on a debate held in Warsaw on May 8-9, 1995. [Contém refer. bibliográficas].

- . “De Man and the American Cultural Left”. In: 1995, p. 129.
- . *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers. Volume I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- . “Feminismo, ideologia e desconstrução: uma visão pragmática”. In: *Um mapa da ideologia*. Org. Slavoj Zizek. Rio de Janeiro, Contraponto, 1996. p. 227-34.
- Filosofia na história: ensaios sobre historiografia da filosofia*, ed. Richard Rorty, J. B. Schneewind e Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- , ed. *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Thought*. Ed. and Introd. Richard Rorty. Chicago: University of Chicago Press, 1967. [Rev. enlarged ed.]. [1st ed. 1965]. [New ed. 1992].
- Rorty, Richard. *Objetivismo, relativismo e verdade. Escritos filosóficos I*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997a. [Inicialmente *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers. I*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995].
- . *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Blackwell, 1999. [1st ed. 1980].
- , Schneewind, J. B.; Skinner Quentin, ed. “The Historiography of Philosophy: Four Genres.” In: *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Ed. Richard Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Rorty, Richard. *Philosophy: its End and its New Hope*. (Japanese trans.). Tokyo, Iwanami Shoten, 1988. [It contains: “Science as Solidarity”; “Texts and Lumps”; “Pragmatism without Method”; “The Historiography of Philosophy: Four Genres”; “The Priority of Democracy to Philosophy”; “Pragmatism, Davidson, and Truth”].
- Rorty, Richard. “The Pragmatist’s Progress”. In: Collini, Stefan, org. *Interpretation and Overinterpretation*. Umberto Eco, Richard Rorty, Jonathan Culler, Christine Brooke-Rose. Ed. Stefan Collini. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 89-108.
- . *Solidarität und Objektivität*. Ditzingen: Reclam Verlag, 1988. Contém: “Solidarity or Objectivity?”; “The Priority of Democracy to Philosophy”; “Freud and Moral Reflection”.
- . *Truth, Politics and ‘Post-Modernism.’ Spinoza Lectures*. Int. Maarten van Nierop, p. 7-10. Amsterdam, Van Gorcum, 1997b. 52 p. [Amsterdam, Dept of Philosophy, Spinoza Chair, 1995]. [“Is it desirable to love truth?” (p. 1-22) e “Is ‘post-modernism’ relevant to politics?” (p. 23-52)].

1.2. Outras Obras de Richard Rorty:

- “Beyond Realism and Anti-Realism.” In *Wo steht die Analytische Philosophie heute?* Ed. Ludwig Nagl and Richard Heinrich. Munich: R. Oldenbourg Verlag, 1986.
- “Contemporary Philosophy of Mind,” *Synthese* 53, November 1982.
- “Criteria and Necessity,” *Nous* 7, November 1973.

- “Empiricism, Extensionalism and Reductionalism,” *Mind* 72, April 1963.
- Rorty, Richard; Edward Lee; Alexander Mourelatos, ed. *Exegesis and Argument: Essays in Greek Philosophy presented to Gregory Vlastos*. Amsterdam: Van Gorcum, 1973.
- Hoffnung statt Erkenntnis: Einleitung in die pragmatische Philosophie*. Vienna: Passagen Verlag, 1994. [Este volume contém três conferências proferidas em Viena e Paris em 1993, que não saíram em inglês. A versão francesa se chama *L’Espoir au lieu de savoir: introduction au pragmatisme*]. Paris: Albin Michel, 1995.
- “Incorrigibility as the Mark of the Mental,” *Journal of Philosophy* 67, June 1970.
- “In Defence of Eliminative Materialism,” *Review of Metaphysics* 24, September 1970.
- “Indeterminacy of Translation and of Truth,” *Synthese* 23, 1972.
- “Introduction.” In: *Empiricism and the Philosophy of Mind*. By Wilfrid Sellars. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.
- “The Limits of Reductionism.” In *Experience, Existence and the Good*. Ed. Irwin C. Lieb, Southern Illinois University Press, 1961.
- “Mind-Body Identity, Privacy, and Categories,” *Review of Metaphysics* 19, September 1965.
- “Pragmatism, Categories and Language,” *Philosophical Review* 70, April 1961.
- Philosophy and Social Hope*. London: Penguin, 2000.
- “Responses.” In: *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics*, ed. Herman J. Saatkamp, Jr. Nashville: Vanderbilt University Press, 1995.
- “Responses.” In: *Debating the State of Philosophy: Habermas, Rorty and Kolakowski*, eds. Jozef Niznik and John T. Sanders. Westport: Praeger Publishers, 1996.
- “Responses.” In: *Deconstruction and Pragmatism*. Ed. Chantal Mouffe. London: Routledge, 1996.
- “Responses.” In *Richard Rorty: The Philosopher Meets His Critics*. Ed. Robert Brandom. Oxford: Blackwell, 2000.
- “Transcendental Arguments, Self-Reference and Pragmatism.” In *Transcendental Arguments and Science*. Ed. Peter Bieri, Rolf P. Hortsman, and Lorentz Kruger. Dordrecht: D. Reidel, 1979.
- “Verificationism and Transcendental Arguments,” *Nous* 5, Fall 1971.

