

IHAB HASSAN

Universidade de Wisconsin, Milwaukee

## FAZER SENTIDO: AS ATRIBULAÇÕES DO DISCURSO PÓS-MODERNO

47

*A ponderação da biologia, da psicologia; da história e da filosofia leva-nos a concluir que o nosso imperativo cognitivo é um facto tão importante na evolução biológica e na auto-criação psíquica como é vulnerável a ameaças recorrentes, à última das quais chamamos a crise da cultura pós-moderna. Da identificação dos principais traços do pós-modernismo e do discurso pós-moderno passa-se para a con-*

*trovância entre Lyotard e Habermas, mediada pelo pragmatismo de Rorty. Por fim, se o estado actual da teoria literária parece resumir-se a um agon infundável de interpretações, é o pragmatismo de William James, mais do que o de Richard Rorty, que oferece possibilidades genuínas de pensamento e de acção, ao evitar as posições extremas do cepticismo filosófico e do dogmatismo ideológico.*

**F**AZER sentido: poder-se-ia tomar este título, no seu sentido mais forte, como uma questionação do que significa ser humano. Prodigiosa pergunta. Depressa me remeto ao meu subtítulo, já de si pretensioso que chegue, e que sinaliza as atribulações do conhecimento, do discurso, no nosso momento pós-moderno.

Mas o meu texto é, ele também, parte desse momento. Como posso eu então reflectir sobre a crise do significado, que já se «reflecte» nos seus significados, e ao mesmo tempo fazer sentido da crise do sentido no nosso tempo? Como pragmatista a-tempo-parcial, quero apenas contar sete histórias úteis. Trata-se de narrativas intelectuais, plausíveis, da nossa situação. Cada uma delas é parcial e inconcludente; porém, tomadas no seu conjunto, pode ser que façam algum sentido da problemática situação do conhecimento na nossa época. É uma forma sinóptica de compreender os nossos fragmentos, a nossa cultura toda aos pedaços.

\* Este texto, publicado originalmente na revista *New Literary History* (vol. 18, n.º 2, Inverno de 1987) com o título «Making Sense: The Trials of Postmodern Discourse», foi incluído entretanto na obra de Ihab Hassan *The Postmodern Turn* (Columbus, Ohio State University Press, 1987). Agradecemos ao autor e à editora a autorização concedida para a sua inclusão no presente número da *Revista Crítica de Ciências Sociais*.

(c) 1987 Ohio State University Press.

*Hamm: Não estamos a começar a...  
a querer dizer qualquer coisa?  
Clov: A querer dizer qualquer coisa! Tu e eu já queremos dizer qualquer coisa!*

Samuel Beckett

*...o homem prefere ter o vazio por objectivo a ver-se vazio de objectivos.*

Friedrich Nietzsche

*O conhecimento é o nosso destino.*

Jacob Bronowski

Num breve epílogo no final faço apelo a algumas crenças pessoais; é que também elas relevam das nossas teorias e da nossa praxis. Sem crenças não poderíamos fazer sentido, juntar aqueles pedaços. Uma reconstrução — eis o que aqui me proponho, modestamente, explorar.

Começo pela Biologia. Há alguns milhões de anos, o cérebro do *homo sapiens* explodiu para a evolução — fazendo com isso explodir a própria evolução! Não sabemos com exactidão o que é que deu azo a esse estranho acontecimento, sendo no entanto certo que a libertação da vista, da mão e da língua teve muito a ver com ele. A selecção interna e a externa, bem como as condições de adaptação nas savanas herbáceas, acabaram por dar origem ao cérebro humano, o qual permite cerca de  $10^{13}$  sinapses, ou seja, um número de estados mentais bem maior do que o total de partículas elementares do universo.<sup>(1)</sup> Desde então o cérebro, tornando possível o sonho, a linguagem, a imaginação, tornando possíveis todas as culturas até agora conhecidas —, o cérebro começou a exercer a sua tirania sobre os genes na história da evolução.

Todavia, essa velha história perdura na escuridão do tálamo, do sistema límbico, do tronco primitivo. Os sociólogos gostam de no-lo recordar, e de evocar o eu hereditário que há em cada um de nós.<sup>(2)</sup> O fazer sentido obedece assim ainda aos imperativos atávicos da evolução, como bem sabem os modernistas e os pós-modernistas. Porém, até os sociobiólogos reconhecem que o cérebro humano aprende a alterar as condições da sua própria existência. Qual generalista da aprendizagem, o animal-do-cérebro-grande comporta «uma vasta gama de recordações, algumas das quais dispõem de uma reduzida probabilidade de alguma vez virem a ter utilidade»; ele aprende, como afirma Edward O. Wilson, «uma percepção da História»; e isso dota-o da «capacidade de generalizar a partir de um modelo para outro e de sobrepor modelos» através de processos que se vêm a revelar cruciais do ponto de vista da adaptação (152). Deste modo a aprendizagem funciona como «pacemaker» da evolução, conduzindo, em alguns casos, a uma inteligência mais elevada.

(1) Os conceitos darwinianos de evolução têm vindo a conhecer uma maior precisão mercê das novas descobertas a nível submolecular. V. Whyte, 1965. Sobre o número de partículas do universo, v. Sagan, 1977: 42.

(2) V., e.g., Wilson, 1975:3.

Mas como é que o cérebro, implacável órgão da sobrevivência, atinge os seus fins específicos? Neste ponto afloram questões invioladas respeitantes à relação do cérebro com a mente. Sobre tais questões, os neurologistas preferem nada dizer, embora alguns dos mais eminentes — Wilder Penfield, John Eccles, Roger Sperry — se permitam por vezes fazer conjecturas. Penfield, por exemplo, «expondo-se à chacota dos físicos», interroga-se sobre se «o mais elevado mecanismo cerebral» poderá fornecer à mente uma forma de energia especial, «transformada», que «já não necessita de ser conduzida [electricamente] através dos neuraxónios». E Sperry, contestando o dualismo tanto de Eccles como de Penfield, autoproclama-se um «mentalista», nem idealista nem materialista. Tal como Eccles, no entanto, Sperry entende a unidade da experiência consciente como sendo «proporcionada pela mente e não pelo mecanismo neural». <sup>(3)</sup>

Qualquer que venha a ser uma dia a resolução do enigma da mente, a verdade é que os neurofilósofos concordam em que a mente e o cérebro são estruturas maravilhosamente hierárquicas, senão mesmo tirânicas — e por isso nada pós-modernas. A integração começa no tálamo, continua no córtex; mas, em última instância, é a mente que comanda.

É naturalmente possível que se venha a descobrir que a mente é louca e o cérebro, como sombriamente sugere Koestler, um órgão de evolução enfermo, o derradeiro instrumento do genocídio, quiçá do biocídio. (Koestler, 1967:239 e segs.) Mas aqui firmo-me em Einstein, que acreditava que o «mistério do mundo é a sua compreensibilidade». <sup>(4)</sup> É esta uma observação assombrosa, um acto de fé que proclama a adequação da mente ao cosmos da qual a mente continua a ser uma parte (à parte). Se «o conhecimento é o destino» (Bronowski); se «todo o curso da evolução sobre a face do nosso planeta... ilustra uma tendência progressiva no sentido da inteligência» (Sagan); se «os antigos controlos não-cognitivos da natureza, que regularam os acontecimentos ao nível da nossa biosfera durante centenas de milhões de anos,... deixaram de exercer esse controlo» (Sperry); se a mente e o universo estão ligados numa misteriosa ressonância (Einstein); e se nenhuma calamidade nuclear última se abater sobre a raça humana — se assim for, não poderemos nós então aventar que «fazer sen-

<sup>(3)</sup> Penfield, 1975:50; v. também págs. 73, 80 e segs. Sperry, 1983:85.

<sup>(4)</sup> Citado em Penfield, pág. 90. Sagan também glosa a mesma observação: «A selecção natural funcionou como uma espécie de crivo intelectual, produzindo cérebros e inteligências cada vez mais competentes para lidarem com as leis da natureza. Esta ressonância entre os nossos cérebros e o universo, conseguida por via da selecção natural, pode ajudar a explicar uma perplexidade formulada por Einstein quando disse: A mais incompreensível propriedade do universo é ser tão compreensível.» V. Sagan, págs. 232 e segs.

tido» é o imperativo biológico da evolução, o frágil destino e a carga gnóstica com que por entre as estrelas vamos? <sup>(5)</sup>

## II

50

Mas a sombra de Lorde Snow recorda-me que os humanistas desconfiam das visões sanguíneas e váticas. Deixo por isso a galáxia entregue ao seu destino, e volto-me para a minha segunda história, que é a da Psicanálise e da Psicologia genética. Em poucas palavras, como é que estas disciplinas clarificam o imperativo cognitivo?

Sabemos que Freud entendia a pulsão do conhecimento como sublimação do instinto erótico. Essa ideia surge de forma mais clara em *Leonardo da Vinci: um estudo sobre a sexualidade*. Ignoremos o dúbio abutre; interessa-nos aqui a curiosidade universal de Leonardo, a sua mente inconsútil. Freud começa por citar Leonardo — «Ninguém tem o direito de amar ou odiar seja o que for se não tiver antes adquirido um conhecimento completo da respectiva natureza» —, para observar de seguida: «[Leonardo] não fez mais do que transformar em atitude interrogadora a sua paixão» (Freud, 1947:18-20). Da Vinci, que se pode comparar a um homem acordando cedo na alvorada da História moderna enquanto os seus semelhantes ainda dormiam, leu as assinaturas invisíveis de Deus. Aprendendo a depreciar a Autoridade (o Pai) e a achar na natureza (a Mãe) «a fonte de toda a sabedoria», diz Freud, «Leonardo limitou-se a repetir, na mais alta sublimação ao alcance do homem, aquilo que já impregnara o rapazinho que perscrutava o mundo com assombro». <sup>(6)</sup> No caso de Leonardo o conhecimento era, portanto, uma espécie de amor.

