

**UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA EM TEORIA DA LITERATURA**



**A Teoria em Questão
Stanley Fish e Fredric Jameson**

**Rui Costa Santos
Dissertação Orientada pelo Professor Doutor António Feijó**

MESTRADO EM TEORIA DA LITERATURA

2006

Resumo

Esta tese tem como objectivo inicial mostrar como Fredric Jameson e Stanley Fish, apesar de partirem de diferentes (e sob certos, talvez mesmo antagónicas) tradições teórico-filosóficas, acabam ainda assim por partilhar alguns princípios gerais em teoria literária.

Partindo de uma convicção relativa à impossibilidade de uma *teoria* da literatura que pretenda dispor de critérios de objectividade, de justificação e de metodologias de trabalho universalmente aceites como válidas, Jameson e Fish (a partir de um determinado momento das suas obras) acabam por centrar a sua atenção em questões, não já de índole *teórica*, mas *meta-teórica*. Este movimento é, a meu ver, particularmente significativo.

Com efeito, o pensamento dialéctico de Jameson (o «pensar sobre o pensar») e a sua defesa de uma certa teoria da pós-modernidade acabam por determinar o modo como são determinadas as condições de (im)possibilidade da crítica literária. Esta passará a ficar limitada a uma identificação de sintomas de «contradições sociais». Por outro lado, e de modo análogo, a teoria da crença de Stanley Fish, bem como o seu antifundacionalismo essencial, situando-se igualmente a um nível *meta-teórico*, acabam em última análise por se tornar meios de avaliação crítica das condições de (im)possibilidade da teoria da literatura.

Com a minha explícita referência a diferentes leituras de Hegel procurei revelar que os modos pelos quais se opta ler o autor da *Fenomenologia* tanto pode permitir a defesa de um argumento antifundacionista (Rorty estabelece a ponte entre Hegel e a crítica à ideia de verdade como representação), como a integração da epistemologia numa filosofia da História (Lukacs e Sartre exibem duas tendências diferentes de perceber a relação de Hegel com Marx).

Sucedem, porém, quer relativamente à teoria da crença e ao antifundacionalismo de Stanley Fish, por um lado, quer relativamente à ideia de uma contradição social existente como sustento de uma hermenêutica do inconsciente político, defendido por Jameson, por outro, podem ser levantadas as dúvidas sobre critérios e fundamentos que anteriormente já tinham posto em causa a possibilidade da teoria e mais particularmente da teoria literária. Em suma, a minha tese geral, é que a passagem do discurso *teórico* para o discurso *meta-teórico* (que corresponde grosso modo, à substituição de um discurso ontológico por um discurso sobre as condições de possibilidade do conhecimento) – passagem essa, que Jameson e Fish protagonizaram, acaba por não conseguir evitar os problemas que esses mesmos autores haviam atribuído ao discurso teórico e à teoria.

Abstract

This thesis pretends to show how Fredric Jameson and Stanley Fish, although coming from different theoretical traditions, share some common general principles on literary theory.

They both believe with universal criteria of objectivity, justification and methodology is impossible. This notion explains why they developed a kind of meta-theoretical inquiry, rather than a theoretical one. This move was made in order to avoid problems and doubts raised against theory, or at least, against the classical conception of theory.

I try to show, however, that this transition from theory to meta-theory seems to fail as an attempt to avoid the so-called problems of literary theory. Those problems reappear, although sometimes dressed in new garments.

Palavras-Chave: Teoria, Jameson, Fish, Hegel, Filosofia.

Keywords: Theory, Jameson, Fish, Hegel, Philosophy.

PREFÁCIO

A presente dissertação de mestrado foi desenvolvida no quadro do 'Programa em Teoria da Literatura' da Faculdade de Letras de Lisboa. Quero expressar aqui o meu reconhecimento ao Professor Miguel Tamen e, em especial, ao Professor António Feijó, orientador científico do meu trabalho, por tudo quanto pude aprender com eles.

Por fim, muito obrigado à Sílvia, à minha Mãe e ao Gil, por tudo e mais alguma coisa.

Índice

Introdução	2
I. Totalidade, história e cepticismo em três leituras de Hegel	4
II. O Deus de Milton e a Crença em Fish	45
III. Da Teoria à Crítica de Sintomas em Jameson	71
IV. As possibilidades da Teoria em Fish e Jameson	93
V. Conclusão	109
VI. Bibliografia	112

Introdução

Esta tese partiu da vontade inicial de explicitar a afinidade problemática subjacente às ideias e argumentos de dois teóricos literários contemporâneos, Stanley Fish e Fredric Jameson, que tradicionalmente, em histórias da crítica e teoria literária, surgem sistematicamente integrados em capítulos distintos. Fish é normalmente inserido na tendência que enfatiza o papel do leitor (por sua vez dividida entre a escola da estética da recepção, a do «reader-response criticism», etc.). Jameson associado (se não mesmo reduzido) à crítica política e cultural, ou ainda inserido numa secção dedicada à crítica e estética marxista. Para esse propósito partimos para a análise do pensamento dos dois autores, isolando uma única questão: como consideram eles a possibilidade de uma teoria da Literatura que ao contrário do sentido mais deflacionário de Crítica literária, supõe a possibilidade de uma Epistemologia da interpretação literária.

O capítulo I reflecte sobre a interpretação do pensamento de Hegel por três filósofos do século XX: Georg Lukacs, Jean-Paul Sartre e Richard Rorty. De formas diferentes os três autores reflectem sobre a possibilidade da Epistemologia, nos textos que aqui serão considerados: *História e Consciência de Classe* de Lukacs, *Le Question Méthode* de Jean-Paul Sartre e *Consequências do Pragmatismo* de Richard Rorty (*A Filosofia e o Espelho da Natureza* como obra fundamental de Rorty é igualmente lida por ser essencial para perceber *Consequências do Pragmatismo*). Hegel é, em todos estes textos, uma referência importante. Três temas estruturam estas leituras de Hegel que se relacionam com os capítulos II e III: todo (totalidade), história (historicismo) e cepticismo. O capítulo I relaciona-se com os capítulos II e II de dois modos. Por um lado, ajudam a descrever o modo como, quer o marxismo de Lukacs e Sartre, quer o neopragmatismo de Rorty interpretam Hegel e reflectem sobre a possibilidade da Epistemologia, antecipando-se assim uma posterior comparação entre o marxismo hegelianizante de Jameson e o antifundacionalismo de Fish - se bem que não seja um neopragmatista rortiano, Fish partilha com Rorty a tese básica do antifundacionalismo). Por outro lado a leitura de Hegel encontra-se na descrição que proponho de Fish e de Jameson como autores que negam a possibilidade de uma Teoria da Literatura, atitude a que no capítulo IV procurarei descreverei como pós-kantiana.

Os capítulos II e III apresentam uma interpretação do pensamento de Fish e Jameson. A metodologia destes dois estudos orienta-se por dois princípios. O primeiro princípio é o da independência estrutural de cada um destes estudos face ao que foi dito no capítulo I – cada um destes capítulos foi escrito de modo a poder ser inteligível (pelo menos até a um certo ponto)

independentemente da leitura do primeiro capítulo. O segundo princípio diz respeito à temática central que orienta a leitura destes dois ensaios – as respostas de Stanley Fish e Fredric Jameson à questão da possibilidade ou não de uma teoria da literatura.

O capítulo IV procura comparar as respostas que Stanley Fish e Fredric Jameson dão à problemática geral da tese – é ou não possível uma Teoria da Literatura – a que os dois autores respondem negativamente, embora recorrendo a argumentos diferentes e partindo de pressupostos distintos. Procura-se caracterizar o marxismo de Jameson face ao marxismo de Lukacs e Sartre, e o antifundacionalismo de Fish face ao neopragmatismo de Rorty, assim como descrever estes dois autores como pós-Kantianos (recuperam-se aqui os temas tratados no capítulo I): contra a possibilidade da Teoria, Stanley Fish e Fredric Jameson, levantam o problema da *História* e da *contingencialidade* contra o edifício transcendental proposto pelo Estruturalismo, do *Sujeito-Já-Situado* (em crenças ou ideologias de classe); contra as teorias dos leitores informados, ideais, ou a ausência de qualquer sujeito, erguem o problema da *significação* dos textos e das *evidências empíricas* dos textos individuais. Em conclusão, reflecte-se sobre as descrições meta-teóricas que Stanley Fish e Fredric Jameson desenvolveram quando deixaram de acreditar na possibilidade de uma teoria da literatura.

Capítulo I - Totalidade, história e cepticismo em três leituras de Hegel

A interpretação do pensamento de Hegel, e a sua apropriação ao longo do século XX, estende-se de Benedetto Croce ou Wilhelm Dilthey, nos primeiros anos desse século, até Richard Rorty ou Robert Brandom, passando pela sua influência em toda a tradição marxista (e especialmente no que é comum denominar de ‘marxismo ocidental’) e no existencialismo, nomeadamente em França, pela importância da sua recepção nos anos vinte por Jean Hyppolite e Alexandre Kojève. A leitura de Georg Lukacs, Jean-Paul Sartre e Richard Rorty, que em seguida apresentarei, incidirá especificamente sobre algumas questões epistemológicas que os autores discutem e para as quais convocam o pensamento de Hegel. As obras que serão objecto de atenção são: *História e consciência de classe* de Lukacs, *Question de méthode* de Sartre e de Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza* e o conjunto de ensaios reunidos em *Consequências do Pragmatismo*.

A presença de Hegel nos textos dos três filósofos aqui em estudo, raras vezes consiste na interpretação directa do pensamento de Hegel, isto é poucas vezes se assiste a referências textuais de Hegel. Na generalidade os três autores *assumem* mas não *demonstram* uma determinada compreensão do pensamento de Hegel, sendo a excepção Lukacs que, por diversas vezes, remete o leitor para contextos específicos das obras de Hegel¹. Fixemos assim algumas referências básicas subjacentes à interpretação de Hegel pelos três autores. Quanto ao Lukacs de *História e consciência de classe*, Hegel é compreendido por duas fontes: (1) os textos de Marx² e Engels (sendo particularmente citado o ensaio de Engels, *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*, em que Hegel é compreendido como apresentando uma cisão entre o seu «método», a dialéctica, e o seu «sistema»); (2) as descrições de Emil Lask e de tendências neo-kantianas (Windelband, Rickert) da história da filosofia do

¹ Dos três autores apenas de Lukacs se encontra um estudo específico da obra de Hegel, o *Jovem Hegel- sobre as relações da dialéctica e da economia*, que termina o estudo do pensamento deste filósofo exactamente no momento da escrita da *Fenomenologia do Espírito*, em 1807. Justifica-se contudo, no quadro deste trabalho a leitura de *História e consciência de classe* porque esta obra, publicada em 1923, irá ter um impacto muito maior e irá simbolizar, nas palavras de Merleau Ponty em *Aventuras da Dialéctica*, o início do ‘marxismo ocidental’.

² Excluem –se obviamente de referência as obras filosóficas de ‘juventude’ de Marx só conhecidas e publicadas no final dos anos 20 e na década de 30 do século XX, como *A Ideologia Alemã*, os *Manuscritos Económico-Filosóficos* e o comentário extenso aos *Princípios da Filosofia do Direito Público* de Hegel.

idealismo alemão que Lukacs absorveu no meio académico universitário alemão³. No caso do Sartre de *Question de méthode*, onde o autor francês procura estabelecer uma epistemologia marxista que aproprie o contributo do existencialismo, Hegel é mediado por Kierkegaard, por um lado, e Marx por outro, sendo a questão principal em debate, a relação entre o universal e o singular, assim como a possibilidade de uma epistemologia que permita articular a noção de totalidade (ou “totalização”) com o conhecimento dos singulares. No caso de Rorty, Hegel é dividido entre os contributos dados para o projecto de dissolução da epistemologia e os momentos em que Hegel quis construir um sistema (isto é, ser «filósofo» no sentido tradicional que Rorty rejeita). O Hegel de Rorty é o que o mesmo autor insere numa “tradição” projectada no século XX em nomes como Wittgenstein, Heidegger, Quine, Sellars e Dewey. A leitura paralela de dois livros de Rorty justifica-se exactamente porque, enquanto em *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Hegel apenas surge marginalmente sob pano de fundo de uma discussão centrada em autores da filosofia analítica, nos ensaios recolhidos em *Consequências do Pragmatismo* Hegel é sucessivamente reivindicado em contraposição a Kant.

De modo a poder articular, sincrónica e tematicamente, textos escritos em contextos culturais e momentos históricos tão diversos, articularei a minha reflexão em três núcleos temáticos (totalidade, historicidade e cepticismo) que constituirão deste modo as três partes deste ensaio.

A primeira parte, sob o conceito genérico de totalidade, reflectirá sobre duas teses do pensamento hegeliano em epistemologia que se encontram em Lukacs e Sartre e de certa forma em Rorty. As duas teses a que me refiro são (1ª) a concepção do problema do conhecimento e da ciência como parte de uma totalidade da experiência humana, que se pode encontrar na estrutura global da *Fenomenologia do Espírito*, e na articulação entre as três primeiras secções da *Fenomenologia* e a quarta secção intitulada «Verdade e a Certeza de si mesmo» (onde Hegel situou a dialéctica do senhor e do escravo) e (2ª) a crítica ao conhecimento imediato (que será verificada na primeira secção da *Fenomenologia do Espírito*, «certeza sensível ou o isto e o acto de opinar») em que Hegel defende que o que conhecemos através da certeza sensível - como primeira forma da experiência da consciência - são os universais.

Assim, em Lukacs será articulada a concepção de facto e teoria na crítica ao empirismo e à ilusão dos «factos nus» como uma defesa da segunda tese, e a articulação entre a objectivação e

³ Tom Rockmore num ensaio a propósito de História e Consciência de Classe procura exactamente demonstrar a centralidade da interpretação de Emil Lask do idealismo alemão no modo como Lukacs irá ler Kant, Fichte e o próprio Hegel: Tom Rockmore, “Lukacs on Classical German Philosophy and Marx” in *Idealistic Studies* vol. X, no. 3, Setembro, 1980.

especialização na ciência e a reificação da mercadoria na sociedade capitalista, pela qual é articulada a noção de coisa-em-si em Kant com a questão do trabalho e das relações intersubjectivas em sociedade, como a apropriação hegeliano-marxista por Lukacs da primeira tese. Sartre, reflecte exactamente sobre estas duas mesmas teses mas distancia-se parcialmente de ambas. Em *Questão de Método*, Sartre propõe uma totalização aberta contra um conceito fechado de totalidade e epistemologicamente estéril, mas nega igualmente a noção de conhecimento imediato. Sartre acolhe o método «regressivo-progressivo» de Henri Lefebvre como um método válido para articular o conhecimento dos singulares e dos universais, permitindo-lhe conciliar o existencialismo e o marxismo. Richard Rorty na sua crítica à viabilidade da epistemologia acolhe a crítica hegeliana ao conhecimento imediato e quando em *A Filosofia e o Espelho da Natureza* aceita a crítica ao «mito do dado» em Wilfrid Sellars sublinha a auto-descrição que Sellars apresenta da sua reflexão como «migalhas hegelianas».

De igual modo, quanto à segunda tese, Rorty descreve a *Fenomenologia* como obra crítica-da-cultura e que, no contexto do legado mais genérico do «Idealismo metafísico» contribuiu para o próprio projecto de Rorty, pelo menos na interpretação do autor, ao acentuar a preponderância da cultura literária face à ciência; contudo, quanto a esta primeira tese, há que contudo reconhecer que, enquanto em Hegel, Lukacs ou Sartre, esta tese tem um sentido ontológico, mesmo que diversas nos três autores, em Rorty, esta segunda tese visa simplesmente diluir a própria concepção de epistemologia e só terá possivelmente sentido positivo nas reflexões de Rorty sobre filosofia política e a actividade geral dos intelectuais em comunidade.