2. Bibliografia secundária:

2.1. Obras Citadas sobre Rorty :

The Cambridge History of Literary Criticism. From Formalism to Poststructuralism. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. v. 8 (entry on *Deconstructionist Theory* and Richard Rorty).

Fischer, Michael. “Redefining Philosophy as Literature: Richard Rorty’s ‘Defence’ of Literary Culture.” In: *Reading Rorty* (1990), p. 233-43.

- Fraser, Nancy. "Solidarity or Singularity? Richard Rorty Between Romanticism and Technocracy". In: *Reading Rorty* (1990), p. 303-21.
- Nierop, Maarten van. "Introduction." In: *Truth, Politics and 'Post-Modernism.'* *Spinoza Lectures*. In: Rorty, Richard. (1997b). p. 7-10.
- Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and The Mirror of Nature (and Beyond)*. Ed. Alan R. Malachowski. Assoc. Ed. Jo Burrows. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: University of Stanford.

2.2. Outras Obras sobre Rorty:

- Alexander, Thomas M. *John Dewey's Theory of Art, Experience, and Nature: The Horizons of Feeling*. Albany: State University of New York Press, 1987.
- Brodsky, Gary. "Rorty's Interpretation of Pragmatism." *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 17, 1982.
- Brandom, Robert, ed. *Richard Rorty: The Philosopher Meets His Critics*. Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell, 2000.
- Campbell, James. "Rorty's Use of Dewey." *Southern Journal of Philosophy*, 22, 1984.
- Davidson, Donald. *Enquiries into Truth and Interpretation*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1984.
- . "The Structure and Content of Truth," *Journal of Philosophy* 87, June 1990.
- Dewey, John. *Experience and Nature*. In *Later Works of John Dewey*. Jo Ann Boydston, ed. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1981. vol. 1.
- Dewey, John. *Logic: The Theory of Inquiry*. In *Later Works of John Dewey*. Jo Ann Boydston, ed.. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986. vol. 12.
- Edel, Abraham. "A Missing Dimension in Rorty's Use of Pragmatism." *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 21, 1985.
- Farrell, Frank B. *Subjectivity, Realism and Postmodernism: The Recovery of the World in Recent Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Gouinlock, James. "What is the Legacy of Instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey." In Herman J. Saatkamp, ed. *Rorty and Pragmatism*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press, 1995.
- Haack, Susan. *Evidence and Enquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*. Oxford: Blackwell, 1993.
- . *Manifesto of a Passionate Moderate*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998.
- Hall, David L. *Richard Rorty: Poet and Prophet of the New Pragmatism*. Albany, NY: State University of New York Press, 1994.
- Kolenda, Konstantin. *Rorty's Humanistic Pragmatism: Philosophy Democratized*. Tampa: University of South Florida Press, 1990.
- Kulp, Christopher B., ed. *Realism/Antirealism and Epistemology*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 1997.

- Langsdorf, Lenore; Smith, Andrew R., ed. *Recovering Pragmatism's Voice: The Classical Tradition, Rorty, and the Philosophy of Communication*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Lavine, Thelma Z. "America & the Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty." In Herman J. Saatkamp, ed. *Rorty and Pragmatism*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press, 1995.
- McDowell, John. *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
- Mouffe, Chantal, ed. *Deconstruction and Pragmatism*. London: Routledge, 1996.
- Niznik, Jozef and Sanders, John T., eds. *Debating the State of Philosophy: Habermas, Rorty and Kolakowski*. Westport: Praeger Publishers, 1996.
- Nystrom, Derek and Puckett, Kent. *Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty*. Charlottesville, VA: Prickly Pear Pamphlets, 1998.
- Prado, C. G. *The Limits of Pragmatism*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1987.
- Quine, Willard Van Orman. "Two Dogmas of Empiricism." In *From a Logical Point of View*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1953.
- Saatkamp, Herman J., ed. *Rorty and Pragmatism*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press, 1995.
- Sleeper, R.W. *The Necessity of Pragmatism*. New Haven: Yale University Press, 1986.