Com Jacques Lacan, o hierofanta francês de Freud, o especular toma o lugar do edípico na formação da consciência. Durante o «estádio do espelho» a criança, mirando a sua própria imagem — ou seja, *parte* do seu corpo —, conhece a primeira alienação; isto leva-a à sua descoberta do eu. Mas nesta fase do Imaginário a criança não dispõe ainda de linguagem nem de conhecimento. É, diz Lacan, «no *nome do pai* [Falo ou Significante] que devemos reconhecer o suporte da função simbólica que, desde a alvorada da História, identificou a pessoa deste com a figura da lei». <sup>(7)</sup> Assim, «a linguagem

<sup>(5)</sup> Sagan cita Bronowski, pág. 238; Sagan, pág. 230; Sperry, pág. 8.

<sup>(6)</sup> Freud, págs. 96 e segs. Freud atribui aqui a Merejkowski a imagem da humanidade dormindo.

<sup>(7)</sup> Lacan, 1968: 41. Baseando-se simultaneamente em D. W. Winnecott e Jacques Lacan, Gabriele Schwab oferece uma abordagem sagaz da «Génese do sujeito, funções imaginárias e linguagem poética» (Schwab, 1984).

perfila-se como o elemento mediador» de uma autoconsciência muito própria, e a experiência psicanalítica encontra «no homem o imperativo do *verbe* enquanto lei que à sua imagem o formou» (Lacan, 1968:288 e segs., 86). Isto significa, apesar do talento que Lacan revela para a obnubilação, que o imperativo cognitivo actua como uma força radical de auto-constituição especular no interior daquela vasta e incerta ordem de significantes a que chamamos linguagem.

A Psicanálise lacaniana rompe definitivamente com a tradição cartesiana que se prolonga até Husserl. Assim também a Psicologia genética, a qual, ao contrário da Psicanálise, explora os desenvolvimentos estruturais da mente para além da infância. Na verdade, para Jean Piaget não existe qualquer hiato ou clivagem entre a Biologia e o conhecimento<sup>(8)</sup>. A aprendizagem é uma transacção contínua entre o organismo e o seu ambiente, uma troca *construtiva* tanto no sentido filogenético como no sentido ontogenético. O *homo sapiens*, *homo faber*, *homo ludens*, ou *homo significans* contribui para estas transacções com um desequilíbrio criativo, com uma perpétua abertura para a existência, com uma capacidade de invenção — de intervenção — permanente. Ao fazê-lo, os seres humanos não só brincam ou aprendem; também aprendem a aprender. (Piaget conta o episódio de um dos seus filhos, que consegue recuperar um brinquedo grande através das grades do parque, virando-o na vertical: «não satisfeita com este êxito fortuito», a criança «voltou a pôr o brinquedo de fora e começou tudo de novo até que 'compreendeu' o que se estava a passar [350]). Uma tal aprendizagem faz expandir incessantemente o ambiente humano, um progresso que, segundo Piaget, é «devido a regulações de regulações que acarretam o exercício de funções cognitivas que são um fim em si mesmas...» (353). Assim, para Piaget o conhecimento funciona como o controlo mais elevado, mais subtil e eficaz nas nossas trocas com a realidade.

Poderiam sem dúvida aduzir-se outros psicólogos cognitivistas ou teóricos da informação, e particularmente Jerome Bruner, Gregory Bateson, John von Neumann, Ludwig von Bertalanffy, Warren McCullough<sup>(9)</sup>. Mas julgo que o essencial ficou bem claro. O milhão e tal de anos de história homínida, as estruturas do cérebro humano e as solicitações prementes

<sup>(8)</sup> Escreve Piaget: «A Biologia deve a si mesma a obrigação de oferecer uma interpretação do conhecimento nos seus aspectos puramente orgânicos, aspectos que, sendo de ordem tanto filogenética como ontogenética, pertencem claramente à área do biólogo». (Piaget, 1971:1).

<sup>(9)</sup> «A Psicologia cognitiva cedo fez causa comum com a inteligência artificial, cujo espírito heurístico não se encontrava minimamente estrangido por uma fixação no século dezanove», escreve Jerome Bruner (1979:172).

a que o desejo humano é sujeito mandam que nunca deixemos de procurar fazer sentido. Outros há — pânditas da desconstrução, sátrapas do textualismo, nababos do pós-modernismo — que poderão obedecer ao chamamento do «livre jogo do mundo... sem verdade, sem origem», e que tentarão «passar para além do homem e do humanismo». <sup>(10)</sup> Mas se o fazem é só em situações de desafogo, quando a vida os não pressiona com exigências reais; quanto ao resto, estão tão presos ao sentido como os demais.

### III

O sentido é o destino. Mas que sentido específico é que havemos de fazer? Isto conduz-me à minha terceira história, mais equívoca, que é a história da História, e que só poderá lançar luz sobre alguns aspectos da nossa questão. <sup>(11)</sup> A breve leitura — nada de inelutável — que aqui quero dar da crise histórica do discurso ocidental retiro-a do livro de Hans Blumenberg *A Legitimidade da Era Moderna*, uma obra magistral, ainda que abafada por um estilo que por vezes soa a um gemer metafísico saído de debaixo de um colchão.

Blumenberg pretende «legitimar» a História moderna em termos de «racionalidade humana», de «curiosidade teórica», e de «auto-afirmação», sem referência à crença religiosa. Para ele, o projecto moderno não se limita a «transportar» ideias teológicas para ideias seculares — escatologia para progresso, por exemplo. O projecto moderno emerge, isso sim, como desenvolvimento histórico genuíno, irredutível a precedentes medievais ou arcaicos. Assim, para defender a era moderna da acusação de que representa um «fracasso da História», Blumenberg faz remontar a crise da confiança neste mundo aos primeiros gnósticos. «A falta de sentido da auto-afirmação corresponde àquela herança do Gnosticismo que, em vez de superada» pelos Padres da Igreja, sustenta ele, «foi apenas 'traduzida'» (Blumenberg, 1983:136). Esta «tradução» devemos-la sobretudo a Santo Agostinho, que, na ânsia de ilibar Deus e o seu mundo dos atributos do Mal, reenviou este para o homem no Pecado Original. Desde então o homem — com uma pequena ajuda do Diabo — transportou consigo

<sup>(10)</sup> Derrida, 1970:264. Note-se contudo que a frase de Derrida reza: «a alegre afirmação do livre jogo do mundo e sem verdade, sem origem, oferecida a uma interpretação activa [sublinhado meu]...» Até mesmo aqui persiste o imperativo cognitivo.

<sup>(11)</sup> Como afirma Hayden White, «Nem a realidade da História nem o seu significado se encontram 'por aí algures' sob a forma de uma história esperando só que um qualquer historiador apareça a reconhecer-lhe os contornos e a identificar o enredo que lhe encerra o significado». (White, 1986:487). V. igualmente White, 1982:13.

o esmagador peso do pecado. Caberia à auto-afirmação moderna superar os legados, quer gnóstico, quer cristão, da renúncia terrena.<sup>(12)</sup> Uma tal auto-afirmação acarreta mais do que a sobrevivência física; nas palavras de Blumenberg, ela implica «um programa existencial, de acordo com o qual o homem postula a sua existência numa situação histórica» com vista à sua auto-realização (138).

Aqui acercamo-nos do cerne do interesse que a leitura de Blumenberg nos desperta. Na verdade, e tal como conclui este autor, o «homem que concebe não só a natureza mas inclusivamente a sua própria pessoa como uma facta à sua disposição, transpõe apenas a primeira etapa da sua autopromoção... A destruição da confiança no mundo fez dele pela primeira vez um ser criativamente activo, liberto de um desastroso entorpecimento da sua actividade».<sup>(13)</sup> Isto aponta para um paradoxo vital: o ser humano só começou a *fazer e a descobrir* sentido quando a Providência (o Designio, a Finalidade) perdeu o seu sentido comunitário. Com Copérnico, Galileu, Kepler, Bacon e Newton — com todos os filósofos até Nietzsche, passando pelo Iluminismo —, a curiosidade teórica deixou de funcionar como consolo eudemónico, como guia para a felicidade. De início dirigida à natureza, tal curiosidade alastrou por forma a incluir todas as coisas no seu âmbito.

Esta leitura é não só plausível como persuasiva. E persuade-nos de facto de que o imperativo cognitivo, que tantas voltas tem dado desde os primeiros gnósticos, ganhou novos e impressionantes poderes nos tempos modernos. Contudo, creio que a leitura de Blumenberg não chega a dar devida conta das atribuições da auto-afirmação ocidental a partir do Romantismo, ou seja, das vicissitudes do próprio modernismo. Por outras palavras, não logra transmitir as agudas dificuldades da sociedade secular, as *aporias* do conhecimento que é o dela. (Tal como Habermas, Blumenberg só consegue apreender o modernismo enquanto produto da *Aufklärung*.) A ciência, o cepticismo, a objectividade, a própria razão e até a natureza mesma do (de) ser humano no mundo, todas foram alvo de grandes provocações durante o último século. Estas provocações subvertem a nossa capacidade de partilhar sentidos. O subversivo-mor, o terrível *provocateur* foi Friedrich

(12) O que em outro lugar chamei Novo Gnosticismo refere-se simplesmente à crescente intervenção da mente humana na realidade, às mediações cada vez maiores das linguagens e dos símbolos. V. Hassan, 1975 e Hassan, 1980. Note-se, todavia, que o gnosticismo medieval, embora desviasse a atenção humana para fora deste mundo, insistia no conhecimento e não na fé enquanto meio de salvação. Nisto partilha com o Novo Gnosticismo a preocupação com as capacidades noéticas dos homens e das mulheres. V. Blumenberg, 1983:290-307.