Na segunda parte, o termo historicidade permite pensar diversas questões: em Lukacs a noção de um devir histórico, com leis próprias internas independentes da consciência humana individual, garante a não contingencialidade absoluta de todo o conhecimento, permite ainda a Lukacs distinguir entre correcta e falsa consciência; ora, em completa oposição se encontra neste sentido Rorty para quem a contingência histórica não é senão outra face da contingência epistémica e é exactamente pela diferença de atitudes entre Lukacs e Rorty face à visão da História que os dois autores encontram em Hegel que Lukacs reabilita a noção de «astúcia da razão» hegeliana enquanto Rorty contrapõe o Hegel que pensa a historicidade ao Hegel “Filósofo” no sentido depreciativo de filósofo sistemático. Sartre procurando uma noção da História que seja imanente à acção humana, mas que execute a passagem entre a existência individual e o colectivo social, desenvolve em *Questão de Método* a noção de projecto, onde é constatável que a relação singular / universal reflexão em Sartre é, simultaneamente, epistémica, ontológica e ético-política. Entre esta segunda parte, centrada na

reflexão sobre a ‘historicidade’ e a terceira parte que tem como tema a questão do ‘cepticismo’ como uma reflexão sobre a possibilidade da epistemologia, irei ainda ler o ensaio de Engels “Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã”. Este ensaio de Engels adquire aqui relevância porque por um lado apresenta a interpretação clássica (no interior do marxismo) de Hegel como apresentando uma contradição entre o seu ‘método’ e o seu ‘sistema’ filosófico, em que essa contradição no pensamento de Hegel, no entender de Engels, permite compreender a desagregação da ‘escola hegeliana’ e a cisão entre hegelianos de esquerda e de direita. A segunda parte do ensaio onde Engels, após terminar a sua interpretação do pensamento de Hegel e da desagregação da escola hegeliana, reflecte sobre o que considera ser a grande questão da filosofia moderna – a relação entre ‘pensar’ e ‘ser’ – suscita a rejeição por Lukacs pelo modo como Engels resolve em poucas palavras a noção de coisa-em-si em Kant e constrói uma teoria do reflexo para garantir a possibilidade do conhecimento. Com esta reflexão sobre o texto de Engels e a sua rejeição por Lukacs transito da segunda parte para a última parte do ensaio.

Na última parte desta reflexão sobre Lukacs, Sartre e Rorty, o tópico do cepticismo situa-se a um nível diferente dos dois anteriores: enquanto na primeira e segunda parte, sob os tópicos ‘totalidade’ e ‘historicidade’ se procurava interpretar como os três autores traçavam os quadros gerais em que é possível edificar uma epistemologia, nesta última parte o que sob o termo cepticismo se questiona é a própria viabilidade da epistemologia. Em Lukacs, os conceitos de dialéctica e de práxis, como um modo de unificar a teoria e a prática, fornecem a solução da aporia epistémica. Em linguagem hegeliana, a cisão que ao nível do entendimento sempre se encontra entre o sujeito e o objecto só é resolúvel para Lukacs através de um sujeito inserido na história e na ‘totalidade da vida social’. O conhecimento que Lukacs pensa ser possível, concordando aí com Engels, é exactamente o conhecimento dos processos, a história das formas, em que a realidade é captada como um devir, em oposição à noção do conhecimento de essências das coisas como imutáveis e anistóricas. Sartre defende explicitamente uma perspectiva realista em epistemologia como consequência da crítica de Marx ao idealismo em Hegel, crê na irreducibilidade do facto humano ao conhecimento motivo pelo qual propôs a substituição do termo ‘totalidade’ pelo de ‘totalização aberta’. Richard Rorty nega a viabilidade do projecto epistemológico moderno que o autor descreve como alicerçado na tríade Descartes-Locke-Kant, para quem o cepticismo moderno é o cepticismo cartesiano baseado no solipsismo metodológico. Rorty lê Hegel como um autor que rompeu exactamente com duas destas teses fundamentais: criticou o solipsismo cartesiano ao colocar o indivíduo envolvido no processo de conhecimento na História e em sociedade, e criticou a noção de coisa-em-si kantiana baseada numa

separação entre o dado e o interpretado; contudo, para Rorty, Hegel lamentavelmente mantém a noção de ciência e de conhecimento, enquanto Rorty quer simplesmente «mudar de assunto».

I

Duas Ideias sobre Hegel

As duas teses hegelianas a que primeiramente me referi – a compreensão do problema do conhecimento como parte da totalidade da experiência humana, e a tese contida na crítica ao conhecimento imediato e na afirmação de que a verdade da primeira forma de experiência da consciência (a certeza sensível) se encontra nos universais, serão aqui descritas tendo como referência em Hegel a *Fenomenologia do Espírito*. Estando consciente de diferentes teses de investigadores da obra de Hegel que se posicionam por uma continuidade ou por uma descontinuidade entre a epistemologia apresentada na *Fenomenologia* de Hegel e a contida na sua obra posterior⁴ (a *Ciência da Lógica* e a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*), o pressuposto de que parto para esta tematização da *Fenomenologia do Espírito* como passível de propôr uma epistemologia, é a visão de que a esta obra se insere numa progressiva viragem de preocupações essencialmente do domínio da ética e da filosofia da religião, da obra juvenil de Hegel, para a preocupação com a ciência onde, na procura de edificação de um sistema, adquirem maior relevância as questões epistemológicas⁵.

1. A primeira tese hegeliana acima indicada como possuindo significado epistémico, a tese em que Hegel apreende o problema do conhecimento como parte de uma totalidade da experiência humana, encontra-se reflectida na própria estrutura da *Fenomenologia do Espírito*. Tal como descrita por

⁴ Se é possível perceber na *Fenomenologia do Espírito* uma epistemologia baseada na experiência da consciência, dessa leitura não é possível inferir daqui que se apresenta por isso uma epistemologia geral do pensamento de Hegel, visto que é polémico se na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* §79 a 82 e no final da *Ciência da Lógica*, as considerações metodológicas são assimiláveis às subjacentes na *Fenomenologia*. Assim a atenção, dada neste ensaio, à *Fenomenologia*, verifica-se exactamente porque creio ter sido esta obra a que mais influenciou teoricamente a *História e Consciência de Classe* de Lukacs onde o autor elabora uma “fenomenologia da consciência”, assim como é a única obra de Hegel referida em *Questão de Método* por Sartre e é a obra que Rorty tem especialmente em conta quando a Hegel se refere.

⁵ De acordo com M. Carmo Ferreira, “Só em Iena será anunciado explicitamente que a positividade do kantismo não é apenas, nem principalmente, o espírito da sua moral, a formalização desse espírito na filosofia da religião e na filosofia prática, mas o âmago do seu pensar e o princípio absoluto do seu sistema.” in *Hegel e a Justificação da Filosofia*, INCM, 1989, p.56.

Giuseppe Bedeschi, “a consciência”, nesta obra, “compreende três fases estritamente *gnoseológicas* (a certeza sensível, a percepção, força e intelecto); a autoconsciência compreende uma figura *antropológica* (a célebre dialéctica do senhor e do servo), e duas figuras *ideológicas* (estoicismo e cepticismo) e uma figura *histórico-religiosa* (consciência infeliz).”⁶. O que se encontra subjacente a estas passagens sucessivas do plano lógico-epistemológico para os planos histórico, antropológico e social é, na interpretação de Cassirer, “o ponto de partida do mundo do pensamento de Hegel e a medula da sua atitude histórica ante Kant: Hegel desloca o problema da síntese e da unidade sintética do campo do conhecimento puro para o campo da vida espiritual concreta, na totalidade das suas manifestações”⁷.

A ideia, claramente presente em *História e Consciência de Classe*, do Proletário como Sujeito da História, assim como a equivalência, por Lukacs, entre a mercadoria (na sociedade capitalista) e a coisa-em-si kantiana, tem como pressuposto subjacente a reconfiguração do processo do conhecimento em Hegel, que atinge simultaneamente o conceito de **objectividade** (no entender de Cassirer) e do conceito de **individualidade** (como o afirma M. Carmo Ferreira). Cassirer quando procura interpretar o pensamento de Hegel face ao de Kant, entende que “Hegel parte de uma nova formulação do conceito de objectividade e do problema da objectividade. Para ele, o alcance deste problema não se circunscreve, de forma alguma, ao campo do conhecimento lógico e científico. Manifesta-se, pelo contrário, onde quer que a consciência individual se saiba determinada e vinculada por uma qualquer forma por algo geral, ali onde uma vida particular tem a consciência de ser simplesmente a parte de um todo que a abarca e que a domina.”⁸. O conceito de individualidade, tal como é descrito em Hegel, na interpretação de M. Carmo Ferreira, permite igualmente perceber como é que a perspectiva hegeliana do processo do conhecimento atinge tanto o sujeito, como o objecto, como ainda a própria noção do que se considera conhecimento. Se com a *Crítica da Razão Pura* “o verdadeiro fim da metafísica”, diz Cassirer, “reside, a partir daqui, no conceito completo da organização do próprio espírito”⁹, contudo, pela cisão entre fenómeno e númeno “a síntese *a priori* perde aqui a força do «supremo princípio» unificador por antonomasia, que abarca todas as antíteses

⁶ Giuseppe Bedeschi, “Consciência/Autoconsciência” in *Enciclopédia Einaudi*, vol. 5 - Anthropos-Homem, INCM, p.205.

⁷ Ernest Cassirer, “Hegel”, *El Problema del Conocimiento – en la Filosofía y la Ciencia Moderna*, III – *Los Sistemas Postkantianos*, Cap. IV, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1957, p.353.

⁸ E. Cassirer, op. cit., p.355.

⁹ E. Cassirer, op. cit., p.246.

concretas, e o dualismo do mundo fenomenal e do mundo numenal parece apresentar-se de novo como resultado último e insuperável”¹⁰. O conceito de individualidade apresenta-se assim em Hegel como uma forma de “formular a estrutura do todo (...). Efectivamente, é no âmbito de uma teoria da individualidade que Hegel formula o princípio da solução e o traçado das implicações, tanto lógicas como práticas da síntese procurada (...) Hegel esclarece logo a que indivíduo se refere: é o homem, «a vida individual», que entrevê na razão o meio eficaz de superar todas as determinações abstractas da reflexão”¹¹.

Um aspecto cumpre ainda acrescentar, quanto a esta concepção do conhecimento que Hegel apresenta na *Fenomenologia*, presente no conceito de individualidade ou de sujeito (se se quiser dar o foque epistémico). Hegel no plano da *Fenomenologia do Espírito* faz suceder à consciência a auto-consciência o que traduz exactamente a ideia de que “começando com Fichte (...) o idealismo alemão rapidamente abandonou a perspectiva transcendental de Kant face ao conhecimento em favor de uma perspectiva cada vez mais psicologista e mesmo antropológica. Para Fichte a plena auto-consciência requer uma relação com outra pessoa. Hegel expande de modo brilhante este ponto na sua descrição da relação mestre-escravo”¹², que por demais é conhecida pela repercussão que teve na tradição marxista, e que em Lukacs permite compreender o nexos lógico entre a relação sujeito-objecto em epistemologia e a relação homem (trabalhador)-mercadoria (produto do trabalho) no interior da totalidade social.

2. A questão da totalidade foi, até agora, descrita no seu primeiro aspecto: a percepção hegeliana que a cisão entre sujeito e objecto e a aporia cognitiva resultante da impossibilidade de aceder cognitivamente à coisa-em-si ao nível do entendimento (o modo como Hegel lia Kant) só podiam ser ultrapassados mediante uma nova concepção do processo de conhecimento que por sua vez redefiniria a concepção de sujeito e objecto cognitivo. A ideia de que “a verdade é o todo” compreende-se assim neste primeiro plano – na concepção do conhecimento e da ciência como parte de uma totalidade da experiência humana –, mas está presente igualmente na segunda tese que

¹⁰ E. Cassirer, op.cit., p. 348.

¹¹ M. Carmo Ferreira, op.cit., p.69

¹² M. Carmo Ferreira, op.cit., p.63. Também Tom Rockmore, que recentemente interpretou a *Fenomenologia* como um projecto epistemológico, defende que a noção do sujeito epistemológico adoptada nesta obra por Hegel, está em continuidade com Fichte, quando baseia “uma teoria do conhecimento em seres humanos individuais como sendo o sujeito cognitivo” Tom Rockmore, *Cognition - An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, University of California Press, 1997, <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft7d5nb4r8/>, p.4.

anteriormente avancei: na crítica ao conhecimento imediato e na ideia da verdade da certeza sensível, primeira forma de experiência da consciência, se encontrar nos universais.

Hegel, desde o início da primeira secção da *Fenomenologia*¹³, distingue duas noções: (1ª) a experiência sensível, “forma imediata ou receptiva”; (2ª) a “certeza” obtida dessa mesma experiência. O conteúdo concreto da certeza faz aparecer essa certeza como o “conhecimento mais rico”, “ela aparece para além disso como a *mais verdadeira*; porque do objecto ela não deixou ainda cair nada, mas ela tem-no perante si em toda a sua integralidade.”¹⁴. Por outras palavras, a presença física, material do objecto diante de nós dá-nos a ilusão de o conhecermos, quando o que temos do objecto é apenas a sua existência. Hegel, distingue agora: (1º) a existência material, física do objecto, independente do conhecimento pelo sujeito da experiência (2º), o conhecimento do objecto, isto é, o seu conteúdo, atributos, qualidades. É esta distinção entre objecto no plano ontológico e objecto enquanto objecto no plano epistemológico, que lhe permite dizer que na “certeza” sensível, do ponto de vista epistémico, o sujeito é “puro este” e o objecto “é puro isto”.

A certeza sensível é constituída, aqui, por três elementos: a *relação imediata* da recepção do objecto, o *objecto* como *este*, e um *Eu* como outro *este*. *Mediada* pela experiência sensível, temos a certeza da coisa e do Eu. O que quer dizer que não temos acesso imediato ao Eu e à coisa (objecto) senão através da certeza sensível imediata, que é condição de possibilidade da noção da certeza do ‘isto’ coisa e do ‘isto’ eu. “Eu tenho a certeza *por meio* de um outro, a saber: da Coisa; e essa, igualmente, está na certeza *por meio* de um outro, a saber, *por meio* do Eu”¹⁵, diz Hegel, contudo “o objecto é o verdadeiro e a essência; ele é indiferente ao facto de ser conhecido ou não; ele permanece mesmo não sendo conhecido; o saber não é quando não é objecto”¹⁶.

Hegel considera assim a distinção entre o plano ontológico, onde o objecto é o que torna possível a certeza sensível, e o plano epistemológico, onde o objecto enquanto ‘isto’ é mediado pela certeza da experiência sensível, mas centra a sua atenção no segundo plano: “Nós não temos no fim

¹³ A edição da *Fenomenologia do Espírito* que aqui será usada é a seguinte: G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction et notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Folio-Essays, Éditions Gallimard, 1993. Para o “Prefácio” da *Fenomenologia do Espírito* será usada igualmente a tradução disponível em G.W.F. Hegel, *Prefácios*, tradução, introdução e notas de M. J. Carmo Ferreira, INCM, 1990 (pp.27-93).