3. Obras em geral:

- Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Helen. *The Empire Writes Back*. London: Routledge, 1991. [1st ed. 1989].
- Bakhtin, Mikhail. *La poétique de Dostoievski*. Paris: Seuil, 1965.
- Baudrillard, Jean. *L'Échange symbolique et la mort*, Paris: Gallimard, 1976.
- Bergson, Henri. *O Riso. Ensaio sobre a significação do cômico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980. [1^a ed. 1940].
- Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- Bloom, Harold. *O cânone ocidental*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995.
- . *Kabbalah and Criticism*. New York: Seabury Press, 1975.
- Burke, Peter, ed. *New Perspectives in Historical Writing*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 1992.
- Canclíni, Nestor Garcia. *Culturas híbridas*. São Paulo: EDUSP, 1997. [1st ed. 1989].
- Cardoso, Ciro Flamarion; Vainfas, Ronaldo, org. *Domínios da História. Ensaio de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- Collini, Stefan. Int., org. *Interpretation and overinterpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. [Trad. port.]. [Umberto Eco, Richard Rorty, Jonathan Culler].

- Culler, Jonathan. *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1982.
- Davidson, Donald. *Actions and Events*. Ed. Ernest Le Pore. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- . *Inquiries on Truth and Interpretation*. Ed. Ernest Le Pore. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Debord, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- De Man, Paul. *Blindness and Insight*. 2nd ed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- Dewey, John. *Art as Experience*. New York: Capricorn Books, 1958.
- . *Reconstruction in Philosophy*. Boston: Beacon, 1957.
- Eco, Umberto. *L'Oeuvre ouverte*. Paris, Seuil, 1962. [*Opera aperta*. 1962].
- Eagleton, Terry. *Theory of Literature*. London: Blackwell, 1993. [1st ed. 1988].
- Fiorese, Fernando Fábio, “A literatura na cena finissecular”. In: Lobo, Luiza, org. apresentação. *Globalização e Literatura*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999. p. 113-25.
- Gadamer, H. G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen, Mohr, 1960.
- . *Was heisst Philosophiemethode?* Düsseldorf: Philosophia-Verlag, 1968.
- Genette, Jean. *Palimpsestes*. Paris, Seuil, 1971.
- Gumbrecht, Hans Ulrich; Rocha, João Cezar de Castro. *Máscaras da mimesis. A obra de Luiz Costa Lima*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- Hartman, Geoffrey. *Criticism in the desert*. New Haven, Yale University Press, 1980.
- Heidegger, Martin. “The End of Philosophy and the Task of Thinking.” In: *The Basic Problems of Phenomenology*. Trans. Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1982. [*Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt: Klostermann, 1975].
- . *The End of Philosophy*. Ed. and trans. Joan Stambaugh. New York: Harper and Row, 1973.
- . *Poetry, Language, Thought*. Trans. Albert Hofstader. New York: Harper and Row, 1971.
- . *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. [*Sein und Zeit*].
- . “Sketches for a History of Being”. In: *The End of Philosophy*. Trans. Joan Stambaugh. New York: Harper and Row, 1973.
- Hirsch, E. D. *The Aims of Interpretation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.
- Hirsch, E. D. *Validity in Interpretation*. New Haven, 1967.
- Hutcheon, Linda. *A Poetics of Postmodernism. History, Theory, Fiction*. London: Routledge, 1987. [Trans. *Poética do modernismo*. Trad. Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991].