(13) Blumenberg, pág. 138. Para uma leitura que por vezes corre paralelamente à de Blumenberg e dela diverge frequentemente, v. Stout, 1981.

Nietzsche, que pressentiu a crise do discurso pós-moderno com impiedosa clarividência. A ele recorro pois para contar a minha próxima história, que é de índole filosófica.

#### IV

54

Em *A Vontade de Poder*, apontamentos escritos entre 1883 e 1888, quando se encontrava à beira da loucura, Nietzsche tornou pela última vez ao seu tema, que é nosso ainda: «O que eu relato é a história dos próximos dois séculos. Descrevo o que se avizinha, o que já não pode deixar de ser: o advento do niilismo» (Nietzsche, 1976:3). Cem anos volvidos, a maioria de nós admitirá com pesar que, tal como vieram, assim se sumiram sucessivamente também aqueles que foram tidos por princípios de autoridade incontestável — Deus, o Rei, o Homem, a Razão e o Estado; e do mesmo modo admitiremos que até a linguagem, a divindade mais jovem da nossa intelectualidade, ameaça esvaziar-se a si própria, mais um deus que fracassou. Vivemos numa época de terrorismo político, de improvisação moral, de *bricolage* espiritual. E todavia continuamos a acreditar que o niilismo é algo só professado pelos outros.

Mas o que é então, segundo Nietzsche, este deserto de significado, de valores, que temos que atravessar? Deixo que por ele falem os seus próprios cacos de profecia, paroxismos de pensamento:

O que significa o niilismo? *Que os valores mais elevados a si mesmos se desvalorizam*. Falta a finalidade; o «porquê» não encontra resposta. (9)

A fé nas categorias da razão é a causa do niilismo. O que temos feito é medir o valor do mundo de acordo com categorias *que se referem a um mundo puramente fictício*. (13)

Se esta época não é de decadência e de declínio de vitalidade, é pelo menos de *experimentação* precipitada e arbitrária: — e é provável que uma superabundância de experiências confusas crie uma impressão geral de decadência — senão mesmo a decadência em si. (40)

«A modernidade»... A sensibilidade muitíssimo mais irritável... a abundância de impressões díspares... o cosmopolitismo nas comidas, nas literaturas, jornais, formas, gostos e até nas paisagens. E *prestíssimo* é o andamento deste influxo; as impressões apagam-se umas às outras; instintivamente resiste-se a considerar o que quer que seja... a fundo... *Profunda fraqueza* de espontaneidade: o historiador, o crítico, o analista, o intérprete, o observador, o colecionador, o leitor — todos eles talentos *reactivos* — tudo ciência. (47)



Na verdade são quase sobrenaturais as percepções que Nietzsche tem do nosso momento. Ele reconhece o niilismo no nosso conhecimento, na nossa política e nas nossas artes; vê testemunhos seus na depravação, na viciação, na doença, no celibato, na histeria, na anarquia; e compreende como a nós próprios nos narcotizamos com despeito, resignação, fanatismo, e até com misticismo ou com ciência. Não haverá saída? A clarividência — clama este filósofo —, a ironia em relação à nossa própria descrença, o reconhecimento da nossa «vontade de poder», a restauração dos instintos de vida, a força através da moderação, e talvez até, um dia, a «revolução de todos os valores».

Deste modo Nietzsche, na sua implacável confrontação com o «elemento destrutivo» moderno, completa (anacronicamente) o relato histórico de Blumenberg. Pode ser que o niilismo seja o legado de dois mil anos de Cristianismo, como estridentemente defende Nietzsche. Mas tal como também ele demonstra, o niilismo é consequência de um desencanto mais radical: o preço que a humanidade tem de pagar pelos seus frágeis sonhos e desenganos, pela sua «ingenuidade hiperbólica» e por, desde os tempos pré-históricos, tomar os seus desejos por realidades. Neste preciso ponto o seu pensamento parece ser informado por uma contradição essencial. É que se *todas* as criações humanas são «mentiras» ou «ficções» — o que inclui o mito, a religião, a arte, a ciência, a política —, então é óbvio que algumas «mentiras» devem estar ao serviço da Vida. De facto, embora Nietzsche desmascare o carácter fictício da existência, apenas rejeita as ficções fracas ou pusilânimes, imagens da nossa auto-solicitude. Daí a sua celebração da arte trágica, a qual faz a exaltação do poder, cura a vontade e transfigura a terra. «Em última instância», explica, «o homem não descobre nas coisas senão o que ele próprio para elas transferiu: à descoberta chamamos ciência, e a essa transferência — arte, religião, amor, orgulho» (327).

Começamos a ver por que é Nietzsche uma figura chave em qualquer reflexão sobre o discurso pós-moderno: ele faz explodir todas as noções de Verdade absoluta e apregoa ao mesmo tempo ficções enaltecidas da vida. *Falando cruamente, nada possui sentido intrínseco; há que de tudo fazer um forte sentido.* (14) Nesta intolerável máxima reside o cerne dos nossos males presentes.

Como sabemos, Nietzsche lança uma enorme sombra sobre a filosofia e a teoria literária contemporâneas. Richard Rorty, por exemplo, coloca-o ao lado de William James, Hei-

(14) «*Temos necessidade de mentiras para conquistar esta realidade, esta 'verdade', ou seja, para viver*», escreve Nietzsche (pág. 451).

degger, Wittgenstein e Dewey entre os grandes desfazedores da metafísica, destruidores da filosofia enquanto «disciplina fundadora em que 'se firmam' pretensões-de-conhecimento» (Rorty, 1979:4). Pragmaticamente, diz Rorty, «o que une Dewey e Foucault, James e Nietzsche» é a sua «percepção de que não existe nada no fundo de nós senão o que nós mesmos lá pusemos, de que não há critério nenhum que não tenhamos criado ao criar uma prática, nenhum padrão de racionalidade que não seja um apelo a um tal critério, nenhuma argumentação rigorosa que não seja obediência às nossas próprias convenções». <sup>(15)</sup> Quanto à teoria literária, já ouvimos dizer vezes suficientes que os actuais debates respeitantes ao autor, leitor, texto, tropo, à representação, à deslocação, ao sujeito como ficção gramatical, à vontade de poder na significação — respeitantes a estes e a muitos outros pontos sensíveis da crítica, se reportam a Nietzsche.

Mas chegou a altura de nos recompormos, de recapitular. Defendi, um tanto de afogadilho, que o imperativo cognitivo é um factor portentoso a nível, quer da evolução biológica, quer do autodomínio humano ou autocriação psíquica. Fazer sentido é-nos fatídico. Mas sugeri igualmente que este imperativo sofre repetidas crises no decurso da História ocidental, desde o gnosticismo antigo até à gnose secular dos nossos dias. À crise mais recente chamamos niilismo, o que, como nos recorda Hillis Miller, não é o nome que o niilismo para si próprio escolheu; é, isso sim, a marca de odioso, de alteridade, que a metafísica deu ao seu inimigo num esforço «para tapar o insanável aniquilando o nada que dentro dele se esconde» (Miller, 1979:228). E assim, aos poucos, somos chegados ao discurso pós-moderno, a como fazer sentido nele, como fazer sentido dele. Como, por exemplo, superar Roland Barthes — seguramente a mais eminente inteligência crítica do nosso tempo, e talvez do nosso século — quando afirma: «É necessário... tentar cindir, não os signos, não os significantes para um lado e os significados para o outro, mas a própria ideia de signo: uma operação que poderíamos denominar semioclastia. É o discurso ocidental como tal, nos seus ali-cerces, nas suas formas elementares, que hoje se nos impõe tentar cindir». <sup>(16)</sup>

«Hoje» é já ontem. Penso que algo nos chama agora para lá desta «cisão», para lá da semioclastia. Para ouvirmos esse chamamento precisamos contudo de contar mais uma história ainda, a história da cultura pós-moderna, da nossa cultura.

<sup>(15)</sup> Rorty, 1982:xlili; v. também págs. xviii, xxi, 40, 161. Poderia acrescentar que o perspectivismo radical de Nietzsche abriu o caminho a pensadores tão diversos como Michael Polanyi, Stephen Pepper e Nelson Goodman.

<sup>(16)</sup> Citado por Harari, 1979:30.

## V

Noutro local discorri já à saciedade sobre o pós-modernismo. Não irei aqui refinar ou definir o conceito. Em vez disso, quero oferecer onze traços da sua cultura literária, traços que se aplicam genericamente às artes pós-modernas.<sup>(17)</sup>

57

1. **Indeterminação** — Esta refere-se a todas as rupturas, a todas as ambiguidades que afectam as linguagens, o conhecimento e a sociedade pós-modernos. Só na teoria literária, vejam-se a imaginação dialógica de Bakhtine, os textos escrevíveis de Barthes, os espaços ou lacunas de Iser, os «trans-entendidos [misprisions]» de Bloom, as leituras alegóricas de de Man, a estilística afectiva de Fish, a crítica subjectiva de Bleich, a análise transactiva de Holland. Tudo isto — e muito mais — acrescenta à nossa incerteza e indecisão.

2. **Fragmentação** — A indeterminação e a fragmentação andam a par. O pós-modernista não faz senão des-ligar; diz só confiar em fragmentos. Para ele o maior insulto e objurgação é a palavra *totalização*, pela qual entende qualquer síntese, seja ela social, epistémica, ou poética. Daí a sua propensão para a montagem, a colagem, objectos achados, e para o paradoxo, a paralogia, a parábase, a parataxe.