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, op.cit., p.107.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, op.cit., p.109.

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, op.cit., p.109.

de contas de reflectir nem de indagar sobre ele [para saber] o que em verdade ele possa ser, mas apenas de considerá-lo como a certeza sensível o tem nela.”¹⁷.

Neste momento Hegel esclarece: trata-se de considerar o objecto tal como a certeza sensível o contém nela e não de como ele possa ser em verdade (isto é, para além disso). Hegel desenvolverá o resto da sua argumentação quanto ao que respeita à certeza sensível a partir desta clarificação: trata-se de esclarecer o objecto não enquanto ele possa ser em verdade – sabendo que no sentido ontológico “ele é indiferente ao facto de ser conhecido; ele permanece mesmo não sendo conhecido”- , mas somente tal como a certeza sensível o tem nela, quer isto dizer, tal como ele é conhecido.

O ‘isto’ do objecto na experiência sensível, na sua irrepetibilidade e singularidade, é descrito por Hegel numa dupla figura: “agora” e “aqui”. Uma proposição como “agora é noite” que represente a verdade da “forma mais rica e verdadeira” como uma certeza sensível num “aqui” “agora” concreto, vê-se em última instância constituída por universais,

“À pergunta: *que é o agora?* Nós respondemos, por exemplo: *o agora é a noite*. Para examinar a verdade desta certeza sensível, basta uma simples prova. Anotamos por escrito esta verdade; uma verdade não se perde por ser escrita, nem há desvantagem em que a conservemos. Vejamos de novo *agora, este meio-dia* a verdade escrita: deveremos dizer que se tornou vazia.

O agora que é noite foi *conservado*, o que quer dizer [que] ele foi tratado tal como se ofereceu, como um *ente*; mas mostra-se antes como um não-ente. O próprio *agora* mantém-se, mas como qualquer coisa que não é noite; paralelamente, mantém-se face ao dia que agora é, como qualquer coisa que também não é mais dia; ou como um *negativo* em geral. Esse agora que se mantém não é por consequência um imediato, mas um mediatizado, porque ele é determinado como qualquer coisa que permanece e se mantém *porque* a outra, a saber o dia e a noite, não é. Com isso, o agora é tão simples ainda como antes: *agora*; e, nesta simplicidade, indiferente face ao que ainda se joga em torno dele. Tão pouco o dia e a noite são o seu ser, também ele não é o dia e a noite; ele não é de forma alguma afectado por esse seu outro-ser.

Um tal simples que é por negação, nem isto nem aquilo, um *não isto*, e paralelamente indiferente também a ser isto ou aquilo, nós nomeamo-lo um universal; o universal, portanto, é de facto o verdadeiro da certeza sensível.”¹⁸

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, op.cit., p.109.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, op.cit., p.110.

A diferença entre a verdade da experiência e a verdade da proposição, ou a verdade da relação imediata sensível e a verdade mediatizada é expressa por Hegel na diferença entre a verdade que opinamos¹⁹ (na certeza sensível) e a verdade representada (na proposição, na linguagem).

Assim, e de acordo com a distinção que anteriormente fizemos entre a verdade do objecto e o modo como a certeza sensível apreende o objecto, a certeza sensível constitui a primeira forma de conhecimento do objecto. Na “certeza sensível, a “certeza” ou verdade da experiência é enunciada como (porque mediada por) universal, “não nos *representamos*, de certo, o isto universal ou o ser em geral, mas *enunciamos* o universal; ou, nós não falamos pura e simplesmente tal como nós *opinamos* na certeza sensível”²⁰.

“Comparemos nós a relação, em que o saber e o objecto surgiram inicialmente, com a relação que estabelecem uma vez chegados a esse resultado, ela inverteu-se. O objecto que devia ser o essencial, é agora o inessencial da certeza sensível; isso porque o universal em que o objecto se tornou, não é mais aquele que deveria ser essencialmente para ela, mas ela agora encontra-se no oposto, isto é, no saber que antes era o inessencial. Sua verdade está no objecto como *meu* objecto, ou seja, no acto de *opinar*”²¹. Por outras palavras, existem duas verdades: a verdade do objecto, existente anteriormente e indiferentemente a qualquer conhecimento dele – no plano ontológico, a existência de um objecto é condição necessária para que uma relação imediata sensível (o conhecimento na sua primeira forma) possa surgir; a verdade no processo de conhecimento de um objecto por um sujeito – no plano epistemológico, a «certeza» do conhecimento sensível é dada através de universais.

Lukacs

Em atenção à ordem de apresentação dos argumentos em *História e Consciência de Classe*, as duas teses hegelianas apresentadas serão desenvolvidas na ordem inversa, uma vez que o primeiro ensaio do livro de Lukacs, “O que é o Marxismo Ortodoxo?”, é na sua essência uma defesa da segunda tese, e “A Reificação e a Consciência do Proletariado” implica uma defesa da primeira tese:

1. a concepção de facto e teoria na crítica ao empirismo e à ilusão dos «factos nús» como uma defesa da *segunda tese*;

¹⁹ Opinar ou Supor: na tradução francesa utilizada encontra-se ‘opiner’ como tradução de ‘meinen’, na tradução portuguesa do “Prefácio” da *Fenomenologia* o mesmo verbo alemão surge traduzido por ‘supor’.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, op.cit., p.111.

²¹ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, op.cit., p.112.

2. a articulação entre a objectivação e especialização na ciência e a reificação da mercadoria na sociedade capitalista, pela qual é articulada a noção de coisa-em-si em Kant com a questão do trabalho e das relações intersubjectivas em sociedade, como a apropriação hegeliano-marxista por Lukacs da *primeira tese*.

1. A “ilusão dos factos nús” não consiste numa concepção dos factos como mundo das aparências, mas de um modo análogo ao de Hegel, a certeza da verdade dos factos, enquanto objectos no processo de conhecimento não se pode encontrar nesses factos (como objectos externos e indiferentes ao processo de conhecimento) porque a consciência não conhece *imediatamente* esses mesmos factos. Assim, no ensaio “O que é o Marxismo Ortodoxo?” que se afirma logo de início como um ensaio metodológico – ao afirmar que o essencial do marxismo é o seu método, a dialéctica, e onde o resto do ensaio procura expô-lo - Lukacs, distanciando-se do empirismo, afirma:

“a justaposição mais despida de comentário é já uma «interpretação», a este nível já os factos são captados a partir de uma teoria, de um método, eles são abstraídos do contexto da vida em que eles se encontraram originalmente e introduzidos no contexto de uma teoria”.²²

Assim, de acordo com Lukacs, os factos, a aparência fenomenal – a aparência não tem neste contexto um sentido negativo mas simplesmente designa o aparecer ou surgir na consciência – devem ser integrados na totalidade da vida social, enquanto elementos do devir histórico, só assim sendo possível o conhecimento da realidade. “Este conhecimento parte das determinações simples, puras, imediatas e naturais (no modo capitalista) (...) para avançar a partir delas para o conhecimento da totalidade concreta enquanto reprodução no pensamento da realidade”²³.

Acontece, contudo, desde o início que, em termos de conhecimento, a relação com as “determinações simples, puras, imediatas e naturais” é sempre feita de modo mediatizado e, do ponto de vista da relação saber / absoluto, esta relação no conhecimento tem como consequência a verdade não se encontrar no objecto, isto é, nestas determinações simples, puras e imediatas, mas antes na totalidade. De acordo com Lukacs, a totalidade determina igualmente o objecto e o sujeito do conhecimento. Em termos de conhecimento o ‘Eu’ é igualmente um universal, e nesse sentido hegeliano, nada conserva da experiência sensível imediata.

²² G. Lukacs, *Histoire et Conscience de Classe – Essais de Dialectique Marxiste*, trad. Kostas Axelos e Jacqueline Bois, Paris, Les Éditions de Minuit, 1960, p.22.

²³ G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, op.cit., p.26.

A dialéctica, para Lukacs, que parece fundamentar a sua noção de dialéctica exactamente na fenomenologia da consciência de Hegel, não é um princípio ontológico de toda a realidade (como uma concepção dialéctica da natureza), antes “[e]sta dupla determinação, este reconhecimento e este ultrapassar simultâneo do ser imediato, é justamente a relação dialéctica”²⁴, este ser imediato não é, nem em Hegel, nem em Lukacs, o objecto que é condição para a existência de uma relação imediata, mas antes o objecto tal como é na «certeza» sensível, isto é, o objecto de conhecimento na sua primeira forma.

Procurei, neste primeiro momento, mostrar simplesmente como surge em Lukacs o conceito de totalidade, pelo mesmo motivo que surgira, em Hegel, a concepção de que a certeza sensível tem a sua verdade no universal. Num e noutro, o facto do objecto (o facto como o ‘dado’) ter uma existência e realidade anterior ao seu conhecimento por um sujeito, não tem como consequência que a verdade do objecto do conhecimento, tal como aparece na primeira forma de conhecimento (a certeza sensível), se encontre neste objecto, simplesmente porque toda a relação de conhecimento que com eles podemos ter (objectos e factos) é sempre mediatizada.

2. O próximo passo que a ser dado para compreender a noção de totalidade em Lukacs implica perceber como é que o autor de *História e Consciência de Classe* compreende a relação entre Hegel e Marx, no que a esta questão diz respeito.

O ponto de vista da totalidade, tal como concebido por Lukacs - relendo Marx à luz de Hegel - implica uma reconfiguração de todo o processo do conhecimento: no sujeito de conhecimento, no conceito de conhecimento e de ciência. No sujeito de conhecimento, o proletariado surge como o sujeito da História. A totalidade, no entender de Lukacs, designa o conjunto das relações intersubjectivas no interior das sociedades humanas através da História: a “categoria da totalidade, e a dominação, determinante e em todas os domínios, do todo sobre as partes, constitui a essência do método que Marx recolheu de Hegel e que ele transformou de modo original.”²⁵.

A acção humana em toda a sua amplitude (na produção científica, artística, cultural, económica, política e social) e através da História, é concebida como uma totalidade. É no interior desta totalidade em devir, que é conceptualizado o conceito de dialéctica em Lukacs que, em última instância, tem o seu fundamento teórico na ideia de que não há conhecimento imediato, e que todo o conhecimento, como mediação, implica um devir lógico-racional de negação e superação.

²⁴ G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, op.cit., p.26.

²⁵ G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, op.cit., p.47.

Lukacs considera explicitamente que o “método filosófico de Hegel, que foi sempre – e com uma força particular na *Fenomenologia do Espírito* – história da filosofia e filosofia da história ao mesmo tempo, nunca foi abandonado por Marx neste ponto essencial. Porque a unificação hegeliana – dialéctica – do pensamento e do ser, a concepção da sua unidade como unidade e totalidade de um processo, formam também a essência da filosofia da história do materialismo histórico.”²⁶.

A reconfiguração da problemática epistémica no marxismo-hegeliano de Lukacs passa não tanto por uma resposta diferente à questão da objectividade, da validade das proposições e dos modos de conceber a relação sujeito – objecto nos quadros da epistemologia moderna (posterior a Descartes e Kant) mas essencialmente por uma inserção (e numa parcial dissolução) dos problemas da epistemologia num ponto de vista da totalidade, em que o sujeito de conhecimento é o ser humano individual, do qual o filósofo da ciência ou qualquer outro especialista numa determinada área, é apenas uma abstracção e uma objectivação, em que os problemas específicos de uma área de investigação ou de um dado domínio científico são em última instância uma abstracção igualmente da problemática geral da reificação e da mercadoria na totalidade social.

A consequência desta perspectiva da totalidade para Lukacs não é a anulação de todo o particular no universal, no sentido de uma indiferenciação (se bem que esta crítica se encontre quer em Kierkegaard e Marx e em Sartre) mas, pelo contrário, a dialéctica procura antes a possibilidade de, na experiência da imanência e do particular, captar o universal e a totalidade, sabendo igualmente que a “integração na totalidade (...) não muda somente de forma decisiva o nosso juízo do fenómeno particular, mas exerce no conteúdo do fenómeno particular – enquanto fenómeno particular – uma mudança fundamental”²⁷.

É no ensaio “A Reificação e a Consciência do Proletariado” que Lukacs fundamenta o ponto de vista da totalidade. Na perspectiva da história da filosofia alemã entre Kant e Hegel, tal como ela é vista por Lukacs, Hegel procurara resolver a impossibilidade em Kant de conhecer o númeno, a coisa-em-si kantiana, assim como procurara compreender de forma unitária a razão pura e a razão prática, o conhecimento da natureza e a vida ética e social. Na análise de Marx, Hegel não alcançara esse objectivo plenamente por se ter mantido num plano puramente especulativo que se devia ao seu idealismo. De acordo com Lukacs, a superação da resolução puramente especulativa da cisão sujeito-objecto só é possível através de um sujeito que seja agente na totalidade da vida social. Este sujeito é o proletariado, simultaneamente com uma existência social e histórica determinada, e que por

²⁶ G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, op.cit., p.55.

²⁷ G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, op.cit., p.192.

analogia com a estrutura da *Fenomenologia* de Hegel, pode ser a consciência hegeliana que se descobre como autoconsciência, e a classe social que através do seu processo de devir racional e histórico unifica a teoria e a praxis, o conhecimento enquanto processo contemplativo e o agir social que pode – no entender de Lukacs e no de Hegel tal como ele o interpreta – em última instância ser inconsciente.

O método dialéctico, tal como Lukacs o compreende logo no início de *História e Consciência de Classe* como “dialéctica revolucionária que procura desenvolver a essência prática da teoria”, é a teoria que torna possível a tomada de consciência no processo histórico. O conhecimento exacto da sociedade torna-se, para uma classe, a condição imediata para a sua auto-afirmação na luta, e esta classe é sujeito e objecto do conhecimento, sendo desse modo assegurada a unidade da teoria (conhecimento exacto de toda a sociedade) e da prática (realização do processo histórico).

Ao contrário da visão do marxismo enquanto organizando o todo social numa infra-estrutura e numa super-estrutura, em que a primeira é fundamento epistemológico que permite compreender o nível superior (as formas ideológicas, o Estado e instituições, arte, etc.), o ponto de vista da totalidade tal como concebido por Lukacs no livro em estudo tem como implicação a unidade do conhecimento e da cultura “há somente uma ciência, histórica e dialéctica, única e unitária, do desenvolvimento da sociedade como totalidade”²⁸ onde a tematização da mercadoria como conceito operatório não significa a prioridade do factor económico no interior da totalidade, e determinante como causa dos restantes elementos, mas antes, para Lukacs, todas as objectividades reificadas da vida económica e social são dissolvidas por Marx em relações interhumanas e o capital “não é, para Marx, uma coisa, mas uma relação social entre pessoas, mediatizadas pelas coisas.”²⁹. O fundamento da teoria de Lukacs consiste exactamente nessas relações interhumanas que são constitutivas da própria noção de indivíduo, tal como é condição necessária para a auto-consciência (em Hegel) a existência de outras consciências e o processo de mútuo reconhecimento.

A dialéctica do senhor e do servo na *Fenomenologia* medeia, de acordo com Giuseppe Bedeschi, o processo lógico-fenomenológico e o processo histórico-antropológico, isto é, a análise da relação sujeito-objecto no conhecimento e o tratamento do estoicismo, cepticismo e cristianismo: “No primeiro, temo-nos a haver com um determinado estágio da oposição (que deverá ser superada

²⁸ G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, op.cit., p.48.

²⁹ G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, op.cit., p.71.

e resolvida) entre sujeito e objecto; e no segundo, com um estágio da história humana (exactamente a relação entre o senhor, ou dono, e o servo)”³⁰.