- Jameson, Fredric. "O pós-modernismo e a sociedade de consumo". In: Ann Kaplan, org. *O mal-estar no pós-modernismo; Teorias, práticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, p. 25-44, p. 30. [Cap. 1]. [1st ed. 1988].
- . *The Seeds of Time*. New York: Columbia University Press, 1984.
- Kothe, Flavio. *O cânone colonial*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997c.
- . *O cânone imperial*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997d.
- Kristeva, Julia. *Semeiotiké*. Paris: Gallimard, 1972.
- Kuhn, Thomas S. *Paradigms and Revolutions*. Ed. Gary Gutting. Notre-Dame, 1980.
- . "Rationality and Theoretical Choice," *Journal of Philosophy*, 80 (1983), p. 569-70.
- . *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd ed. Chicago: Chicago University Press, 1970.
- Lefebvre, Henri. *The construction of space*. Oxford: Blackwell, 1998. [1st. Ed. Paris: Anthropos, 1974].
- Lévy, Pierre. *A tecnologia da inteligência; O futuro do pensamento na era da informática*. Rio de Janeiro: 34 Letras, 1993. [1st ed. 1990].
- . *O que é o virtual?* Rio de Janeiro: 34 Letras, 1999. [1st ed. 1995].
- Lima, Luiz Costa. *Mimesis e modernidade. Formas das sombras*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- Lobo, Luiza. Apresentação, org. In: *Globalização e Literatura*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997. p. 37-45.
- Liotard, Jean-François. *La condition post-moderne*. Paris, Minuit, 1979. [Trad. *O pós-moderno*. 2^a ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986].
- Manguel, Alberto. *Uma história da leitura*, São Paulo: Companhia das Letras, 1997. [1st ed. 1996].
- Nascimento, Evando. *Derrida e a literatura. Notas de Literatura e Filosofia nos textos da desconstrução*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 1999.
- Nietzsche, F. *Twilight of the Idols*. New York: Random House, 1970.
- . *The Will to Power*. Trans. Kaufmann. New York: Random House, 1967.
- Perelmann, Chaim; Obrechts-Tyteca, L. *Rhétorique et Philosophie. Pour une Théorie de l'Argumentation en Philosophie*. Paris: PUF, 1952.
- Reis, Roberto Reis. "Cânon". In: Jobim, José Luís, org. *Palavras da crítica, Tendências e conceitos no estudo da literatura*. Rio de Janeiro: Imago, 1992. (Biblioteca Pierre Menard). p. 65-92.
- Ronen, Ruth. *Possible Worlds in Literary Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Ryle, Gilbert. *Collected Papers*. London: Hutchinson, 1971. v. 1.
- Santos, Jair Ferreira dos. *O pós-moderno*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- Science et Solidarité. La Vérité sans le Pouvoir*. Trad. de l'américain Jean-Pierre Commeth. Paris: De l'Éclat, 1990.

- Skinner, Quentin. "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, 8, 1969, p. 3-53.
- Strawson, P. F. *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen, 1966.
- Unger, Roberto Mangabeira. *Politics: a Work in Constructive Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. 3 vol.
- Vattimo, Gianni; Rovatti, Pier Aldo, ed. *Il pensiero debole*. Milan: Feltrinelly, 1983.
- Zajdsznajder, Luciano. *A travessia do pós-moderno*. Rio de Janeiro: Gryphus, 1992.

4. Obras literárias analisadas:

- Fonseca, Rubem. "Olhar". In: *Romance negro* São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- "Romance negro". In: *Romance negro* (1999).
- *Secreções, excreções e desatinos*. Contos. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- Melo, Patrícia. *Inferno*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- Sant'Anna, Sérgio. *Um crime delicado*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- *O Monstro* (1994). In: *Contos e novelas reunidos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. 716 p. p. 331-98.
- "Senhorita Simpson". In: *A Senhorita Simpson* (1989). In (1997). p. 587-693.
- Santos, Jair Ferreira dos. *A inexistente arte da decepção*. Contos. Rio de Janeiro: Agir, 1996.
-

Luiza Lobo é professora de graduação e de pós-graduação da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro. É pesquisadora 1 do Conselho Nacional de Pesquisas, coordenando um projeto integrado intitulado “Literatura e Cultura”, que tem como um dos seus principais objetivos divulgar a literatura e a teoria literária brasileiras no exterior (ver homepage

<http://www.lettras.ufrj.br/litcult>).

Publicou, entre outros livros de ensaio, *Crítica sem juízo* (Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1993); *O haikai e a crise da metafísica* (Rio de Janeiro, Numen, 1992); *Épica e modernidade em Sousândrade* (Rio de Janeiro, Presença; São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1986) e *Teorias poéticas do Romantismo* (Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro; Porto Alegre, Mercado Aberto, 1987). Entre seus cinco livros de contos, os mais recentes são *Estranha aparição* (Rio de Janeiro, Rocco, 2000) e *Sexameron* (Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1997). Traduziu cerca de trinta livros de ficção, entre os quais Virginia Woolf, Jane Austen, Katherine Mansfield, Edgar Allan Poe, James Hogg e William Golding. Realizou a única tradução de Robert Burns na língua portuguesa, intitulada *Robert Burns: 50 poemas*, edição bilíngüe, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1992). Organizou diversas coletâneas de ensaios, ensaios, entre as quais *A poética das cidades*, *Globalização e literatura* e *Fronteiras da literatura*, todas pela Relume-Dumará, em 1999. Tem ensaios publicados no Brasil, Estados Unidos, França, Alemanha, Itália e Japão. Foi convidada para conferências e participou de congressos no Brasil, Estados Unidos, Canadá, Europa e Japão. Foi convidada como Pesquisadora Visitante “Senior” pelo Centro de Estudos Brasileiros da Universidade de Oxford, de outubro a dezembro de 2000, e parte das suas atribuições aí foi escrever esta pesquisa.

Email: luizalobo@uol.com.br

Homepage: <http://www.lettras.ufrj.br/litcult>