3. **Descanonização** — Ou, como diz Lyotard, deslegitimação, o que se aplica a todos os «grandes códigos», a todas as convenções, instituições, autoridades. É assim que, da «morte de deus» à «morte do homem» (— o masculino é intencional) e à «morte do autor», nós revemos ou subvertemos normas; e que desconstruímos, deslocamos, descentramos, desmistificamos a ordem logocêntrica, etnocêntrica e falocêntrica das coisas.

4. **Apagamento do eu** — O pós-modernismo esvazia o eu tradicional ao mesmo tempo que se permite jogos auto-reflexivos; simula planeza, quer do eu, quer do texto. Nada de heróis românticos «profundos»; nada de símbolos «prenhes». A superfície é tudo, como proclamou Robbe-Grillet. E uma vez que não há «profundezas», também não há interpretações. Ficamos só com o jogo da linguagem, que dissemina significado do mesmo passo que dispersa o eu.

(17) Para uma exame mais aprofundado destes onze traços ou definiens, v. Hassan, 1986:503-20.

5. **O Inapresentável** — A irrealista e anicônica arte pós-moderna rejeita a mimese e contesta os modos da sua própria representação. Interessam-lhe o «silêncio», o «exaurimento», e estados liminares que desafiam qualquer articulação: o sublime, o objecto, o inefável, o indizível. Ela explora, no dizer de Julia Kristeva, «a troca que ocorre entre os signos e a morte»; ela questiona radicalmente as possibilidades de apresentação, da re-presentação.

6. **Ironia** — Atingimos, com a ironia, toda uma peripécia de negações; passamos da face desconstrutiva do pós-modernismo para o reverso da medalha, a sua face reconstrutiva. E isso porque a ironia é capaz de superar o «silêncio» ou o «exaurimento» através do jogo, da acção recíproca, do diálogo, do polílogo, da alegoria, e do poder interactivo das perspectivas «dramatísticas» (Kenneth Burke). Esta ironia, por mais contingente ou absurda que se afigure, pode também afirmar um «universo pluralista» (William James).

7. **Hibridação** — Hoje em dia deparamos por todo o lado com a mutação de géneros, seja na paródia, seja no travesti ou no pastiche. Assistimos a formas promíscuas ou equívocas: paracrítica, paraliteratura, happening, fusão dos media, o romance não ficcional, o novo jornalismo. o cliché, o pop e o kitsch misturam-se por forma a esbater fronteiras, a «des-definir» (Harold Rosenberg) os modos de representação. Por toda a cultura, uma confusão ou sincretismo de estilos.

8. **Carnavalização** — O termo pertence, é claro, a Bakhtine, e engloba com exuberância os traços que referi, com destaque para a descanonização, a ironia e a hibridação. Mas o termo traduz também o ethos lúdico e anarquizante do pós-modernismo, prenunciado na «heteroglossia» de Rabelais ou de Sterne. Carnavalização significa ainda inversão, a lógica do avesso, do contrário, da descoroação do rei pelo bobo. Também isto é pós-moderno.

9. **Performance** — A indeterminação supõe participação; os espaços têm que ser preenchidos. O texto pós-moderno, seja ele social ou verbal, convida à *performance*. O teatro — nele se incluindo o terrorismo internacional — tornou-se na condição da cultura pós-moderna, no equivalente analógico da nossa política, dos nossos media, das nossas vidas. Nas artes a *performance*, transgredindo os géneros, afirma a sua vulnerabilidade em face do público, do tempo, da morte, do outro; abre-se para o desconhecido.

10. **Construcionismo** — Sendo figurativo, o pós-modernismo tem que construir a realidade em «ficções» pós-kantianas. Tais ficções, efectivas ou heurísticas, implicam uma crescente intervenção da mente na natureza e na História, um «novo gnosticismo». O construcionismo informa tanto a ciência com a arte. Ele inspira o pensamento moderno: as «hipóteses do mundo» de Stephen Pepper, os «modos de fazer o mundo» de Nelson Goodman, os «lances prefigurativos» de Hayden White, etc.

11. **Imanência** — Consiste na capacidade secular que a mente possui de generalizar, de se prolongar através de linguagens, dos media, de novas tecnologias. Tal como McLuhan apressadamente previu, assistimos actualmente por todo o lado a difusões problemáticas dos nossos cinco sentidos. Hoje o «ser da linguagem» (Foucault) tapa todas as fendas do cosmos, dos quarks aos quasars, do «inconsciente letrado» (Lacan) aos buracos negros do espaço. Tornámo-nos parte de um sistema semiótico imanente.

59

Repito: estes onze traços não definem o pós-modernismo, embora nos ajudem a aferir o clima do seu discurso. Em todo o caso, eles sinalizam as dificuldades em fazer sentido numa época de «indetermanência» (indeterminação instalada em imanência), em que os signos se espalham como folhas levadas pelo vento e o que é autoridade vai murchando no frio Outono dos nossos descontentamentos. Não posso, naturalmente, esperar passar aqui em revista todas essas dificuldades — elas multiplicam-se, numa sociedade tão diversificada como a nossa. Penso, porém, que podem ser ilustradas na controvérsia entre dois destacados pensadores do nosso tempo: refiro-me ao neo-marxista alemão Jürgen Habermas e ao pós-estruturalista francês Jean-François Lyotard. Irei, por conseguinte, terminar a minha história da cultura pós-moderna com a disputa que os opõe.

É interessante como essa disputa tem sido triangulada — mais do que arbitrada — pelo pragmatista americano Richard Rorty.<sup>(18)</sup> Rorty apercebe-se rapidamente da questão: é ela o consenso (de *consentire*, sentir, percepção, em conjunto) ou, mais tendencialmente, a totalização. Lyotard quer pôr sob suspeita os mestres mesmos da suspeição, Freud e Marx; rejeita toda e qualquer política que possa vir a gerar mais outra metanarrativa, mais outro código coercivo.

<sup>(18)</sup> Rorty, 1984a:181-97; Rorty, 1984b:32-44. Rorty toma como textos principais as *Lições sobre o discurso da modernidade* de Jürgen Habermas, conferências proferidas no Collège de France em Março de 1983, e Lyotard, 1984a — muito embora reconheça que o debate recua a obras anteriores.

Contudo, Habermas adere a uma concepção universalista da razão (a ideia de uma argumentação «melhor», e não meramente «contextual») em nome da justiça, em nome do Iluminismo. Para Lyotard a linguagem é sobretudo conflitual, e o consenso não mais que uma fase do discurso; para Habermas a linguagem é essencialmente comunicativa, e o consenso a finalidade do discurso. Isto leva um e outro, naturalmente, a diferentes visões do conhecimento, da moralidade, da História.

Quanto a Rorty, crê ser possível suspender as metanarrativas (como deseja Lyotard) *sem* ceder à injustiça (como Habermas não desejaria ceder). Mas é isto precisamente, segundo Rorty, que a teoria não consegue realizar, porquanto a teoria busca sempre a «autocertificação». Tal tarefa caberá antes à praxis social, que se abre para a vida. E assim Rorty reabilita Bacon contra Descartes e rejeita, quer as pretensões dos filósofos com vista a «firmar» o discurso, quer as dos intelectuais quanto à formação de uma «vanguarda» política. Em vez disso, Rorty aceita a cumplicidade baconiana do conhecimento com o poder, e o reencantamento deweyiano do mundo através do familiar, do quotidiano, e de tudo quanto nos é útil e próximo.

Mas agora sou eu que tenho de fazer a quadratura do triângulo, dar a minha achega exterior. A tônica que Lyotard confere a *le différend* — que não é a *différance* de Derrida —, ao incomensurável existente nos nossos reinos de discurso, está de harmonia com o modo como vejo as sociedades pós-industriais. E a sua insistência no sentido de reinsinuar a vontade, o desejo, a metáfora e o jogo na racionalidade pós-moderna coincide com a agilidade e a «svelte» que eu próprio também desejaria para este momento.<sup>(19)</sup> Porém, Lyotard não enfrentou cabalmente as consequências morais e políticas dos seus «jogos de linguagem minoritários», das suas paralogias da justiça. E as suas fracções ou facções, as suas *petites histoires*, podem acabar por revelar-se tão terroristas quanto as totalidades marxistas se revelam tirânicas. Com Rorty, no entanto, e mais ainda com William James, sinto-me em casa. Já voltarei a eles para fazer sentido do nosso impasse. Mas, primeiro, outra pequena história, a sexta que conto, e que diz respeito à teoria literária.

## VI

Ser-me-ia impensável fechar esta breve antologia de histórias sem uma referência à teoria literária. E isso não apenas

<sup>(19)</sup> «Il faut donc accorder l'infini de la volonté avec la svelte; beaucoup moins 'travailler,' beaucoup plus apprendre, savoir, inventer, circuler» (Lyotard, 1984b: 86 e segs.; 79-83).

por a teoria me interessar pessoalmente e de um modo ambivalente, mas também porque ela nos vincula à nossa tarefa comum enquanto intérpretes da cultura. Na verdade, nas últimas duas décadas a teoria tornou-se a pedra angular, a chave da abóbada das humanidades, e não só da crítica.