Assim como a dialéctica sujeito-objecto (em epistemologia) se converte na dialéctica senhor/servo e no proletariado como sujeito da História em Marx e Lukacs, igualmente o objecto no processo de conhecimento é representado na relação do servo com o trabalho e se torna em Lukacs na mercadoria (simultaneamente objecto de conhecimento e símbolo do trabalho alienado)³¹. Se em *O Capital* Lukacs reconhece a alienação e a análise hegeliana da objectivação no tratamento do fetichismo, Lukacs ao dar atenção a esta conexão entre objecto e mercadoria desenvolve essencialmente uma crítica do formalismo na ciência.

O erro da ciência burguesa, considera Lukacs, reside em que esta crê encontrar no indivíduo histórico empírico e no dado empiricamente à consciência o que só pode ser compreendido pela relação à sociedade como totalidade. Lukacs pensa deste modo que o “erro da ciência” quando formaliza e torna estática e intemporal a relação sujeito-objecto na epistemologia pode ser representado enquanto protótipo (mais como uma metáfora de um todo do que como um fundamento) pela mercadoria. A mercadoria é definido como o «protótipo de todas as formas de subjectividade na sociedade burguesa» que “toma o carácter de uma coisa, de uma “objectividade ilusória” quando dissimula o vestígio da sua essência fundamental: a relação entre homens”³². “O fenómeno estrutural fundamental da reificação faz opôr ao homem a sua própria actividade, o seu próprio trabalho como algo objectivo, independente dele e que o domina por leis próprias, estranhas ao homem. Ao longo da evolução do capitalismo, a estrutura da reificação afunda-se cada vez mais profundamente, fatalmente, constitutivamente, na consciência dos homens”³³.

A ideia da estrutura da reificação como fatalmente afundada na consciência dos homens que dá a Lukacs o instrumento para criticar o formalismo e objectivismo da ciência:

“Quanto mais uma ciência moderna evoluiu, mais ela se deu uma visão metodológica (...) de si mesma, e mais ela deve virar as costas aos problemas ontológicos da sua esfera e eliminá-los decididamente do domínio de conceptualização que ela forjou. Ela torna-se – e tanto mais quanto

³⁰ G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, op.cit., p.267.

³¹ “O capítulo do *Capital* sobre o carácter fetichista da mercadoria [recèle] em si todo o materialismo histórico, todo o conhecimento em si do proletariado como conhecimento da sociedade capitalista” G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, op. cit., p.212.

³² G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, op.cit., p.110.

³³ G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, op.cit., p.122.

mais é mais evoluída e mais científica – um sistema formalmente fechado de leis parciais especializadas para a qual o mundo se encontra fora do seu domínio, e com isto, no primeiro nível, a matéria que ele tem por função conhecer, o seu próprio abstracto concreto de realidade, passa metodológica e fundamentalmente por incaptável”³⁴.

Do ponto de vista da filosofia contemporânea da sua época, é o neo-kantismo que mais amplamente é mencionado por Lukacs, sendo a crítica a Kant e ao neo-Kantismo paralela à crítica ao desenvolvimento da ciência. Voltar-se-á a esta questão na última secção deste capítulo, dado que a relação que Lukacs estabelece entre forma - conteúdo e a questão do irracional convoca, na leitura de Tom Rockmore, a história da filosofia do idealismo alemão vista pelo filósofo E. Lask. Na medida em que esta questão é em última instância a do cepticismo ou da possibilidade da epistemologia, poderá igualmente ser articulada com outros dois problemas: a crítica de Lukacs a Engels no tratamento da coisa-em-si Kantiana e por último a possibilidade ou não última do conhecimento.

Sartre

Face às duas teses hegelianas inicialmente consideradas, a *Questão de Método* de Sartre pode ser assim descrita:

1. A reconfiguração do problema do conhecimento em Hegel, tal como perspectivada na primeira tese, é assumida logo no início da *Questão de Método*, fundindo-se com a própria concepção existencial (de Sartre) da filosofia.

2. O conceito de totalidade na relação entre o universal e o singular (que implicava em Lukacs uma “mudança fundamental” no particular) não é aceite por Sartre, que adopta uma perspectiva realista, e afirma a «irreducibilidade do facto humano» face ao conhecimento. Contudo ao propôr a noção de uma «totalização aberta» Sartre reconhece a importância da dívida marxista a Hegel.

1. O modo mais claro de perceber a concepção de filosofia de Sartre presente em *Questão de Método* é exactamente atender ao seu início e ao modo como a questão metodológica aí emerge. O ensaio começa com uma tomada de posição de Sartre sobre o que considera ser a “filosofia”, criticando a perspectiva que vê a filosofia como uma “sombra da ciência” pela qual ela não é, para Sartre, senão uma “abstracção hipostasiada”. A filosofia, diz, Sartre, é antes de tudo o modo particular em que a classe em ascensão se torna consciente de si, concepção de filosofia que parece

³⁴ G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, op.cit., pp.133-134.

obviamente devedor da leitura hegeliana da História que Lukacs apresenta em *História e Consciência de Classe* e onde a substituição da noção de sujeito pela noção de classe como sujeito da História e da “tomada de consciência de si” traduz a procura inscrição do pensamento marxista na filosofia da História (e na Fenomenologia) de Hegel.

A filosofia, a que oporá ideologia, é a totalização da saber contemporâneo em que o filósofo “opera a unificação de todos os conhecimentos orientando-se em certos esquemas directores que traduzem as atitudes e as técnicas da classe em ascensão perante a sua época e perante o mundo”³⁵. No sentido amplo a que Sartre conduz a noção de filosofia, esta visa dar expressão ao movimento geral da sociedade e é o “humus de todo o pensamento particular e horizonte de toda a cultura”³⁶, identificando Sartre entre o século XVII e o século XX três grandes momentos filosóficos: um primeiro, de Descartes e Locke, o segundo, de Kant e Hegel, o terceiro de Marx. É no quadro deste último grande momento filosófico que Sartre compreende o existencialismo como uma ideologia, isto é, “um sistema parasitário (...) à margem do Saber e que se lhe opôs primeiro e que, hoje, tenta integrar-se nele”³⁷. Esta descrição do existencialismo coloca de um lado Hegel e Marx como filósofos e do outro Kierkegaard e Sartre como ideólogos. Esta figura do ideólogo, no quadro aqui traçado, figura ante o Saber, reproduzindo o dualismo entre o particular e o Universal. Assim como o singular (e a existência individual) reivindica onto-epistemicamente o seu lugar face ao universal (e à sociedade como um todo), assim também o existencialismo (como ideologia) reivindica o seu espaço teórico face ao marxismo (como Saber).

No reconhecimento filosófico do concreto, Sartre efectua, tal como o Lukacs da *História e Consciência de Classe* uma redução à questão do homem concreto, da acção e da produção humana, deixando de lado uma perspectiva epistémica e ontológica mais ampla que se encontra subjacente à crítica inicial de Marx ao idealismo de Hegel. Esta redução traduz-se essencialmente em duas questões, a saber: (1) como entender o materialismo e a crítica do idealismo por Marx a Hegel? (2) Que amplitude epistemológica tem a dialéctica tal como Marx a concebe e reformula a partir de Hegel? Esta última questão suscita ainda uma outra interrogação: (3) o termo dialéctica em Hegel designa uma lei da realidade, do seu devir e historicidade (ao nível ontológico), designa somente um

³⁵ Jean Paul-Sartre, *Question de Methode* in *Critique de la Raison Dialectique (précédé de Question de méthode)*, tome I, *Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris, 1960, p. 15.

³⁶ Jean-Paul Sartre, *Question de méthode*, op.cit., p. 17.

³⁷ Jean-Paul Sartre, *Question de méthode*, op.cit., pp.17-18.

método de apreensão e percepção da realidade pela consciência (ao nível epistémico) ou é simultaneamente uma ontologia e uma epistemologia?

Nas epistemologias de Lukacs e de Sartre presentes nestes dois livros, pode-se compreender que a dialéctica de Lukacs tem a sua matriz hegeliana na fenomenologia da consciência presente na *Fenomenologia do Espírito* e onde recusa a sua extensão posterior (na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*) à Natureza; da mesma forma o método «regressivo-progressivo» de Sartre circunscreve-se à acção humana em sociedade, bem como se articula decisivamente como uma questão ética e política, procurando articular a autonomia ontológica e epistémica do singular e da existência individual com a liberdade individual face ao colectivo social bem como a indeterminação da acção humana na História.

O anti-essencialismo de Rorty, nesta perspectiva, adopta uma estratégia próxima da estratégia marxista e hegeliana, que até agora se viu, exactamente quando este autor propõe uma «mudança de vocabulário». É exactamente isto que, de um modo certamente diferente (que se deve ao nominalismo e à «viragem linguística» a que adere Rorty) Sartre se propõe aqui quando no primeiro parágrafo da *Questão de Método* afirma que “[a]os nossos olhos, a filosofia não é”³⁸. Aliás essa aproximação pode-se encontrar na aproximação ao existencialismo que Rorty fez no último capítulo de *A Filosofia e o Espelho da Natureza* e numa breve nota onde o mesmo autor refere o exemplo de Marcuse e o *Homem Unidimensional* como um exemplo – que Rorty considera positivo – de crítica à objectividade nas ciências³⁹.

2. A reivindicação do singular, da sua existência prévia e irreducibilidade ao conhecimento, é feita em *Questão de Método* por Sartre através da reivindicação de uma epistemologia realista que concilie marxismo e existencialismo, isto é, mais concretamente que concilie o sentido epistémico do conceito hegeliano-marxista de totalidade com a atenção à existência do individual (importância ontológica prévia ao seu conhecimento), contributo do existencialismo pós-hegeliano de Kierkegaard e igualmente reconhecível na crítica ao idealismo hegeliano por Marx. A principal crítica de Marx a Hegel logo nos seus primeiros textos, incide exactamente no que ele chamará de mistificação da realidade, pela qual o mundo externo se torna numa instância do conceito, isto é, a natureza e o homem uma alienação da Ideia. Em Lukacs, o assumir da crítica hegeliana à oposição sujeito e objecto na epistemologia kantiana e como propiciadora da coisa-em-si traduziam-se numa crítica ao materialismo porque incidindo no mesmo dualismo sujeito-objecto: “Rickert chama uma vez ao

³⁸ Jean-Paul Sartre, *Question de méthode*, op.cit., p. 15.

³⁹ Cf. R. Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Ed. D. Quixote, 2004, p. 293, nota 1.

materialismo um platonismo de signos invertidos. Ele tinha razão; porque, enquanto o pensamento e o ser conservarem a sua antiga oposição rígida, enquanto eles permanecerem imutáveis na sua própria estrutura e na estrutura nas suas relações um com o outro, a concepção segundo a qual o pensamento é um produto do cérebro e está de acordo com os objectos da experiência é tanto mitológica quanto a concepção da reminiscência e do mundo das ideias”⁴⁰.

Esta crítica ao materialismo por Lukacs é compatível com a crítica de Marx ao materialismo observável na *Ideologia Alemã* ou nas *Teses sobre Feuerbach* onde Marx reconhece igualmente um aspecto positivo ao idealismo desprezado pelos materialismos anteriores. Habermas considera em *Conhecimento e Interesse* que a importância que nestas mesmas *Teses* Marx atribui ao idealismo se encontra exactamente pela importância epistemológica que este atribui (principalmente na sua forma pós-kantiana) ao sujeito no processo do conhecimento, leia-se assim na 1ª tese: “A principal insuficiência de todo o materialismo até aos nossos dias – o de Feuerbach incluído – é que as coisas, a realidade, o mundo sensível são tomados apenas sob a forma do *objecto* ou da contemplação, mas não como *actividade sensível humana, práxis*, não subjectivamente. Por isso aconteceu que o lado *activo* foi desenvolvido, em oposição ao materialismo, pelo idealismo – mas apenas abstractamente, pois que o idealismo naturalmente não conhece a actividade sensível, real, como tal.”⁴¹.

A crítica de Sartre à anulação dos factos no interior do universal e da totalidade, fá-lo afirmar que embora embora Marx subordine os factos à totalidade “é através destes que ele quer descobri-la”⁴². De modo a garantir a capacidade eurística do marxismo como epistemologia, “em relação à sua investigação concreta, os seus princípios e o seu saber anterior aparecem como reguladores” e cada facto, uma vez estabelecido, é “interrogado e decifrado como parte de um todo”.⁴³ É, no estudo das suas lacunas e as sobre-significações, que “se determina, a título de hipótese, a totalidade no seio do qual encontra a sua verdade”⁴⁴. A convergência entre as epistemologias propostas por Sartre e Lukacs dá-se na recusa da teoria do reflexo de Engels e Lenine (e, desde os anos 30, já adoptada por Lukacs).

⁴⁰ G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, op. cit., pp.247-248.

⁴¹ K. Marx, “Teses sobre Feuerbach” in Marx e Engels, *Obras Escolhidas em Três Tomos*, tomo I, Edições Avante – Lisboa, Edições Progresso Moscovo, 1982, p 1.

⁴² J. P. Sartre, *Question de méthode*, op.cit., p.27.

⁴³ J.P. Sartre, *Question de méthode*, op.cit , p. 27.

⁴⁴ J.P. Sartre, *Question de méthode*, op.cit, p. 27.

A supressão do facto singular no universal, efectuado pelo marxismo ortodoxo segundo Sartre, traduz uma concepção da existência individual como uma aparência, não como fenómeno ou modo como a realidade surge à consciência no seu processo de conhecimento; antes, o marxismo ortodoxo concebe os factos singulares como essencialmente ilusórios e cópias falsas de uma qualquer essência ou ideia: “O marxismo é assim conduzido a ter por uma aparência o conteúdo real de uma conduta ou de um pensamento e, quando ele dissolve o particular no universal, ele tem a satisfação em acreditar que reduziu a aparência à verdade”⁴⁵.

A perspectiva simultaneamente realista e, em continuidade com Lukacs e, em continuidade com Lukacs, hegelianizante na importância conferida à consciência e à totalidade, conduz Sartre a substituir o conceito de totalidade pela noção de totalização aberta, nunca terminada – “a totalidade não existe, na melhor das hipóteses, senão como totalidade destotalizada”⁴⁶. Sartre exemplifica este seu conceito de totalização – o que “a totalização deve então descobrir é a unidade pluridimensional do acto”⁴⁷ – através da consideração da acção individual de um pirata do ar:

“... este homem não queria fazer uma manifestação política, ele preocupava-se com o seu destino individual. Mas nós sabemos que o que ele fazia (a reivindicação colectiva, o escândalo emancipatório) não podia estar implicitamente contido no que ele acreditava fazer (e que de qualquer forma ele também fazia, porque tinha roubado o avião, pilotou-o e matou-se em França). Impossível deste modo separar estas duas significações nem reduzir uma à outra: elas são duas faces inseparáveis do mesmo objecto”⁴⁸.

O método ou teoria do conhecimento que Sartre propõe aqui e que encontrara originalmente em Henri Lefebvre é um “método regressivo-progressivo e analítico-sintético: é ao mesmo tempo um vai-vem enriquecedor entre o objecto (que contém toda a época como significações hierarquizadas) e a época (que contém o objecto na sua totalização); com efeito, logo que o objecto na sua profundidade e na sua singularidade, em vez de ficar exterior à totalização (como ele estava até aí, o que os marxistas tomam como a sua integração na história) ele entra imediatamente em contradição com ela: numa palavra a simples justaposição inerte da época e do objecto dá lugar bruscamente a um conflito vivo”⁴⁹.