Foram muitos os factores que contribuíram para a função-chave da teoria literária, para a presteza com que ela se abalançou a pesquisar adentro de diversas áreas da cultura e das disciplinas das humanidades — as Artes Plásticas, o Teatro, a Filosofia, a História, a Psicanálise, a Linguística, a Antropologia (Cohen, 1975:57; Watkins, 1981:350-54). Porém, a teoria acaba por funcionar menos como pedra angular das humanidades do que como um daqueles polícias apalhaçados do cinema mudo que com a sua esperteza subverte (desconstrói) aquelas mesmas autoridades que aparenta defender. Jacques Derrida, o nosso polícia-de-cinema-mudo mais importante, coloca assim a questão: «Estamos numa implacável topografia política: ... um passo mais em direcção a uma espécie de anarquia original corre o risco de produzir ou reproduzir a hierarquia. O 'pensamento' requer *tanto* o princípio da razão *como* o que está para além do princípio da razão, *arkhe* e anarquia. Entre ambas, a diferença de um sopro ou de um acento...» um «piscar» ou um «pestanejar» (Derrida, 1983:18 e segs., 20).

Precisamente nesse *Augenblick* da razão, a teoria fala-nos numa ecolália de línguas. Mas que diz ela? Questiona e verbera, verbera a significação tradicional, questiona o sentido humanista. Passo a referir concisamente apenas três desses intrincados pontos:

1. O primeiro ponto diz respeito à *literariedade*, uma qualidade presuntiva que transforma palavras em literatura. Possuirá realmente a arte, como pensava Kant, um estatuto ontológico privilegiado, ou será que a sua definição não é mais que convencional e consensual? Alguns críticos, como Murray Krieger, põem um luto discreto pelo declínio e queda do «objecto de elite», enquanto outros, tão afastados entre si como são E. D. Hirsch e Paul de Man, se regozijam com esse mesmo desaparecimento. Faltando a literariedade — que em boa verdade perdura como o sorriso do gato do Cheshire<sup>(20)</sup> —, também se dissolve a distinção entre literatura e crítica, agastando quase todos os interessados excepto aqueles que, com Barthes, gritaram: «Já não há críticos, só escritores» (Barthes, 1981:44). (Com o que os escritores de New

(20) Alusão ao gato de *Alice no País das Maravilhas*, cujo sorriso permanece depois de o corpo já ter desaparecido. (N. do T.).

Haven logo concordaram — tal como eu próprio, em Milwaukee, durante algum tempo.) Além disso, faltando a literariedade, a defesa de uma estrutura estética objectiva vacila. É a própria obra que se inclina para o leitor — já que o autor «morreu» — e se dá à exasperante relatividade das reacções humanas.

A perda da literariedade desestabiliza, pois, a literatura, desmargina-a. Sem constrangimentos formais ou genéricos, a nossa capacidade de fazer sentido específico da literatura diminui, do mesmo passo que a nossa liberdade enquanto leitores aumenta.

2. O ponto seguinte é a *hermenêutica*. De Schleiermacher e Dilthey, passando por Heidegger, Gadamer, Ricoeur e Iser, e indo até Derrida, a «ciência» da interpretação é cada vez mais posta em dúvida. À medida que nos aproximamos do presente a hermenêutica torna-se preconceituosa, incerta, suspeita — após Heidegger o círculo hermenêutico torna-se, se não perverso, bizarro. É claro que hoje em dia a hermenêutica cede a primazia à desconstrução, ao textualismo, à semiologia, à retórica, à «crítica subjectiva» e à «paracrítica», cede, pura e simplesmente, a primazia à leitura que não reconheça nenhum sentido determinado.<sup>(21)</sup> Desse modo, por exemplo, Derrida faz uma distinção entre duas interpretações da interpretação: uma sonha com decifrar a verdade, a outra apenas afirma o jogo (Derrida, 1967:427). Desse modo também, de Man rejeita a exegese em favor da retórica que «suspende radicalmente a lógica e franqueia vertiginosas possibilidades de aberração referencial», enquanto Fish concebe a interpretação como «a arte da construção», não da dedução<sup>(22)</sup>

Não nos surpreende que alguns críticos se proponham ir «contra a interpretação» (Sontag) e outros «para lá da interpretação» (Culler). Porque a hermenêutica já não é capaz de des-cobrir para nós nenhum sentido latente ou *necessário*, no momento em que as suas «leis se vêem claramente suspensas».

3. O último ponto é a própria *língua*, a nossa obsessão linguística ou logomania. Desde o ensaio de Nietzsche 'Da verdade e da falsidade no sentido ultramoral', um dos primeiros do autor, o espírito ocidental tem mostrado tendência para desviar ou deflectir as suas perguntas perenes na direcção da

(21) Para um exame lúcido desta questão, v. Armstrong, 1983:341-52. V. também os artigos em *New Literary History*, 14, 1 e 15, 2, dedicados a problemas de sentido, criatividade, e interpretação.

(22) de Man, 1979:10; Fish, 1980:327. Menos descomedido, Wolfgang Iser reconhece que a interpretação, «sendo embora uma operação cognitiva, tem que fazer a ponte entre a cognição e o incomensurável» (Iser, 1984:394, 395).



linguagem — para as deflectir na direcção da linguagem, e em linguagem as inflectir. Com Wittgenstein, essa tendência registou uma viragem decisiva, embora ele próprio resistisse valorosamente ao «enfeitiçamento da nossa inteligência por meio da linguagem» (Wittgenstein, 1968:47). O positivismo lógico, a filosofia da linguagem comum, a teoria dos actos-de-fala, o estruturalismo, a estilística, a desconstrução, trouxeram todos eles as respectivas versões de loquacidade para as nossas cidades de palavras, para as nossas torres de Babel.<sup>(23)</sup> As lições finais do próprio Wittgenstein, austera-mente equilibrado sobre a borda do indizível, não parecem aproveitar-nos. Continuamos a debater-nos contra as paredes da nossa «prisão-de-linguagem» (Nietzsche), deste nosso «frasco de moscas» (Wittgenstein), da qual nenhuma teoria nos pode libertar, uma vez que a linguagem parece ter estado «sempre já» (Derrida) por toda a parte.

Eis então aqui o gravame contra a teoria: a imanência da linguagem junta-se à perda da literariedade e à negação da hermenêutica para dispersar os nossos sentidos. Não temos maneira de fazer sentido dos nossos textos ou das nossas vidas, imersos como estão num mar de significantes que não pára de mudar.

Por mais que se encha de espanto, a única coisa que a teoria pós-estruturalista pode fazer é verberar o nosso desejo de fazer sentido, é atrair-nos impertinentemente a um prolongamento do pensamento; mas não é capaz de ancorar os nossos significados. A esta cavilação respondem os textualistas de forma pronta. Como escreveu de Man no seu relevante ensaio «A Resistência à teoria», «Os que censuram à teoria literária o esquecer a realidade social e histórica (que o mesmo é dizer, ideológica) não fazem mais do que afirmar o seu medo de ver as suas próprias mistificações ideológicas desmascaradas pelo mesmo instrumento que tentam desacreditar»; e de Man prossegue então parcialmente a demonstrar que a teoria «é ela mesma esta resistência», e que tem inevitavelmente que a si própria se deslindar.<sup>(24)</sup>

Porém as «mistificações ideológicas» de um indivíduo são as convicções de outro. Em reacção às teorias descoloridas do pós-estruturalismo, surge agora uma quantidade de contra-teorias que buscam reencontrar as variegadas cores do mundo. Em nome da História, da moralidade e da política,

<sup>(23)</sup> Para alguns problemas filosóficos de linguagem mais candentes, v. Rorty, 1967; quanto a problemas de índole literária, v. Smith, 1978, e Steiner, 1975.

<sup>(24)</sup> de Man, 1982:11, 20. Por sua vez, Murray Krieger negaria o facto e argumentaria que os desconstrucionistas tematizam inevitavelmente o seu «primitivo instrumento de análise verbal».

elas constroem o livre jogo da linguagem. E ao fazê-lo, trazem naturalmente à memória anteriores formas de crítica social — isto é, reinventam continuamente a roda de Ixion. De entre estas contra-teorias a mais fecunda é talvez o pluralismo crítico, tal como o associamos a Meyer Abrams ou Wayne Booth.<sup>(25)</sup> Outros críticos há que advogam causas mais singulares ou truculentas. Estou a pensar, por exemplo, na «crítica dialéctica» de Fredric Jameson, na «crítica secular» de Edward Said, na «literatura como afirmação» de Gerald Graff, na «literatura para a mudança social» de Frank Lentricchia (Jameson, 1981; Said, 1983; Graff, 1979 e 1981; Lentricchia, 1983). Se bem que com as suas diferenças, estes críticos de esquerda partilham uma paixão, que é o voltar a captar a densidade da circunstância histórica, a riqueza da implicação social. Lentricchia di-lo sucintamente: «A crítica... é a produção de conhecimento tendo como finalidade o poder e, quiçá, a mudança social» (11).

Será que estes críticos nos vão tirar do deserto? Duvido muito, por razões que aqui apenas posso aflorar. Estou sinceramente de acordo com a sua declarada intenção *geral*. E também não me deixo confundir demasiado pelas suas polémicas, pela sua ferida vontade de poder, nem pelos seus gestos de (imerecida) virtude cívica. Em veleidades tais somos todos cúmplices, ainda que em diferentes graus. Mas afigura-se-me fantasmática a tendência que têm para privilegiar o marxismo enquanto único discurso de dissidência e até de pensamento independente, sem olhar ao que ele comporta em termos de dificuldades teóricas, de problemas económicos, de opressões políticas e de fracassos proféticos, e sem atender ainda ao seu recuo para um discurso de Esperança. (O marxismo americano, a nossa versão mais recente da autocritica burguesa, é mais pertinente para as sociedades pós-industriais precisamente no momento em que o marxismo menos se assemelha a si próprio.) Acho constringente a necessidade que aqueles sentem de conferir prioridade — e não apenas o devido peso, mas efectiva *prioridade* — à política na justificação da existência humana, encarando-a, no dizer de Jameson, como um «horizonte absoluto de toda a leitura e de toda a interpretação» (7). E acho perturbador o seu determinismo social encapotado, o preconceito colectivista, a desconfiança em relação ao prazer estético, a propensão para racionalizar ou

(25) Abrams prevê: «Durante algum tempo ainda, as diversas maneiras de desestabelecer a inteligibilidade da linguagem literária hão-de florescer. Mas com o tempo, o modo de ler que temos em comum com os nossos precursores críticos há-de assimilar o que os novos modos têm para oferecer...» (Abrams, 1984:29). V. também Booth, 1979. Quanto a posições «intermédias», que defendem que os textos são mediados mas não construídos, v. Davis, 1984:668-94 e Phelan, 1983:39-50.

decalcar a realidade social, e a prontidão com que confundem as suas crenças com valores universais e as suas teorias com a irrefutável ordem das coisas.

Litigar é, claro está, contagioso: o polemismo foi mal que acabou por se me pegar. Simplifiquei os compromissos dos novos críticos sociais, compromissos de que muitas vezes comungo, como quando Lentricchia atipicamente afirma: «Na América, desde Emerson até Burke que o espírito crítico 'activo' adere a partidos de um só indivíduo, porque é aqui, na América, que floresce o poder crítico» (6). E exagerei as diferenças entre os críticos sociais e textuais, os quais se vêem permanentemente obrigados, neste nosso tempo dialógico, a ter-se em mútua conta.<sup>(26)</sup> Continuarei contudo a sustentar que o partidarismo de certos críticos, seja ele de índole cognitiva ou política, lhes pode limitar o alcance imaginativo e inibir aquela vasta simpatia ou interendividamento da vida que, nos seus momentos climáticos, a literatura afirma para além de todos os nossos factos.

Permita-se-me de novo, e pela última vez, tomar alento e recapitular. Apesar dos poderes que lhe advieram da evolução biológica e da psicogénese, o imperativo cognitivo sofreu as atribulações da História do Ocidente e a crise do niilismo filosófico moderno. Esta crise tem vindo a ser exacerbada por efeito das «indetermanências» da cultura pós-moderna, das censuras das suas teorias literárias. O campo do sentido humanista fica agora aberto a um perpétuo «agon» de interpretações, ou então, a silenciosas demissões. Se não formos capazes de nos autoconvencermos, como faz Jameson, de que o marxismo fornece a «pré-condição *semântica* fundamental para a inteligibilidade dos textos literários e culturais» (75), poderemos alguma vez ter esperança de fazer sentido na nossa empresa?

Ora isto traz-me à minha última história — mais pragmática e, espero bem, mais propícia que as restantes.

## VII

É chegada a altura — no presente artigo, na nossa cultura — de proceder a reconstruções provisórias, a remitificações

<sup>(26)</sup> «A palavra 'irónico' não vai mal com a palavra 'opositivo', diz Said a propósito da sua «crítica secular» — o que não é de todo alheio a de Man: «A ironia já não é um tropo, mas sim o desfazer da alegoria desconstrutiva de todas as cognições tropológicas, ou, por outras palavras, o desfazer sistemático da compreensão.» V. Said, 1983:29, e de Man, 1979:301. De forma congruente, Jameson observa: «A interpretação não é um acto isolado, tendo, pelo contrário, lugar num campo de batalha homérico em que autênticas hostes de opções interpretativas se defrontam, ora aberta, ora implicitamente» (13).

pragmáticas.<sup>(27)</sup> É assim que o sucessor de Roland Barthes no Collège de France, Yves Bonnefoy, na sua Lição Inaugural de 1981 — tão diferente da que em 1977 coube ao próprio Barthes, precisamente intitulada *Leçon* —, faz apelo a um re-tornar ao ser ou à presença. Isto implica, para Bonnefoy, um refluxo da linguagem para as relações humanas (Bonnefoy, 1984:447). Eis aqui um toque de pragmatismo, daquela espécie venerada pelos americanos há mais de um século. (Em verdade, assiste-se na cena intelectual ao regresso do pragmatismo americano de uma forma nítida e com redobrada sofisticação.) Mas o que é o pragmatismo? Respondo recorrendo primeiramente a Rorty e, depois, ao incomparável William James.

O pragmatismo põe a Verdade (com maiúscula) entre parênteses, rodeia a Metafísica e a Epistemologia; além disso, não descortina qualquer «base» universal para o discurso. Como obliquamente refere Rorty: «a verdade não é coisa sobre que se espere ter uma teoria filosoficamente interessante. Para os pragmatistas, a 'verdade' não passa do nome de uma propriedade partilhada por todas as afirmações verdadeiras» (Rorty, 1982:xiii). Não existe aqui tautologia alguma. O que faz verdadeiras (com letra minúscula) as afirmações é o uso, o contexto, o que eu chamo consequências benévolas em circunstâncias particulares. É que os seres humanos não dispõem de nenhum espelho para reflectir a face imutável da realidade. E embora os juízos acerca de consequências sejam, em si mesmos, discutíveis, eles permanecem todavia sujeitos a mediações e pactos quotidianos; fazem parte do nosso «conversar» interminável. Este «conversar» toma, segundo Rorty, o lugar do conhecimento enquanto «justificação social da crença» e torna-se no nosso principal discurso edificante» (Rorty, 1979:170, 210, 370-73). (A hermenêutica torna-se menos num modo de «conhecer» do que de «saber lidar».) O «conversar» não tem fim, já que o seu fim (finalidade) não é, nem a conclusão, nem a concordância. Mas isto não implica a rendição ao «relativismo». Como acentua Rorty, «a questão real não é entre as pessoas que consideram que todas as perspectivas são válidas e outras que assim não pensam. É entre as que pensam que a nossa cultura, ou objectivo, ou intuições não podem assentar senão numa base de diálogo, e aquelas que ainda nutrem a esperança de os fazer assentar noutra base» (Rorty, 1982:167).

(27) Jacques Derrida nunca deixa de estar cónscio do inescapável anseio pela presença, pela remitificação, ainda que outros críticos encarem esse anseio mais positivamente do que ele; v. por exemplo, Krieger, 1981: 42 e segs. e Cohen, 1982:398 e segs.

Começamos a vislumbrar a afinidade existente entre o textualismo e o pragmatismo de Rorty, ainda que este considere o textualismo «a contrapartida contemporânea do idealismo» (140). Podemos igualmente reconhecer as respectivas diferenças na opção empírica assumida pelo pragmatismo, no seu compromisso com *crenças em acção mais do que com ironias da teoria*. Este compromisso investe o pragmatismo de uma preocupação moral e social que falta ao textualismo. O compromisso honra além disso o antigo imperativo cognitivo, que ele agora traduz, não para uma verdade invariável qualquer, mas em termos de escolhas efectivas, de contextos de acção desejável. Em suma, o pragmatismo priva de perto com todas as incertezas da nossa condição pós-moderna, sem adormecimento, esterilidade, nem abdicação do discernimento.

Admito nutrir certa simpatia pela tolerância enganosa e pelo espírito optativo do pragmatismo americano. Mas confesso também alguma incomodidade com a sua propensão para evitar ou diferir questões fulcrais. Como é que havemos, por exemplo, de julgar pretensões rivais de uso, tanto de curto como de longo alcance, ou opiniões de benevolência conflituosas, ou actos existenciais alternativos? O que é que impede que o «conversar» interminável de Rorty deflagre em guerra? E se, como Rorty, deixarmos de perguntar: «Isso é verdadeiro?», como é que respondemos às perguntas alternativas que ele coloca: «Como é que seria acreditar nisso? Que aconteceria se eu acreditasse? Com que é que eu me estaria a comprometer?» (163)? Como até os filósofos devem saber, os resultados de acções ou de crenças não são menos contingentes do que as noções de verdade.

Segue-se que, muito embora Rorty assuma a pose do «diletante informado, do intermediário socrático e poligramático entre vários discursos», ele revela, finalmente, tendência para restringir o papel da crença, do desejo e do poder nas «conversas» da sociedade pós-moderna (Rorty, 1979:317). Ele é, quando muito, o crítico satírico da metafísica — seco, lúcido, sensato, um pouco mirrado pelo contacto com a filosofia analítica. O seu estado de espírito preferido é de desaprovação simplista e sentenciosa.

Já o de William James, por contraste, é expansivo e festivo. A sua mente corre riscos, aliando o rigor à generosidade. «Proponho essa coisa de estranho nome que é o pragmatismo», diz, «como filosofia capaz de satisfazer os dois tipos de exigência. É capaz de se manter religioso como os racionalismos, mas ao mesmo tempo é capaz também de, tal como os empirismos, preservar a mais rica intimidade com os factos» (James, 1955:33). Este pragmatismo ignora «*primeiras coisas, princípios, categorias, supostas necessidades*», atendo-

-se antes a «*coisas últimas, frutos, consequências, factos*», e assim como um longo corredor na grande mansão da filosofia, ele dá para muitas salas (47).<sup>(28)</sup> Na verdade, ele dá para salas que os críticos contemporâneos prefeririam deixar encerradas para sempre. Mobiliza as nossas *crenças*; pois estas, incluindo as crenças metafísicas ou religiosas, são inerentes tanto ao nosso conhecimento como às nossas acções. O pragmatismo «contabilizará as experiências místicas desde que elas tenham consequências práticas» e «aceitará um Deus que viva no próprio lixo dos factos privados — se tal se afigurar sítio provável para o encontrar» (61).

Nenhum rancor move, portanto, James no sentido de desmistificar todas as crenças. E muito embora reconheça a diversidade fecunda da verdade, de uma verdade «*feita*, tal como a saúde, a riqueza e a força, no decurso da experiência», ele convida-nos a reconstruir o nosso discurso e até mesmo a firmá-lo, não numa qualquer rocha do Absoluto, mas em concreções resilientes do *desejo humano nas suas circunstâncias* (143). Permanece e perdurará contudo a teimosa questão: será que crenças diferentes, activas nas suas respectivas circunstâncias, se poderão respeitar mutuamente, ou será que nos empurrarão de novo para trás de encontro ao estado da natureza mais bruta? A resposta conduz-nos ao «universo pluralista» de James.