⁴⁵ J.P. Sartre, *Question de méthode*, op.cit, p. 40.

⁴⁶ J.P. Sartre, *Question de méthode*, op.cit., p. 56.

⁴⁷ J.P. Sartre *Question de méthode*, op.cit., p. 74.

⁴⁸ J.P. Sartre, *Question de méthode*, op.cit., p. 73.

⁴⁹ J.P. Sartre, *Question de méthode*, op.cit., p. 94.

Rorty

O neo-pragmatismo de Rorty que em *A Filosofia e o Espelho da Natureza* compreende a filosofia analítica como uma continuação do projecto kantiano, entende Hegel como rompendo com determinadas heranças da epistemologia construída por Descartes-Locke-Kant. Face às duas ideias hegelianas em apreço nesta primeira parte, observa-se em Rorty:

1. Rorty diz sucessivas vezes, a propósito de epistemologia, querer mudar de assunto, mudar de vocabulário e de conversa, e é nesta tentativa que em *Consequências do Pragmatismo*, Hegel – quase ausente de *A Filosofia e o Espelho da Natureza* – adquire um papel relevante. Essencialmente, Rorty refere-se ao Hegel da *Fenomenologia* e já não ao da *Ciência da Lógica*, mas por razões diferentes dos marxistas que desejavam separar o método do sistema⁵⁰.

2. Na posição anti-fundacionalista e descrente da viabilidade da epistemologia, Rorty aproxima a crítica de Wilfrid Sellars ao mito do Dado à crítica hegeliana da oposição dado/interpretado, como uma defesa da segunda tese.

1. É nos ensaios que compõem *Consequências do Pragmatismo* e por contraposição com Kant que Rorty apresenta o seu neopragmatismo como afim do «hegelianismo naturalizado» de Dewey. E se Rorty considera que “a temporalização da racionalidade que sugeriu foi o mais importante passo isolado para chegar à desconfiança da Filosofia que o pragmatista tem”⁵¹ há ainda outro aspecto que Rorty recupera de Hegel e que se pode relacionar com o outro sentido de totalidade que mencionei ao início, a saber: a concepção do problema do conhecimento e da ciência como parte de uma totalidade da experiência humana, que se pode encontrar na estrutura global da *Fenomenologia do Espírito*. Significativamente é este aspecto, já acima referido, que aproxima Rorty do existencialismo (como se pode ver no último capítulo de *A Filosofia e o Espelho da Natureza*), e dos críticos literários que emergiram nos fins dos anos 60 nos EUA e na Europa pós-estruturalista (no caso francês, de Foucault ou Derrida).

O modo como Rorty constrói nestes ensaios de *Consequências do Pragmatismo* a história da filosofia contemporânea exemplifica-se nas duas maneiras de olhar para a filosofia que Rorty extrai do confronto Kant / Hegel: com Kant “desde o começo, a filosofia preocupou-se com a relação

⁵⁰ Ou mais correctamente, separar o método e depois invertê-lo por este estar colado ao sistema, à imagem da folha de papel de Saussure com de um lado o significado e do outro o significante, que rasgando um rasgava o outro.

⁵¹ R. Rorty, *Consequências do Pragmatismo (ensaios: 1972-1980)*, Instituto Piaget Lisboa 1999, p.43.

entre o pensamento e o seu objecto, a representação e o representado”⁵²; com Hegel e a sua *Fenomenologia* “a filosofia começou como uma confusa combinação do amor da sabedoria e do amor de argumentação.”⁵³. Na continuação de Hegel, mas ao mesmo tempo rompendo com o idealismo e com o que dele restara da filosofia de Kant, “Dewey é justamente o filósofo que poderemos reler se nos voltarmos de Kant para Hegel, de uma «metafísica da experiência» para um estudo do desenvolvimento cultural.”⁵⁴.

De facto, *Consequências do Pragmatismo* é exemplar como forma de aceder ao modo como Rorty concebe, de um modo pessoal e que visa a construção da sua própria perspectiva filosófica, a história da filosofia moderna, de Kant a Dewey, passando por Hegel. Aqui, comparando Dewey e Marx face a Hegel, Rorty diz que “Dewey, tal como Marx, quer Hegel sem o Espírito Absoluto. Quer o homem e a história assentes nos seus próprios pés, e que a história do homem seja apenas isso, nem a auto-realização do Espírito nem os fatais movimentos elefantinos da Matéria ou das classes sociais.”⁵⁵. A recondução do sujeito do conhecimento a totalidade da sua vida social e cultural no que antes referimos através de uma menção à procura pós-Kantiana (em Fichte, e em Hegel) de fundir a razão teórica com a razão prática (separadas em Kant) tem para Rorty o efeito positivo de “eliminar problemas epistemológicos eliminando a premissa que a justificação tem de repousar em qualquer coisa diferente das práticas sociais e das necessidades humanas.”⁵⁶

A inserção dos problemas do conhecimento (da relação sujeito-objecto, dos níveis da consciência) na História, assim como a dissolução do problema da coisa-em-si através da dissolução da oposição entre o dado e o interpretado, são, para Rorty, os principais legados do pensamento de Hegel.

A inserção da justificação e dos problemas epistemológicos em geral no campo das práticas sociais por parte de Hegel dá-se, não totalmente, mas apenas de forma parcial:

“Hegel manteve o nome de «ciência» sem a marca distintiva da ciência – boa vontade em relação à adopção de um vocabulário neutro para enunciar os problemas, e consequentemente tornar possível a argumentação. Debaixo da capa de invenção de Kant, uma nova superciência chamada «filosofia», Hegel inventou um género literário a que faltava qualquer prestígio de argumentação, mas

⁵² R. Rorty, *Consequências do Pragmatismo*, p.152.

⁵³ R. Rorty, *Consequências do Pragmatismo*, op.cit., p.152.

⁵⁴ R. Rorty, *Consequências do Pragmatismo*, p.136.

⁵⁵ R. Rorty, *Consequências do Pragmatismo*, p.104.

⁵⁶ R. Rorty, *Consequências do Pragmatismo*, pp. 141-142.

que obsessivamente se intitulava *System der Wissenschaft* ou *Wissenschaft der Logik* ou *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*.⁵⁷.

2. A noção de totalidade, tal como concebida por Lukacs - baseando-se em Hegel e Marx, e discutida criticamente por Sartre em *Question de méthode*⁵⁸ - é diferente, desde as suas origens da concepção de holismo epistémico perfilhada por Rorty. Contudo, devido às convicções anti-fundacionalistas e anti-empiristas de Rorty, totalidade e holismo evidenciam face a Hegel uma semelhança observável na crítica no início da *Fenomenologia do Espírito*, que o marxismo lukacsiano de tendência hegeliana (em contraposição com tendências mais afins do positivismo) preserva na crítica aos «factos brutos», tal como o neopragmatismo de Rorty na adopção da crítica de Sellars ao mito do dado⁵⁹.

Lukacs considera a totalidade no conhecimento como um conceito que permite construir uma epistemologia anti-empirista, contudo esta aceção de totalidade tem igualmente um significado ontológico, referindo uma totalidade social e uma História com existência objectiva e independente da consciência e percepção humanas – este carácter objectivo da História permite recuperar a astúcia da razão (de origem hegeliana) onde a História tem um movimento e autonomia próprias que determina em última instância a falsidade ou correcção da consciência de classe.

A aproximação holística ao conhecimento por Rorty enquadra-se numa desconfiança face à epistemologia como projecto da filosofia moderna fundado por Descartes, Locke e Kant e do qual,

⁵⁷ R. Rorty, *Consequências do Pragmatismo*, op.cit., p.216.

⁵⁸ Sartre não se refere especificamente no seu texto a nenhum autor em particular mas ao modo como o ‘marxismo ortodoxo’ contemporâneo (*Question méthode* foi publicada no início da década de 60) utiliza do ponto de vista epistémico esse conceito, contudo por várias vezes menciona o nome de Lukacs, não podendo ser esquecido que anos antes Lukacs tinha escrito um livro *Existencialismo ou Marxismo?* onde visava de modo crítico Sartre.

⁵⁹ O modo como, para Rorty, a adopção do holismo em epistemologia tem uma função semelhante da crítica ao conhecimento imediato nos idealistas pós-Kantianos: “O holismo e coerentismo de Davidson mostram como fica a linguagem depois de nos livrarmos do pressuposto central da Filosofia: que as frases verdadeiras se dividem numa parte superior e noutra inferior – as frases que correspondem a alguma coisa e aquelas que são «verdadeiras» apenas por cortesia ou convenção. Esta maneira de olhar para a linguagem permite-nos evitar a hipostasiação da Linguagem do modo como a tradição epistemológica cartesiana, e em particular a tradição idealista que se edificou sobre Kant, hipostasiaram o Pensamento. Porque nos permite ver a Linguagem não como um *tertium quid* entre Sujeito e Objecto, nem como um *medium* no qual tentamos formar representações da realidade, mas como parte do comportamento dos seres humanos.” Richard Rorty, *Consequências do Pragmatismo*, op.cit., p. 19. Recentemente, aliás, Robert Brandom aproxima o idealismo de Hegel ao holismo que partilha com Sellars o que suscitou uma vez mais o debate sobre diferenças entre a “filosofia analítica” e a “filosofia continental”.

aos olhos de Rorty, a filosofia analítica e a sua «viragem linguística» não deixa de ser uma variante. Se o holismo tem consequências epistémicas afins ao conceito de totalidade, a relação entre os dois conceitos conduz-nos à questão da diferença entre o pragmatismo de Rorty e o modo como este autor vê o idealismo hegeliano, dado o ‘holismo’ inscrever-se na história da filosofia analítica em autores como Quine, Sellars ou Davidson e ser lido em primeira instância como a questão dos significados dos termos de uma proposição.

A epistemologia moderna é construída sob a base de uma ruptura entre mundo interno e mundo externo, sendo que o cepticismo cartesiano, no entender de Rorty, é - enquanto cepticismo face ao mundo externo - um solipsismo metodológico que isola a mente e se centra no problema do véu das ideias: “Como sabemos nós se aquilo que o Olho da Mente vê é um espelho (ainda que distorcido – um vidro encantado) ou um véu?”⁶⁰. O conhecimento, desde Descartes, centrou-se no problema de sabermos se as nossas representações internas eram exactas, o que requeria um campo de estudos chamado “mente humana”. Locke, por sua vez, confundiu “uma descrição mecanista das operações da nossa mente e o “fundamento das nossas pretensões ao conhecimento”⁶¹. A confusão que Rorty atribui a Locke entre descrever as operações da mente e fundamentar as nossas pretensões ao conhecimento é atribuída ao facto de Locke ter como concepção do conhecimento a relação entre pessoas e objectos e não a relação entre pessoas e proposições, isto é, a crítica de Rorty a Locke é a crítica ao empirismo e à crença na possibilidade de conhecimento imediato em que, no caso de Locke, a faculdade de entendimento “se assemelha a um pedaço de cera sobre o qual os objectos produzem impressões, e se pensarmos que “ter uma impressão” é , em si mesmo, mais um conhecimento do que um antecedente causal do conhecimento.”⁶².

Em síntese, aquilo que Rorty rejeita em Locke é a crença na possibilidade de conhecimento imediato, sendo também este motivo que o leva a adoptar o holismo por oposição ao atomismo na análise das proposições. O holismo assim, na análise das proposições, significa em última instância, uma crítica à ideia de que temos um contacto directo, um conhecimento imediato dos constituintes da proposição. A maior confusão de Locke, diz Rorty, é “a que se verifica entre o conhecimento como algo que – consistindo na mera *posse* de uma ideia – pode ter lugar sem juízo, e o conhecimento enquanto resultado da formação de juízos justificados”⁶³ e que, descrita como a confusão entre a

⁶⁰ Richard Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Ed. D. Quixote, 2004, pp.51-52.

⁶¹ R. Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, op.cit., p.131.

⁶² R. Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, op.cit., p.132.

⁶³ R. Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, op.cit., pp.135-6.

descrição causal do modo como se adquire uma convicção e a indicação da justificação para uma convicção, parece fazer uso do mesmo tipo de argumento de Hegel quando distinguia o facto da experiência sensível ter como sua causa imediata o objecto e a verdade da certeza sensível se encontrar noutra sítio, isto é, nos universais.

Kant, na interpretação de Rorty, mantém-se dentro do quadro de referências cartesianas procurando explicar como se pode passar do espaço interno para o espaço externo⁶⁴ ao mesmo tempo que acolhe a convicção de que a multiplicidade é “dada” e a unidade produzida⁶⁵, pressuposto este que para Rorty provém de Locke e Hume, e que o autor da *Crítica da Razão Pura* não questiona: mas “caso não tenhamos lido Locke e Hume, como sabemos nós que a mente é presentada com uma diversidade?”⁶⁶. Os termos “intuição” e “conceito” em Kant, assim como a concepção da faculdade do entendimento como sintetizador, através dos conceitos, da multiplicidade original recebida, são inteiramente devedores do empirismo de Locke e Hume e da ruptura cartesiana entre mundo interno e mundo externo que criara o problema do véu das ideias dentro da concepção do conhecimento como representação do mundo na mente humana.

O Holismo contrapõe, nas palavras de Rorty, a aceção do conhecimento como uma relação entre as proposições em questão e outras proposições a partir das quais as anteriores possam ser inferidas à aceção do conhecimento como relações privilegiadas para com os objectos a que aquelas proposições se referem⁶⁷. A perspectiva de Rorty rejeita que se possa pensar no conhecimento na segunda maneira, isto é, passando “das razões para as causas, para além do argumento para o constrangimento do objecto conhecido”⁶⁸ onde o constrangimento do objecto seria o fundamento do conhecimento.

II

Diferentemente do método empregue na primeira parte deste ensaio, será agora usado o ensaio de Engels, “Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã” (que em parte consiste numa história breve da desagregação da escola hegeliana e da filosofia pós-hegeliana através de Feuerbach até Marx) como meio para problematizar a relação entre História e Epistemologia

⁶⁴ R. Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, op.cit., p.137.

⁶⁵ R. Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, op.cit., p.141.

⁶⁶ R. Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, op.cit., p.142.

⁶⁷ R. Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, op.cit., p.142.

⁶⁸ R. Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, op.cit., p.147.

(contigencialidade histórica vs. relativismo epistémico), nos três autores em estudo. A interpretação marxista clássica de Hegel parte do pressuposto de uma cisão entre método e sistema na filosofia de Hegel, o que parecia ter como efeito deixar Rorty de lado, nesta análise. Contudo - é certo que de um modo diverso, visto Rorty não ter intenção alguma de recuperar a dialéctica⁶⁹ – Rorty traça também uma cisão entre dois Hegel, o Hegel sistemático e o Hegel historicista:

[1º Hegel]: “Hegel como estando a fazer, e falhando, o tipo de coisa que Locke, Leibniz, Hume e Kant queriam fazer – nomeadamente, compreender a natureza, possibilidade e extensão das realizações das ciências naturais (...)

[2º Hegel]: O que interessava eram precisamente aquelas partes que voltavam costas ao conhecimento da natureza, ao fenómeno da Nova Ciência, à autocompreensão e autodeterminação historicistas dos seres humanos: a *Fenomenologia*, a *Filosofia do Direito* e a *Filosofia da História*. Com estas obras Hegel começou uma sequência de narrativas sobrepostas acerca do curso da história humana, uma sequência que inclui Marx, Nietzsche, o último Heidegger e Foucault. Essas narrativas não são «sistemas filosóficos». Não intentam providenciar soluções para problemas acerca do sujeito e do objecto, nem a nenhum dos problemas que Reichenbach pensava que a ciência do século XIX tinha resolvido.”⁷⁰

Em Hegel, a História contribuiu para dissolver os problemas tradicionais do conhecimento (como algo dado e imutável) e assim também a barreira estática e formalista colocada na epistemologia Kantiana entre o sujeito e o objecto. Mas enquanto para Rorty este foi um passo necessário (mas ainda não suficiente) para o abandono puro e simples da epistemologia⁷¹, o marxismo procura manter uma epistemologia em que o seu vector fundamental é a História.