Este pluralismo não deriva de nenhum sentimento piegas de tolerância, mas antes de uma estrita percepção filosófica, uma percepção da radical insuficiência da consciência humana. Nunca poderemos conhecer tudo o que há para conhecer; nunca poderemos relacionar todas as partes com o todo. «O mundo», diz James como se falasse com Lyotard, «está cheio de histórias parciais que correm paralelamente umas às outras, começando e terminado em momentos desencontrados» (98). Para nós, não pode haver uma unidade que tudo abarque. É isso que constitui o «pluralismo noético», um universo paratático «eternamente incompleto, e constantemente sujeito a adições ou passível de perdas». <sup>(29)</sup> Num

<sup>(28)</sup> James prefere a imagem do corredor de hotel, de Papini.

<sup>(29)</sup> A formulação de James, que prevê de um modo estranho e intrigante os estilos pós-modernos, diz o seguinte: «*Pode* bem ser que algumas partes do mundo se encontrem ligadas a outras partes de uma maneira tão ténue que nada as prende a não ser a copulativa e. Pode até ser que as primeiras vão e venham sem que estas sofram qualquer mudança interna. O pragmatismo não pode deixar de considerar seriamente esta visão pluralista de um mundo de constituição *aditiva*. Mas uma tal visão faz-nos avançar para a hipótese segundo a qual o mundo real, em vez de ser 'eternamente' completo, como nos afiançam os monistas, pode ser eternamente incompleto e constantemente sujeito a adições ou passível de perdas» (pág. 112). Veja-se também o «pluralismo filosófico», em consonância com o de James, que Robert Nozick expõe de forma tão cativante em Nozick, 1981: 18-24, 643-47.

esquema como este, o venerável problema do Uno e do Múltiplo adquire um interesse renovado; pois que se trata antes de mais do problema do próprio pluralismo, o qual tem que abjurar tanto o monismo como o relativismo. De novo James: «O mundo é Uno apenas na medida em que as suas partes se mantêm unidas por uma qualquer conexão definida. É múltiplo desde que deixa de verificar-se qualquer conexão definida. E, finalmente, é cada vez maior a sua unificação, por acção dos sistemas de conexão... que a energia humana vai forjando ao longo dos tempos» (105). (Este último aspecto é aquilo a que chamei Novo Gnosticismo.)

Segundo ele próprio confessa, James debateu-se durante muitos anos com o problema do pluralismo — «Como é possível um mesmo facto experienciar-se tão diversamente?» —, até que, com a ajuda de Bergson, rompeu com a «lógica intelectualista» que estava na origem do impasse (James, 1977:94 e segs.). Colocando-se «de um salto... adentro da espessura viva, movente e activa do real», sentiu dissolverem-se «todas as abstracções e distinções», todas as antinomias da razão (116). Mas esse «salto» não nos preocupa neste momento, já que a nossa preocupação prática consiste em preservar o «multiverso» no nosso «universo» e compreender (empreender) dessa forma, como o fez sugestivamente James, o compromisso ético que subjaz à posição pluralista. Esse compromisso vai no sentido de satisfazer tantas exigências quanto nos for vitalmente possível; é, além disso, um compromisso com a mediação e a negociação e não com o dogmatismo ou a contumácia; é também um compromisso com um esquema de possibilidades desconhecidas em que podemos efectivamente confiar. É, finalmente, um compromisso no sentido de reconhecer as crenças por aquilo que são: degraus de nossa «escada de fé», pela qual progredimos indo do «pode ser verdadeiro» para o «há-de ser verdadeiro»; e, à medida que subimos, descobrimos que a vida se estende para além da razão conceptual.<sup>(30)</sup>

Um universo pluralista é portanto capaz de sustentar a abundância das nossas crenças, crenças que respondem pelos respectivos actos e são constitutivas dos nossos significados. Claro que é por recurso à fé que aceitamos isto. Mas a fé, como de resto James sabia, contribui para criar o próprio facto social que ela é; pois a sociedade não é mais que uma sólida trama de confianças. «A nossa fé», afirma, «é fé na fé

<sup>(30)</sup> «Nem um passo sequer deste processo é lógico», diz James, «contudo é essa a forma pela qual tanto os monistas como os pluralistas desposam e se apegam às suas respectivas visões. É a vida excedendo a lógica, é a razão prática para a qual a razão teórica acha argumentos depois de a conclusão já ser conhecida» (James, 1977:148).

de outrem, e é isso sobretudo que sucede nas mais importantes questões» (James, 1956:9, 18 e segs., 25, 28 e segs. 52-58, 92-110). E eu poderia acrescentar por vez dele que a nossa paixão comum é a «vontade de acreditar», tão compulsória quanto a «vontade de poder» de Nietzsche. Dessa vontade criamos nós o nosso humano mundo; dessa vontade fazemos sentido, seja ele pós-moderno ou arcaico. A nossa «natureza volitiva» não se deixa ficar fora do jogo. Trata-se de um jogo sério e perigoso que, apesar de fundamentalmente inscrito nas nossas histórias particulares, é tão vasto como o cosmos. William James tem a ousadia de o entender como tal: «Em todo o ser que é real há algo à parte e sagradamente fora do alcance dos demais. O ser de Deus é-nos alheio de um modo sagrado. O que ele parece querer de nós é apenas que colaboremos com a sua criação... No silêncio das nossas teorias parece-nos então que estamos à escuta, que ouvimos efectivamente algo como o pulsar do Ser; e damo-nos conta de que o simples movimento do carácter, a muda disposição de sofrer e de servir este universo, é mais do que o conjunto de todas as teorias que a ele dizem respeito» (141).

Nisto acho eu bálsamo.—e bálsamo suficiente— para a crise do discurso pós-moderno.

## EPÍLOGO

E agora tenho, finalmente, que abandonar a minha demanda pelo sentido, uma demanda humana que não pode terminar enquanto a mente buscar conhecer-se a si própria. Tenho também que tentar re-situar o meu discurso entre os muitos pedaços do conhecimento pós-moderno. Estes pedaços não são «fragmentos a escorar de encontro às nossas ruínas» (para parafrasear T. S. Eliot); são o que nós somos e o que conhecemos. Porque na nossa forma de organização tanto cívica como intelectual, «mais parecida com uma república federal do que com um império ou um reino», como observa James, «por maior que seja uma presença ocorrida num qualquer centro efectivo de consciência ou de acção», há sempre algo mais que fica, algo que é «autogovernado e ausente e não reduzido à unidade» (James, 1977:145). Suspeito contudo que os nossos fragmentos privam de perto uns com os outros, e que o nosso conhecimento vive nos modelos que fazemos e continuamente refazemos.

Talvez que tudo quanto aqui disse não seja mais do que o que disse Aristóteles na primeira frase da sua *Metafísica* (e não, repare-se, na sua *Ética*, na *Retórica*, *Política*, *Física*, nem



na *Poética*, mas na *Metafísica*): «Todos os homens desejam, por natureza, conhecer.» Por «natureza»: o que inclui a Biologia humana, a Psicologia, a Filosofia, e a nossa segunda natureza, a História. Porém, no actual contexto do discurso, alguns escritores pós-modernos fingem esquecer o nosso imperativo cognitivo primeiro, enquanto outros há, principalmente críticos sociais, que preferem ir buscar todos os nossos sentidos a um qualquer sistema totémico. Nenhum destes recursos nos serve. Creio que o pragmatismo americano oferece aqui e agora possibilidades genuínas de pensamento e de acção, porquanto evita com jovialidade os extremos do cepticismo filosófico e do dogmatismo ideológico que, na opinião de Michael Polanyi, se uniram no passado para introduzir o totalitarismo político na Europa Continental (Polanyi e Prosch, 1975:10 e segs.).

Assim, o pragmatismo responde, num sentido crucial, à nossa condição pós-moderna; e mais relevante ainda, é o facto de ele trazer tantos elementos da própria condição humana a uma escolha activa. Contudo, o pragmatismo não pode responder a todas as nossas interrogações — como de resto sucede com qualquer outra visão que se situe aquém da revelação mística. O pragmatismo não pode, por fim, fugir às suas próprias evasivas enquanto espera que o tempo pronuncie os seus juízos no que se refere a consequências. Isto mesmo admiti-lo-á o próprio pragmatismo, ao mesmo tempo que aspira a uma espécie de auto-cura holística. Eis, pela última vez, William James: «a incompletude do universo pluralista, assim presumido e mantido como a hipótese com mais probabilidades, é também representada pela filosofia pluralista como exercendo através de *nós* uma acção auto-reparadora, como fazendo remediar as suas desconexões em parte por intermédio do *nosso* comportamento» (James, 1977: 148; sublinhados meus).

«Através de nós»: é aí que, em última instância, a questão parece residir. Ou talvez não em última instância, dado que este «através de nós» pode depender de uma fé que nenhuma escola teórica, ideia política ou código profissional pode nutrir. Que fé? Isso é algo que eu não seria capaz de responder a ninguém, muito embora ao reler *A Morte de Ivan Ilich* sentisse que Tolstoi esteve impressionantemente perto de o conseguir. «Porquê estes sofrimentos?», perguntava Ivan no leito de morte. «E a voz [dentro dele] respondia: 'Por nada — são assim mesmo'. Para lá disso, nada mais havia.» Depois, alguns segundos antes do fim, ou talvez durante o próprio fim: «De súbito uma pancada atingiu-o no peito tornando-lhe a respiração ainda mais custosa, e ele caiu pelo poço abaixo e no fundo deste havia uma luz» (Ravh, 1949: 463, 468).