A dialéctica em Hegel é conhecida na sua essência ser simultaneamente um método e uma lei ou estrutura da realidade. Enquanto uma fenomenologia, como uma dialéctica da consciência, descreve os níveis sucessivos que atravessa a consciência na relação sujeito-objecto - desde a sua primeira e mais básica recepção como objecto sensível até à auto-consciência e à necessidade do seu reconhecimento por outra auto-consciência. Esclareça-se que a dialéctica enquanto uma estrutura da realidade, independentemente da acção humana (no processo de conhecimento, na História ou na

⁶⁹ Ou, mais correctamente, de transformar a dialéctica ‘idealista e mistificada’ numa dialéctica materialista.

⁷⁰ Richard Rorty, *Consequências do Pragmatismo*, op. cit., p. 303.

⁷¹ Jürgen Habermas, em *Conhecimento e Interesse*, conclui, igualmente, que com a crítica que Hegel faz à epistemologia Kantiana, Hegel termina, de facto, por dissolver a epistemologia, o que teria consequências igualmente em Marx.

sociedade), isto é, enquanto «dialéctica da natureza», tal como descrita na história do marxismo inicialmente por Engels, não é aceite por Lukacs (na *História e Consciência de Classe*) nem por Sartre. A dialéctica em Lukacs implica sempre um processo (constituído por momentos que se sucedem num devir, em que a palavra momento tem um sentido duplo, histórico e lógico-racional) de tomada de consciência (que em Lukacs, como forma de articular a fenomenologia da consciência - de Hegel - com a teoria social - de Marx - é colectivo, por uma classe social), a dialéctica implica a mediação por uma consciência, razão pela qual na natureza ela está ausente. Assim a História, tal como está implícito na tomada de atenção à noção de momento, consiste num devir (num processo de transformação) simultaneamente temporal e lógico e racional, ao nível do indivíduo como ao nível da classe social e da sociedade.

O ensaio de Engels divide-se em quatro secções, onde, num primeiro momento, a partir da interpretação de uma proposição de Hegel, começa por descrever a tensão entre o método e o sistema do pensamento de Hegel como explicação para a desagregação da escola hegeliana e a sua divisão entre hegelianos de esquerda e hegelianos de direita. A segunda secção do ensaio tem já um propósito sistemático, de expôr a posição de Marx e Engels em epistemologia, onde Engels começará por afirmar que a “grande questão fundamental de toda a filosofia, especialmente da moderna, é a relação de pensar e ser”⁷².

Como estratégia a prosseguir na segunda parte deste ensaio dedicado à recepção de Hegel por Lukacs, Sartre e Rorty, nos próximos parágrafos centrarei atenção na primeira secção do ensaio de Engels; a segunda secção é particularmente importante para compreender as críticas de Lukacs a Engels, e permitirá articular a passagem entre esta segunda secção e a terceira e última secção dedicada ao cepticismo.

Engels começa citar a proposição de Hegel do ‘Prefácio’ de *Princípios da Filosofia do Direito*, “Tudo o que é real, é racional, e tudo o que é racional, é real” distingue o estatuto de ‘existência’ e o de ‘realidade’ e explica que a divisão entre as interpretações conservadores ou progressistas do pensamento de Hegel consistiu entre quem enfatizava a primeira parte da proposição e quem sublinhava a segunda parte da frase, o que é o mesmo que dizer que enquanto aqueles que concordavam com a interpretação “tudo o que é racional, é real” davam a principal importância no método (os hegelianos de esquerda), quem, pelo contrário, procurava manter o sistema, enfatizava o nexos “tudo o que é racional, é real” (hegelianos de direita).

⁷² Friedrich Engels, “Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã” in Karl Marx e F. Engels, *Obras Escolhidas*, Ed. “Avante!” – Lisboa, 1982, p.387.

Contudo, em Hegel, sustenta Engels, “de modo algum tudo aquilo que existe é também sem mais real”⁷³, pelo que só o que é necessário é real, sendo o resto ‘mero existir’. Engels, para além de referir esta diferença entre ‘existência’ e ‘realidade’ adverte ainda para o carácter de devir e historicidade desta realidade necessária, sendo que “no curso do desenvolvimento, todo o anteriormente real se torna irreal, perde a sua necessidade, o seu direito à existência, a sua racionalidade”⁷⁴. Neste sentido, na interpretação de Engels, Hegel põe a par os termos ‘realidade’-‘existência’, ‘necessidade’-‘irracionalidade’. Em síntese, a “proposição da racionalidade de todo o real resolve-se, segundo todas as regras do método de pensar de Hegel, nesta outra: tudo o que existe merece perecer”⁷⁵.

Engels, interpretando esta proposição como exprimindo o método dialéctico, como lei do devir e da historicidade absoluta de toda a realidade, procura efectivamente mostrar o conflito entre o ‘método’ e o ‘sistema’ de Hegel. Se, na interpretação de Engels do método de Hegel “a verdade residia agora no processo do próprio conhecer, no longo desenvolvimento histórico da ciência, que se eleva de estádios interiores do conhecimento para (estádios) sempre superiores, sem, porém, chegar alguma vez, pelo achamento de uma pretensa verdade absoluta”⁷⁶ contudo “o desenvolvimento acima (referido) não se encontra com esta agudeza em Hegel. É uma consequência necessária do seu método, que ele próprio, porém, nunca tirou com esta expressividade. E isto, sem dúvida, pela simples razão de que ele estava obrigado a fazer um sistema, e um sistema de filosofia, segundo as exigências tradicionais, tem de se rematar por uma qualquer espécie de verdade absoluta”⁷⁷.

É num sentido muito semelhante que Rorty traça os limites do pensamento de Hegel quando diz que “O próprio Hegel, sem dúvida, teve os seus momentos Filosóficos, mas a temporalização da racionalidade que sugeriu foi o mais importante passo isolado para chegar à desconfiança da Filosofia que o pragmatista tem”⁷⁸. É claro que, se no concerne a reconhecer a importância do pensamento histórico legado por Hegel, tanto Engels como Rorty estão de acordo, as diferenças quanto a este mesmo tópico são fáceis de localizar. Assim, se tudo o que existe merece perecer, como Engels

⁷³ Friedrich Engels, “Ludwig Feuerbach ...”, op. cit., p.379.

⁷⁴ Friedrich Engels, “Ludwig Feuerbach ...”, op. cit., p.380.

⁷⁵ Friedrich Engels, “Ludwig Feuerbach ...”, op. cit., p.380.

⁷⁶ Friedrich Engels, “Ludwig Feuerbach ...”, op. cit., pp.380-381.

⁷⁷ Friedrich Engels, “Ludwig Feuerbach ...”, op. cit., p.382.

⁷⁸ Richard Rorty, *Consequências do Pragmatismo*, op. cit., p. 43.

considera, tal não impede, já na exposição resumida do pensamento de Marx, que Engels defenda que “o curso da história é regido por leis internas universais”⁷⁹, e que de facto, em vez da ideia de historicidade negar qualquer hipótese de epistemologia e de ontologia, esta perspectiva fundamental da História *funde* uma epistemologia e uma ontologia, como quando afirma que “o mundo não é de apreender como um complexo de coisas prontas, mas como um complexo de processos, onde as coisas, aparentemente estáveis, não passam menos do que as imagens de pensamento delas na nossa cabeça – os conceitos – por uma ininterrupta mudança de devir e perecer”⁸⁰.

Rorty articula a questão da História e da historicização das formas de consciência com a questão da contingência epistémica, recuperando explicitamente contra o cepticismo cartesiano (o problema do véu das ideias: como podemos saber que existe mundo externo?) o cepticismo antigo (centrado no problema do critério, no “problema da validação de procedimentos de inquérito, procurando evitar tanto a circularidade como o dogmatismo”⁸¹). Se se procurar articular a crítica à filosofia da mente por Rorty – que o mesmo baseia com a crítica de Sellars ao “mito do dado” – com os limites últimos que Rorty aponta à filosofia de Hegel, perceber-se-á que esta crítica à noção de mente e de consciência é extensível à radical importância que os filósofos alemães pós-Kantianos atribuíram ao conceito de apercepção transcendental de Kant, que desencadeará em Fichte a questão da fundamentação última da ciência (e da conexão entre o Eu Transcendental com o eu prático), partilhando estes autores a convicção igualmente Kantiana de que o conhecimento é produzido pela actividade sintetizadora do entendimento humano.

Kant, considera Rorty, confundiu “predicação (dizer algo acerca de um objecto) e síntese (juntar representações no espaço interno)”⁸² na medida em que Kant procura conciliar empirismo com racionalismo; contudo com a crítica à coisa-em-si Kantiana efectuada por vários dos filósofos alemães pós-kantianos, “o conhecimento” diz Rorty a propósito do idealismo do século XIX “é mais uma relação com proposições do que com objectos mas mantêm-se dentro do quadro cartesiano”⁸³,

⁷⁹ Friedrich Engels, “Ludwig Feuerbach ...”, op. cit., p.410.

⁸⁰ Friedrich Engels, “Ludwig Feuerbach ...”, op. cit., p.407.

⁸¹ Richard Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, op. cit., p. 130.

⁸² Richard Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, op. cit., p. 137.

⁸³ Richard Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, op. cit., p. 137.

sendo que estes autores ao procurarem suprimir o dualismo sujeito-objecto, fenómeno-númeno desenvolvem uma epistemologia coerentista⁸⁴.

Em termos gerais, creio que é possível perceber a diferença geral entre o **Marxismo**⁸⁵ (aqui representado por este texto de Engels, mas também aplicável certamente, ao Lukacs de *História e Cosciência de Classe*) e o **Anti-Fundacionalismo** (aqui representado por Rorty, mas co-extensível, no que respeita a este tópico, a Stanley Fish) através da diferente posição das duas correntes de pensamento face à questão da História. Enquanto, para Engels, há (e é possível conhecê-la) “uma lei universal da história”, e essa noção de devir tem consequências ontológicas “o mundo não é de apreender como um complexo de coisas prontas, mas como um complexo de processos”⁸⁶, e o próprio devir é um nexó lógico-racional-temporal, para Rorty a História expressa epistemicamente uma contingência temporal paralela a uma contingência espacial. Explicando por outras palavras, do mesmo modo que o sujeito está situado num ponto temporal, o sujeito está igualmente situado num ponto espacial. A perspectiva (numa sincronia) e o momento (diacronia) são ambos signos de uma contingência epistémica.

Para além assim das críticas que Hegel (e outros dos filósofos «pós-Kantianos») dirigiriu à epistemologia de Kant (e da relação entre o eu moral e o eu transcendental – o sujeito de conhecimento), Rorty defende igualmente que o sentimento histórico de Hegel – o sentimento que nada, incluindo um conceito *a priori*, está imune do desenvolvimento cultural (...) providenciou a chave para o ataque de Dewey à epistemologia que Hegel partilhava com Kant”⁸⁷, e deste modo foi um passo importante para o fim da própria «empresa da epistemologia». Rorty ao afirmar que “o principal legado do idealismo metafísico é a capacidade da cultura literária de se manter separada da ciência, afirmar a sua superioridade espiritual sobre a ciência”⁸⁸ sustenta que o ‘Romantismo

⁸⁴ Uma interpretação recente do pensamento de Hegel, e nomeadamente da *Fenomenologia do Espírito*, como propondo uma epistemologia coerentista, encontra-se, por exemplo, em Tom Rockmore, *Cognition - An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*.

⁸⁵ Com reservas quanto a Sartre dado *Question méthode* ser uma fusão de existencialismo e marxismo, tentando conciliar as características idealizantes que permanecem em Marx e no próprio existencialismo (basta recordar que a interpretação por Kojève ou Hyppolite (salvaguardadas as diferenças entre ambos) motivaram a aproximação do existencialismo francês de Hegel e especialmente da *Fenomenologia*, com a afirmação de uma epistemologia realista (subjacente à própria concepção do marxismo como um *materialismo*).

⁸⁶ Friedrich Engels, “Ludwig Feuerbach ...”, op. cit., p.407.

⁸⁷ Richard Rorty, *Consequências do Pragmatismo*, op. cit., pp. 69-70.

⁸⁸ Richard Rorty, *Consequências do Pragmatismo*, op. cit., p. 218.

Filosófico’ contribui para deslocar a ênfase na resposta à pergunta «que proposições são verdadeiras» para a pergunta que Rorty quer levantar (na linha de Wittgenstein) «que vocabulário devemos usar». Esta noção de uma substituição de viragem da ciência para a cultura literária Rorty encontra igualmente em Hegel: quando este “mudou o nome do Eu Transcendental para «a Ideia», e começou a tratar o vocabulário da ciência galilaica como simplesmente mais um no meio de dezenas de outros nos quais a Ideia escolheu descrever-se a si mesma”⁸⁹.

A sequência totalidade – História – Cepticismo, que estrutura este capítulo, permite compreender como a diferença de atitude de Lukacs, Sartre e Rorty face à História - juntamente com o problema, mais tradicional em epistemologia, da percepção e construção do conhecimento (e da relação sujeito – objecto) – ajudam a explicar o modo como os três autores pensam ser afinal possível o projecto do conhecimento. No que diz respeito a Lukacs, a frase já acima referida de Engels, «o mundo não é de apreender como um complexo de coisas prontas, mas como um complexo de processos» obtém a concordância de Lukacs.

Antes ainda de esclarecer a diferença entre esta noção de «mundo como complexo de processos» da discordância manifesta de Lukacs face à teoria do reflexo de Engels, convém ainda compreender o entusiasmo de Lukacs face à «astúcia da razão» de Hegel, da qual tece a seguinte consideração:

“a «astúcia da razão» não pode ser mais que uma mitologia a não ser que a razão real seja descoberta e mostrada de forma realmente concreta. Então ela é uma explicação genial para as etapas ainda não conscientes da história.”⁹⁰

O modo como Lukacs articula o conceito de Hegel, «astúcia da razão», com a taxa de lucro médio, na análise do capitalismo por Marx explica esta concepção duplamente imanente e transcendente, subjectiva e objectiva, da História:

“A taxa de lucro médio é o exemplo metodológico tipo de tais tendências. A sua relação com os capitalistas individuais cujas acções determina, enquanto força desconhecida e desconhecível, apresenta inteiramente a estrutura, reconhecida com perspicácia por Hegel, sob o nome da «astúcia da razão»⁹¹.

A noção de uma «astúcia da razão» e a lógica da taxa de lucro (no exemplo de Lukacs) implica perceber uma autonomia deste devir, da História, que tem um movimento próprio

⁸⁹ Richard Rorty, *Consequências do Pragmatismo*, op. cit., pp. 215-216.

⁹⁰ G. Lukacs, *História e Consciência de Classe*, op. cit., p. 185.

⁹¹ G. Lukacs, *História e Consciência de Classe*, op.cit., p. 225.

independentemente da sua compreensão ou tomada de consciência pelos indivíduos. Esta autonomia da História é necessária, assim como a autonomia do sistema de organização sócio-económica a que se chama capitalismo, porque o “materialismo” ou o realismo epistémico (a ideia de que o conhecimento é sempre conhecimento “acerca de (x)”) implica sempre o reconhecimento do estatuto ontológico do que se conhece como independente de quem o conhece (do seu processo de apreensão epistémico), e neste sentido restrito Lukacs não pode senão reconhecer senão a autonomia e independência da História e da Sociedade. Por outro lado, exactamente porque esta «astúcia da razão» é a taxa de lucro, não é uma Ideia sem espaço nem tempo, a Razão, tal como o Lucro, não é – tal como Marx interpretava e criticava Hegel – uma Ideia que se torna objecto, que se exterioriza em matéria, em natureza.

Lukacs ao mesmo tempo que reconhece o significado do conceito de «astúcia da razão», mostra contudo, tal como antes se observou em Engels ou em Rorty, partilhar de qualquer forma com Engels a noção de que o «sistema» filosófico de Hegel se encontra em contradição com o seu «método», e que assim, a historicidade contradiz o “Conhecimento Absoluto”: “a história não está à altura de constituir o corpo vivo da totalidade do sistema: ele torna-se uma parte, num momento do sistema de conjunto que culmina no “espírito absoluto”, na arte, na religião e na filosofia. A história é no entanto (...) o elemento vital natural, o único elemento vital possível do método dialéctico”⁹². Foi esta mesma ideia que Lukacs, logo no ‘Prefácio’ de *História e Consciência de Classe*, defendeu quando considera que em vez de um sistema coerente e orgânico o pensamento de Hegel é composto de um conjunto de sistemas sobrepostos, em que Lukacs destaca a contradição entre o método da *Fenomenologia* e o sistema.

Há ainda outro valor da própria História crucial para a compreensão da epistemologia de Lukacs e que se cruza com o conceito de totalidade.

Quando na primeira secção deste capítulo, desdobrei a ideia hegeliana de totalidade e o seu alcance no processo de conhecimento como (1) quer uma crítica ao empirismo e uma defesa do conhecimento como um processo de mediação, (2) assim como uma reconfiguração dos conceitos de sujeito – objecto de conhecimento, que procurava ligar o sujeito-de-conhecimento com o sujeito-de-acção (isto é, em linguagem Kantiana, ligar o ‘eu teórico transcendental’ com o ‘eu prático moral’) ao mesmo tempo que no plano do objecto do conhecimento, implicava ligar o objecto de estudo de uma disciplina, ciência particular, à totalidade histórica, cultural, social, onde esta mesma disciplina ou

⁹² G. Lukacs, *História e Consciência de Classe*, op.cit., pp.185-186 .

ciência (e conjunto de problemas internos) se situa, a História adquire uma existência que é simultaneamente imanente e transcendente a essa mesma ciência ou disciplina particular. Quando Lukacs defende que todas as objectividades reificadas da vida económica e social são dissolvidas por Marx em relações interhumanas e o capital “não é, para Marx, uma coisa, mas uma relação social entre pessoas, mediatizada pelas coisas”⁹³, a implicação epistemológica da totalidade implica a submissão à totalidade do devir histórico de todo o plano de conhecimento - “[s]e – em termos hegelianos - o devir se manifesta como a verdade do ser, o processo, como a verdade das coisas, isso quer dizer que às *tendências evolutivas da história volta uma realidade mais alta que os «factos» da simples experiência ...*”⁹⁴ – e assim integrar em todos os níveis da prática científica e disciplinar de um nexo entre «factos» e totalidade histórica. A “história torna-se a das formas de objectividade que formam o meio e o mundo interior do homem”⁹⁵. O problema que este tipo de perspectiva de totalidade ou holística coloca é da *impossibilidade de dizer senão sempre o mesmo*, o problema da esterilidade cognitiva que já vimos Sartre colocar na relação entre singular e universal, e que o fazia dizer: “Valéry é um intelectual pequeno-burguês, isto não oferece dúvida. Mas todo o intelectual burguês não é Valéry. A insuficiência eurística do marxismo contemporâneo apreende-se nestas duas frases”⁹⁶.

Como foi dito na secção anterior, o ensaio “Reificação e Consciência do Proletariado” constitui uma crítica ao neo-Kantismo contemporâneo de Lukacs, e do mesmo modo como anteriormente esta questão foi aqui colocada no contexto da concepção do sujeito – objecto de conhecimento em que por um lado tratava-se, em Lukacs, de substituir uma relação sujeito – objecto transcendental (tipo Kantiano) por um sujeito transformado em ser social (inclusivamente captado não como indivíduo mas como classe sócio-económica) em que o objecto de conhecimento era igualmente apreendido no conjunto da totalidade social e da totalidade da experiência humana, agora trata-se de introduzir a dimensão histórica como igualmente determinante dessa mesma totalidade.

Creio que, sendo-se ao mesmo tempo fiel ao pensamento de Lukacs, e sintético na sua exposição, e deixando para a última secção o modo como Lukacs lidava com a questão do cepticismo e como via a filosofia que lhe era contemporânea, essencialmente tendo em mente o percurso Kant – Fichte – Hegel – Marx, o autor de *História e Consciência de Classe* parecia ter como certo a impossibilidade de conhecer (de modo contemplativo e exaustivo) a realidade. Tendo assimilado a

⁹³ G. Lukacs, *História e Consciência de Classe*, op.cit., p. 71.

⁹⁴ G. Lukacs, *História e Consciência de Classe*, op.cit., p. 225.

⁹⁵ G. Lukacs, *História e Consciência de Classe*, op.cit., pp.233-234.

⁹⁶ J. P. Sartre, *Question de méthode*, op.cit., p. 44.

posição Kantiana que ele de resto estende a toda a filosofia pós-cartesiana – “Da dúvida metódica e do *cogito ergo sum* de Descartes, passando por Hobbes, Espinosa, Leibniz, a evolução segue uma linha directa cujo motivo decisivo e rico em variações é a ideia de que o objecto de conhecimento só pode ser conhecido por nós porque e na medida em que ele é criado por nós mesmos.”⁹⁷, mas contudo, “a reflexão sobre as condições de possibilidade de um sistema universal, dito de outra forma, a questão do sistema, se ela é conscientemente colocada, mostra a impossibilidade de satisfazer a exigência assim colocada”⁹⁸. A praxis - e neste sentido Lukacs como Gramsci estão de acordo, ao entender o marxismo como uma filosofia da praxis (o que subentende o carácter polémico com a teoria do reflexo de Engels como tese ainda teoria dentro da concepção clássica de filosofia, e dentro da teoria do conhecimento) - funciona como um conceito que é simultaneamente teórico – isto é que funciona dentro de um quadro compreensivo, de uma teoria - e que afirma a incapacidade última da filosofia de se realizar no domínio do puro conhecimento.

A *Question de méthode* de Jean Paul Sartre pode ser eficazmente descrita como centrada na dialéctica singular – universal, dialéctica que se desdobra em vários níveis: no domínio do conhecimento, o realismo reivindicado por Sartre afirma a irredutibilidade do facto humano ao «conhecimento»; no domínio da História, Sartre desenvolve igualmente o conceito de projecto que procura responder igualmente a uma exigência ética e política – a da autonomia e da liberdade da acção humana (do indivíduo singular no interior da sociedade e da História). Face à formulação por Engels «Os homens fazem eles mesmos a sua história mas num meio que os condiciona», Sartre questiona como se pode entender, com efeito, que “o homem faz a História se por outro lado, é a História que o faz”⁹⁹. A solução feliz a que Sartre chega é que sob a base de condições reais anteriores os homens fazem a sua história, “são eles mesmos que a fazem e não as condições anteriores: de outro modo eles seriam simples veículos de forças desumanas que regeriam através deles o mundo social”¹⁰⁰. Sartre liga a questão da imanência da História e da determinação da acção humana com a questão da liberdade.

A noção de projecto surge exactamente com este propósito de articular, no interior de uma visão da epistemologia realista, e de totalização aberta, as suas preocupações existencialistas com a concepção marxista da História da Sociedade O projecto é «negatividade» face ao «dado» (isto é,

⁹⁷ G. Lukacs, *História e Consciência de Classe*, op. cit., p. 143.

⁹⁸ G. Lukacs, *História e Consciência de Classe*, op. cit., p. 149.

⁹⁹ J.P. Sartre, *Question de méthode*, op.cit., p. 60.

¹⁰⁰ J.P. Sartre, *Question de méthode*, op.cit., p. 61.

acção transformadora no mundo, e nessas “condições reais anteriores”); é «positividade» na medida em que a transformação enquanto resultado num objecto (num estado de coisas), é “sobre o “não-existente” sobre o que ainda não existiu”¹⁰¹. Com esta argumentação é perceptível que a totalização aberta (e que nunca será fechada –ou que chama «totalidade destotalizada») implica no domínio da História, uma História igualmente aberta, passível da sua determinação e acção pelos indivíduos.

III

Na segunda secção de “Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã” Engels começa por afirmar que na filosofia moderna a relação entre pensar e ser é a questão central, onde se dá a oposição entre idealismo e materialismo, afirmando uns a originariedade do espírito e outros a originariedade da natureza. Engels articula seguidamente a relação entre ser e pensar em termos epistemológicos, sendo a questão da verdade colocada nestes termos: “Está o nosso pensar em condições de conhecer o mundo real, podemos nós produzir, nas nossas representações e conceitos do mundo real, uma imagem especular (*Spiegelbild*) correcta da realidade?”¹⁰². Em Hegel, no entender de Engels, a identidade do pensar e ser dá-se por o mundo real ser uma exteriorização da Ideia, não havendo real oposição entre sujeito e objecto não se colocando desta forma o problema do ceticismo epistemológico. O ponto polémico para Lukacs encontra-se no modo sumário como Engels refuta a possibilidade de um conhecimento exaustivo do mundo (Engels dirige-se directamente a Hume e Kant). Para Engels o problema da coisa-em-si é dissolvido com a ciência, “a experimentação e a indústria”. Diz Engels: “Quando nós podemos demonstrar a correcção da nossa concepção de um processo natural, fazendo-o nós a ele próprio, produzindo-o a partir das suas condições, fazendo-o, acima de tudo, tornar-se utilizável para objectivos nossos, põe-se fim à inapreensível «coisa-em-si» de Kant.”¹⁰³ Acumulando exemplos que para Engels refutam, por descobertas científicas a inexistência de uma «coisa-em-si», Engels reconhece que entretanto “o relançamento da concepção de Kant é tentado na Alemanha pelos neo-kantianos e o da de Hume em Inglaterra (onde ela nunca morreu) pelos agnósticos [e que], isso é, face à refutação teórica e prática [delas] há muito efectuada, cientificamente um retrocesso...”¹⁰⁴. A fim de compreender o modo como

¹⁰¹ J.P. Sartre, *Question de méthode*, op.cit., p. 64.

¹⁰² F. Engels, “Ludwig Feuerbach ...”, op. cit., pp. 388-389.

¹⁰³ F. Engels, “Ludwig Feuerbach ...”, op. cit., p. 389.

¹⁰⁴ F. Engels, “Ludwig Feuerbach ...”, op. cit., p. 390.

Lukacs soluciona a questão do cepticismo (e filosoficamente, do ponto de vista teórico, ele, para Lukacs, não é solucionável, porque embarra sempre na antinomia sujeito – objecto) tem de se rapidamente perceber as duas respostas que *História e Consciência de Classe* dá aos neo-Kantianos e a Engels, e como neo-hegelianamente, através de uma leitura hegeliana do conceito de praxis, encontra uma resposta.

A resposta de Lukacs a Engels começa por se dirigir contra o argumento aqui usado por Engels para refutar a «coisa-em-si». Uma das críticas essenciais que Lukacs, no espírito de Hegel, desenvolve ao pensamento e ciência contemporâneas, é o seu carácter não-totalizante e predominantemente formalista. Lukacs acusa Engels de confundir a praxis com a experimentação científica. A experimentação é, considera Lukacs, o «comportamento mais puramente contemplativo». “O experimentador cria um meio artificial, abstracto, para poder observar sem obstáculos o jogo das leis a observar – sem que este jogo seja afectado – eliminando todos os elementos irracionais e embaraçosos, tanto do lado do sujeito quanto do lado do objecto.”¹⁰⁵

A outra questão, ainda a esta associada, é o modo como Engels compreende a relação entre sujeito e objecto no processo de conhecimento. Por um lado, como anteriormente foi citado, para Engels “o mundo não é de apreender como um complexo de coisas prontas, mas como um complexo de processos”, no entanto, uma vez que enquanto processos não se tem acesso a conteúdos concretos mas apenas à lógica do devir, Engels defende que da passagem de Hegel para o materialismo de Marx e do próprio Engels: “Nós consideramos (de novo) os conceitos do nosso cérebro do ponto de vista materialista como sendo os reflexos dos objectos reais, em vez de considerar os objectos reais como os reflexos de tal ou de tal grau do conceito absoluto”¹⁰⁶. Lukacs contesta em Engels como ao mesmo tempo Engels considera o mundo é apreendido como um complexo de processos e simultaneamente considera que no cérebro há um «reflexo» dos objectos reais: “[m]as se não há coisas o que é que é «reflexo» no pensamento?”. Deste modo Lukacs pensa encontrar Engels em contradição; de facto, quando se sabe que *História e Consciência de Classe* foi abandonado em grande parte das suas teses pelo seu próprio autor, neste ponto específico da resolução da problema da coisa-em-si, contudo no ‘Posfácio’ à reedição deste seu livro em 1967,

¹⁰⁵ G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, op. cit., p. 168.

¹⁰⁶ Neste único caso, traduziu-se a citação de Engels a partir do texto do próprio Lukacs na medida que a palavra «reflexo» em causa na polémica surge traduzida na edição portuguesa de Engels traduzida por «imagem». Entre parêntesis os tradutores portugueses assinalam o termo alemão assim traduzido (*Abbilder*) (F. Engels, “Ludwig Feuerbach...”, op. cit., p. 406).

Lukacs dirá novamente que “a tarefa que Engels aqui atribui à praxis imediata, ou seja, a tarefa de namorar a doutrina Kantiana da incognoscível coisa em si” está longe de se resolver deste modo”.

“A estrutura reificada da consciência está na origem da filosofia crítica moderna”: esta frase de Lukacs abre a segunda parte do ensaio “Reificação e Consciência do Proletariado”, e tem como seu título “As Antinomias do Pensamento Burguês”. Pela expressão «filosofia crítica» e pela palavra «antinomia» percebe-se que a crítica de Lukacs à filosofia contemporânea dirige-se essencialmente ao neo-kantianismo. Uma antinomia que desde logo se coloca é entre a exigência de um sistema universal (exigência colocada pelo racionalismo e pela convicção do objecto de conhecimento ser construído e não dado) -e a impossibilidade de satisfazer essa exigência – “a reflexão sobre as condições de possibilidade de um sistema universal, dito de outra forma, a questão dos sistema, se ela é conscientemente colocada, mostra a impossibilidade de satisfazer a exigência assim colocada”¹⁰⁷.