Ihab Hassan

Não será que todo o sentido nos chega filtrado de uma tal região de luz intuitivamente vislumbrada? Esta porém não é uma questão para ser respondida — ou sequer para ser colocada — na presente ocasião, mas talvez tão só para, um dia, ser dançada. <sup>(31)</sup> ■

(tradução de João Paulo Moreira)

---

<sup>(31)</sup> «É surpreendente acharmo-nos emergindo do «Nonsense» para a dança...», afirma Elizabeth Sewell, tentando maravilhosamente fazer toda a espécie de sentido a partir do «Nonsense» (Sewell, 1952:192).

## Referências Bibliográficas

- |                    |      |   |    |
|--------------------|------|---|----|
| Abrams, M. H.      | 1984 | «Literary Criticism in America», in M. H. Abrams e James Ackerman, <i>Theories of Criticism: Essays in Literature and Art</i> , Washington, D. C.                                       |    |
| Armstrong, Paul B. | 1983 | «The Conflict of Interpretation and the Limits of Pluralism», <i>PMLA</i> 98, 3.  |    |
| Barthes, Roland    | 1981 | «Theory of the Text», in Robert Young (org.), <i>Untying the Text: A Post-Structuralist Reader</i> , Boston e Londres.  | 73 |
| Blumenberg, Hans   | 1983 | <i>The Legitimacy of the Modern Age</i> , trad. Robert M. Wallace, Cambridge, Mass.   |    |
| Bonnefoy, Yves     | 1984 | «Image and Presence: Yves Bonnefoy's Inaugural Address at the Collège de France», <i>New Literary History</i> , 15, 3.  |    |
| Booth, Wayne C.    | 1979 | <i>Critical Understanding: The Limits of Critical Pluralism</i> , Chicago.  |    |
| Bruner, Jerome     | 1979 | <i>On Knowing: Essays for the Left Hand</i> , Cambridge, Mass.  |    |
| Cohen, Ralph       | 1975 | «Literary Theory as a Genre», <i>Centrum</i> , 3, 7.  |    |
| Cohen, Ralph       | 1982 | «The Statements Literary Texts Do Not Make», <i>New Literary History</i> , 13, 3.   |    |
| Davis, Walter A.   | 1984 | «The Fisher King: Wille zur Macht in Baltimore», <i>Critical Inquiry</i> , 10, 4.   |    |
| de Man, Paul       | 1971 | <i>Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism</i> , Nova Iorque.   |    |
| de Man, Paul       | 1979 | <i>Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust</i> , New Haven.   |    |
| de Man, Paul       | 1982 | «The Resistance to Theory», <i>Yale French Studies: The Pedagogical Imperative</i> , 63.  |    |
| Derrida, Jacques   | 1967 | <i>L'Écriture et la différence</i> , Paris.   |    |
| Derrida, Jacques   | 1970 | «Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences», in Richard Macksey e Eugenio Donato (orgs.), <i>The Languages of Criticism and the Sciences of Man</i> , Baltimore. |    |
| Derrida, Jacques   | 1983 | «The Principle of Reason: The University in the Eyes of its Pupils», <i>Diacritics</i> , 13, 3.   |    |
| Fish, Stanley      | 1980 | <i>Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities</i> , Cambridge, Mass.  |    |
| Freud, Sigmund     | 1947 | <i>Leonardo da Vinci</i> , trad. A. A. Brill, Nova Iorque.  |    |

Ihab Hassan

74

- |                        |       |  |
|------------------------|-------|--|
| Graff, Gerald          | 1979  | <i>Literature Against Itself: Literary Ideas In Modern Society</i> , Chicago.  |
| Graff, Gerald          | 1981  | «Literature as Assertion», in Ira Konigsberg (org.), <i>American Criticism in the Post-structuralist Age</i> , Ann Arbor, Mich.                                  |
| Harari, Josué V.       | 1979  | «Critical Factions/Critical Fictions», in Josué V. Harari (org.), <i>Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism</i> , Ithaca, Nova Iorque. |
| Hassan, Ihab           | 1975  | <i>Paracriticisms: Seven Speculations of the Times</i> , Urbana, Ill.  |
| Hassan, Ihab           | 1980  | <i>The Right Promethean Fire: Imagination, Science, and Cultural Change</i> , Urbana, Ill.   |
| Hassan, Ihab           | 1986  | «Pluralism in Postmodern Perspective», <i>Critical Inquiry</i> , 12, 3.  |
| Hirsch, Jr, E. D.      | 1976  | <i>The Aims of Interpretation</i> , Chicago.   |
| Iser, Wolfgang         | 1984  | «The Interplay Between Creation and Interpretation», <i>New Literary History</i> , 15, 2.  |
| James, William         | 1955  | <i>Pragmatism</i> , Nova Iorque.   |
| James, William         | 1956  | <i>The Will to Believe and Human Immortality</i> , Nova Iorque.  |
| James, William         | 1977  | <i>A Pluralistic Universe</i> , Cambridge.   |
| Jameson, Fredric       | 1981  | <i>The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act</i> , Ithaca.   |
| Krieger, Murray        | 1981  | <i>Arts on the Level: The Fall of the Elite Object</i> , Knoxville, Tenn.  |
| Lacan, Jacques         | 1968  | <i>The Language of the Self: The Function of Language in Psychoanalysis</i> , trad. Anthony Wilden, Baltimore.   |
| Lentricchia, Frank     | 1983  | <i>Criticism and Social Change</i> , Chicago.  |
| Lyotard, Jean-François | 1984a | <i>The Postmodern Condition</i> , trad. Geoff Bennington e Brian Massumi, Minneapolis.   |
| Lyotard, Jean-François | 1984b | <i>Le Tombeau de l'intellectuel et autres papiers</i> , Paris.   |
| Miller, J. Hillis      | 1979  | «The Critic as Host», in Harold Bloom et al., <i>Deconstruction and Criticism</i> , Nova Iorque.   |
| Nietzsche, Friedrich   | 1976  | <i>The Will to Power</i> , trad. Walter Kaufmann e R. J. Hollingdale, Nova Iorque.   |
| Nozick, Robert         | 1981  | <i>Philosophical Explanations</i> , Cambridge, Mass.   |

- |                                    |       |   |
|------------------------------------|-------|---|
| Penfield, Wilder                   | 1975  | <i>The Mystery of the Mind: A Critical Study of Consciousness and the Human Brain</i> , Princeton.  |
| Phelan, James                      | 1983  | «Data, Danda, and Disagreement», <i>Diacritics</i> , 13, 2.   |
| Piaget, Jean                       | 1971  | <i>Biology and Knowledge: An Essay on the Relations Between Organic Regulations and Cognitive Processes</i> , trad. Beatrix Walsh, Chicago.                             |
| Polanyi, Michael;<br>Prosch, Harry | 1975  | <i>Meaning</i> , Chicago.   |
| Rhav, Philip<br>(org.)             | 1949  | <i>The Short Novels of Tolstoy</i> , trad. Aylmer Maude, Nova Iorque.   |
| Rorty, Richard<br>(org.)           | 1967  | <i>The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method</i> , Chicago.  |
| Rorty, Richard                     | 1979  | <i>Philosophy and the Mirror of Nature</i> , Princeton.   |
| Rorty, Richard                     | 1982  | <i>Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)</i> , Minneapolis.  |
| Rorty, Richard                     | 1984a | 'Habermas, Lyotard, et la Postmodernité,' <i>Critique</i> , 442. Versão em Inglês (1984b): 'Habermas and Lyotard on Postmodernity', <i>Praxis International</i> , 4, 1. |
| Sagan, Carl                        | 1977  | <i>The Dragons of Eden: Speculations on the Evolution of Human Intelligence</i> , Nova Iorque.  |
| Said, Edward W.                    | 1983  | <i>The World, the Text, and the Critic</i> , Cambridge, Mass.   |
| Schwab, Gabriele                   | 1984  | «Genesis of the Subject, Imaginary Functions, and Poetic Language», <i>New Literary History</i> , 15, 3.  |
| Sewell, Elizabeth                  | 1952  | <i>The Field of Nonsense</i> , Londres.   |
| Smith, Barbara<br>Herrnstein       | 1978  | <i>On the Margins of Discourse: The Relations of Literature to Language</i> , Chicago.  |
| Sperry, Roger                      | 1983  | <i>Science and Moral Priority: Merging Mind, Brain, and Human Values</i> , Nova Iorque.   |
| Steiner, George                    | 1975  | <i>After Babel: Aspects of Language and Translation</i> , Nova Iorque.  |
| Stout, Jeffrey                     | 1981  | <i>The Flight from Authority</i> , Notre Dame.  |
| Watkins, Evan                      | 1981  | «Conflict and Consensus in the History of Recent Criticism», <i>New Literary History</i> , 12, 2.   |
| White, Hayden                      | 1982  | «Getting Out of History», <i>Diacritics</i> , 12, 3.  |

Ihab Hassan

- |                         |      |   |
|-------------------------|------|---|
| White, Hadyen           | 1986 | «Historical Pluralism», <i>Critical Inquiry</i> , 12.                     |
| Whyte, Lancelot<br>Law  | 1965 | <i>Internal Factors of Evolution</i> , Nova Iorque.                       |
| Wilson,<br>Edward O.    | 1975 | <i>Sociobiology: The New Synthesis</i> , Cambridge, Mass.                 |
| Wittgenstein,<br>Ludwig | 1968 | <i>Philosophical Investigations</i> , trad. G. E. M. Anscombe,<br>Oxford. |