Tom Rockmore, numa análise a *História e Consciência de Classe* procura descrever o modo como Lukacs considera a filosofia clássica alemã (Kant, Fichte, Hegel) e o pensamento neo-Kantiano que lhe era contemporâneo. Segundo Rockmore Lukacs foi muito influenciado na sua compreensão da filosofia deste período pelo trabalho do filósofo Emil Lask, também este filósofo da escola de Baden (um dos polos da época do neo-Kantianismo). Assim, este descreve as teses gerais da posição de Lask sobre o Idealismo Alemão e sobre o lugar de Fichte como mediador entre Kant e Hegel. Segundo Lask, Fichte procurou reconciliar as visões incompatíveis da subjectividade e da objectividade. “A discussão de Fichte por Lask é sintoma de um problema mais vasto, inerente à oposição entre empirismo e racionalismo, onde o primeiro tende para o dado da experiência *a posteriori*, enquanto o último toma a perspectiva *a priori* típica do pensamento especulativo. O problema da relação entre a universalidade e a singularidade que Lask vê aqui como o problema da irracionalidade.”¹⁰⁸. Como Rockmore tenta demonstrar e como nesse aspecto surge claramente no texto de Lukacs, a oposição forma – conteúdo, racional – irracional, está presente em *História e Consciência de Classe* com o propósito de demonstrar o carácter antinómico do pensamento neo-Kantiano (e que Lukacs estende à generalidade do pensamento de início do século XX)¹⁰⁹. Incapaz

¹⁰⁷ G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, op. cit., p. 149.

¹⁰⁸ Tom Rockmore, “Lukacs on Classical German Philosophy and Marx”, op. cit., p. 213.

¹⁰⁹ Rockmore considera que, de facto, “há basicamente um tom kantiano na perspectiva de Lukacs da filosofia clássica alemã. Num certo sentido, o ataque de Lukacs á validade do pensamento deste período não é mais do que uma extensão, embora talvez em demasia, da visão kantiana.” in Tom Rockmore, “Lukacs on Classical German Philosophy and Marx”, op. cit., p. 213.

de ultrapassar a antinomia sujeito – objecto “ou o conteúdo «irracional» se dissolve integralmente no sistema de conceitos (...) caindo ao nível do racionalismo dogmático ingénuo”¹¹⁰ ou, como alternativa oposta “o sistema é constrangido a reconhecer que o dado, o conteúdo, a matéria, penetram até ao pôr em forma, na estrutura das formas, na relação das formas entre elas, penetram assim na estrutura do próprio sistema de forma determinante; assim é preciso renunciar ao sistema como sistema”¹¹¹.

Assim, e sintetizando estes últimos parágrafos, por um lado Lukacs recusa a versão epistémica de Engels, com um argumento hegeliano – a crítica ao apriorismo e ao formalismo metodológico quando invalida o recurso à «experimentação» para refutar a «coisa-em-si» Kantiana. Aliás é com o uso igualmente do argumento hegeliano que Lukacs inviabiliza que do ponto de vista contemplativo e teórico seja possível alcançar o conhecimento (exactamente porque a antinomia sujeito – objecto não pode ser superada se não na passagem da teoria à praxis).

Sartre encontra a resolução do conflito Hegel-Kierkegaard, que é de facto o seu próprio conflito entre o existencialismo e o marxismo, e o que genericamente se poderia considerar o discurso da totalidade, do universal, e o discurso do individual, do singular – e lembre-se uma vez mais, porque parece fundamental nesta *Question de méthode*, esta discussão articula sempre simultaneamente três níveis (o epistémico, o ontológico e o ético-político) – “no facto do homem não ser nem significado nem significante mas simultaneamente (como o absoluto sujeito-objecto de Hegel mas num outro sentido) significado-significante e significante-significado”¹¹². Sartre recusa assim a acusação de à racionalidade de um saber universal contrapôr a «singularidade irracional do indivíduo». Neste aspecto Sartre distancia-se do modo dos autores da *Dialéctica do Iluminismo* – Adorno e Horkheimer, também eles muito influenciados por Kierkegaard – colocarem o problema da racionalidade: para estes autores a racionalidade era articulada – de um modo que se reencontra em certas direcções do pós-estruturalismo – como a questão do domínio tecnológico sobre a natureza, isto é, como racionalidade instrumental, pelo que a arte era para estes autores concebida como um espaço de resistência à instrumentalização (de facto, este discurso era efectivamente um *dever ser* da arte, porque esta mesma pela via da cultura de massas já se tornara veículo de instrumentalização). Jean Paul Sartre, “quer no próprio Saber e na universalidade dos conceitos reintroduzir a inultrapassável singularidade da aventura humana”¹¹³.

¹¹⁰ G. Lukacs, *História e Consciência de Classe*, op. cit., pp. 150-151.

¹¹¹ G. Lukacs, *História e Consciência de Classe*, op. cit., pp. 150-151.

¹¹² J. P. Sartre, *Question de méthode*, op. cit., nota 1, p. 103.

¹¹³ J. P. Sartre, *Question de méthode*, op. cit., p. 108.

A teoria do conhecimento, considera Sartre, «permanece o ponto fraco do marxismo» enquanto filosofia. Na nota de rodapé¹¹⁴ onde Sartre faz esta consideração geral, este avalia estas duas teses: a concepção materialista do mundo significa simplesmente a concepção da natureza *tal como ela é*; e a tese do *reflexo do ser* na nossa consciência; as duas citações, a primeira de Marx, a segunda de Lenine (semelhante à de Engels), “suprimem a subjectividade”. No primeira das concepções “o conhecimento é teoria pura, olhar não situado”, na segunda ela é simples passividade. Poder-se-ia continuar a seguir todo o conteúdo desta mesma nota de Sartre que explicita a contradição entre estas tomadas de posição em epistemologia e o princípio metodológico – que o marxismo encontrara em Hegel e que conservara – que “faz começar a certeza com a reflexão”¹¹⁵, e que por exemplo Jurgen Habermas expõe igualmente em *Conhecimento e Interesse* como evidenciando (resumo aqui em poucas palavras) uma tensão entre Kant e Hegel, entre o reconhecimento – ‘materialista’ – de uma realidade independente do sujeito e, neste aspecto, recolocando a distância entre sujeito e objecto, e por outro lado, com a convicção hegeliana de que não existe um acesso directo, imediato, a factos, de como Sartre aqui dizia a certeza começa com a reflexão. O que aqui estou a querer afirmar é que, sendo amplamente reconhecido que Marx não desenvolveu nenhuma teoria do conhecimento unificada, mas parcelarmente, e em vários contextos (nos ‘textos de juventude’ em polémica contra Hegel, em ensaios de metodologia económica...) teceu várias considerações de ordem epistémica que se dirigem para sentidos diferentes, os sucessivos filósofos como o próprio Engels, e posteriormente Lukacs, Sartre, entre muitos outros, que procuraram elaborar uma teoria epistemológica acabada e coerente, facilmente se deparavam com problemas que seriam irresolúveis se procurassem ser fiéis ao ‘espírito da letra’ de Marx.

Rorty lê Hegel como um autor que rompeu exactamente com duas das teses fundamentais da Epistemologia tal como ela se construiu na história da filosofia moderna entre Descartes, Locke e Kant: (1) criticou o *solipsismo cartesiano* ao colocar o indivíduo envolvido no processo de conhecimento na História e em sociedade, e (2) criticou, na noção de coisa-em-si kantiana, a *separação entre o dado e o interpretado*. A noção de esquema conceptual tal como Kant o tinha concebido, implicava, considera Rorty, aceitar a divisão entre uma faculdade receptiva e um intérprete activo, aceitar a noção de um mundo em si. Hegel, considera Rorty, abandona a noção de coisa-em-si mas mantém a epistemologia: “Porque os idealistas conservaram este quadro geral e se ocuparam com a

¹¹⁴ cf. J. P. Sartre, *Question de méthode*, op. cit., nota 1, pp. 30-31.

¹¹⁵ J. P. Sartre, *Question de méthode*, op. cit., nota 1, p. 30.

redefinição do «objecto do conhecimento», deram ao idealismo e à «teoria da coerência» uma má reputação – e ao realismo e à «teoria da correspondência» uma boa”¹¹⁶.

Numa passagem já acima citada, Rorty considera a vantagem do holismo e coerentismo de Davidson face ao idealismo alemão: o holismo e coerentismo de Davidson conduzem-nos a quebrar com a separação entre as frases que correspondem a alguma coisa e as frases que são «verdadeiras» apenas por convenção. O idealismo alemão, na descrição de Rorty, ainda pensava no pensamento como um modo de representação da realidade, na medida em que concebia que com a crítica que Hegel tinha feito a Kant, se é verdade que a conciliação entre empirismo e construtivismo já não permanecia, contudo, o pensamento era ainda concebido como um termo intermédio entre o Sujeito e o Objecto. A concepção de linguagem que Rorty propõe consiste assim em considerá-la como um instrumento de que dispomos mas do qual não podemos abdicar, isto é, olhar a partir de fora como um todo e ver se este é ou não adequado.¹¹⁷

Esta incapacidade de olhar de fora a linguagem, é afinal a incapacidade final da epistemologia, contudo esta incapacidade não pode ser, em última instância demonstrada, porque a demonstração da mesma incapacidade implicava a possibilidade de recorrer a evidências e formas de fundamentar uma qualquer proposição que segundo o mesmo Rorty não nos estão disponíveis; é por este mesmo motivo que Rorty conclui que a propósito de afirmações como: «toda a consciência é uma questão linguística», ou «O sentido de uma proposição é seu método de verificação»:

“Frases feitas como estas não são o resultado de investigação filosófica acerca da Consciência ou do Sentido, mas apenas maneiras de advertir o público contra a tradição Filosófica. (Tal como «Não há imposto sem representação» não foi uma descoberta sobre a natureza do Imposto, mas uma expressão da desconfiança em relação ao parlamento britânico da altura.)”¹¹⁸.

O que isto quer dizer é que a possibilidade de demonstrar tais proposições – o mesmo em respeito à proposição acima referida “a linguagem é um instrumento mas não podemos ver a linguagem-como-um-todo” – implica um discurso ontológico e epistémico que carece (e que não pode) ser demonstrado: implica dizer como a linguagem é *na verdade*, como funciona *na verdade* a nossa consciência e quais as suas capacidades e possibilidades; a capacidade de demonstrar a impossibilidade da epistemologia implicava em última instância fundá-lo, demonstrá-lo, o que, parecendo impossível para Rorty, condu-lo a procurar suscitar a desconfiança por tal empresa (a

¹¹⁶ R. R. Rorty, *Consequências do Pragmatismo*, op. cit., pp. 69-70.

¹¹⁷ R. Rorty, *Consequências do Pragmatismo*, op. cit., p. 19.

¹¹⁸ R. Rorty, *Consequências do Pragmatismo*, op. cit., p. 39.

epistemologia) e em última instância a procurar um outro conjunto de questões e respostas, um outro vocabulário e conjunto de problemas fora das questões do conhecimento e da epistemologia.

Como conclusão deste capítulo, o que procurei através desta discussão de diferentes leituras de Hegel, foi por um lado, chamar a atenção para o tipo específico de argumentos a que diferentes autores recorreram a fim de legitimar a possibilidade ou não da epistemologia. Para que este raciocínio faça sentido é preciso em primeiro lugar, partir do pressuposto que Hegel quis (e todos estes leitores, Lukacs, Sartre, Rorty concordam nesse ponto) manter uma qualquer forma de epistemologia. Por outro lado, a diferença de leituras que aqui se procurou trazer, têm um objectivo muito claro: perceber como, a partir da leitura de Hegel é possível compreender o surgimento do anti-fundacionalismo e o marxismo. É óbvio que o anti-fundacionalismo é especificamente uma posição acerca da epistemologia, o que o marxismo não é. Mas, como os filósofos que ao longo do século vinte reivindicaram ser marxistas procuraram, paralelamente a um projecto social e político, desenvolver uma epistemologia (e uma ontologia, e uma teoria estética ...), é neste sentido particular que aqui procurei ler Lukacs e Sartre.

O objectivo último destas reflexões será permitir efectuar uma leitura de Stanley Fish e Fredric Jameson, como teóricos da literatura. Stanley Fish, apesar das reservas que entretanto manifestou face ao pragmatismo enquanto movimento filosófico, é desde os finais dos anos 70, um autor que defende uma perspectiva antifundacionalista em epistemologia; Fredric Jameson, desde os anos 70 igualmente procurou edificar uma versão contemporânea do marxismo que permita pensar a teoria literária.

Assim, e através do questionar de alguns tópicos fundamentais para a discussão que estes autores efectuem de questões de nível teórico e epistemológico, procurou-se ajudar a clarificar e a explicitar argumentos, que estão subjacentes aos argumentos a que Stanley Fish e Fredric Jameson recorrem quando tomam posição face à possibilidade ou não de fazer teoria da literatura.

Capítulo II - O Deus de Milton e a Crença em Fish

Stanley Fish prefere ser reconhecido como “Miltonist”, mais do que como intérprete da Primeira Emenda Constitucional dos E.U.A. ou teórico da literatura. É, salientando esta mesma preferência, que o seu ensaio “Milton, thou shouldst be living at this hour” termina do seguinte modo: “Estava eu num restaurante chamado Chili em Durham, Carolina do Norte, na companhia do meu sobrinho, David Fish, e tinha acabado de dar o meu cartão *Visa* à nossa jovem empregada, que estivera a admirar num modo natural para um rapaz crescido nos anos cinquenta que entretanto não mais crescera. Num minuto ela voltou com o cartão e perguntou, “É Stanley Fish, o Miltonista?”, não, “És o Stanley Fish, o tipo que acredita que as palavras significam tudo o que se quer que elas signifiquem?”; não, “É o Stanley Fish, a pessoa que está a destruir a civilização Ocidental?”; mas “É Stanley Fish o Miltonista?” Enquanto o meu sobrinho olhava com espanto toda a sequência, eu dei com prazer a resposta que dou agora, «Sim, eu sou Stanley Fish, o Miltonista»¹¹⁹”.

A interpretação do pensamento de Stanley Fish aqui proposta tem como objecto de inquérito específico a sua actividade teórica em estudos literários e a reflexão sobre as condições da viabilidade da Teoria da Literatura. Isto implica apresentar a redefinição, operada pelo autor, dos conceitos de Teoria e de Prática interpretativa, assim como a articulação da crítica aos limites do empreendimento teórico com o anti-formalismo e o anti-fundacionalismo que Stanley Fish defende desde os anos 80. No entanto a sua actividade como intérprete de John Milton é, creio, articulável com a sua reflexão especificamente teórica, sendo essa articulação central na estrutura neste estudo.

Assim, e por forma a mostrar a continuidade entre a leitura de Milton e a reflexão em teoria literária, dividir-se-á, este ensaio, em duas partes, com os seus respectivos centros em textos de Stanley Fish de interpretação literária, como leitor de Milton: na primeira parte, em *Surprised by Sin* (e num ensaio sobre Francis Bacon “Georgics of the Mind: The Experience of Bacon’s Essays”), na segunda parte, em *How Milton Works*.

A primeira parte deste ensaio procura perceber as semelhanças entre um monismo inicial de Stanley Fish - intérprete do *Paraíso Perdido* de Milton e dos *Ensaio*s de Bacon - e um segundo monismo, anti-formalista e anti-fundacionalista, presente nos ensaios posteriores a “Interpreting the Variorum” e já recolhidos em *Is There a Text in this Class?*. O monismo inicial tem o seu centro único no texto (o objecto de estudo) que sobre-determina todos os seus possíveis leitores (exemplarmente

¹¹⁹ Stanley Fish, *There’s no such thing as free speech and it’s a good thing too*, Oxford University Press, 1994, p. 272.

em *Paraíso Perdido* todos os seus possíveis leitores são filhos de Adão porque nenhum leitor escapa a esta matriz). Neste caso, a preocupação com os constrangimentos da consciência, do leitor *caído*, materializa-se numa propriedade formal da linguagem dos dois autores, a estratégia de ‘ilusão’. A estratégia de ‘ilusão’ surge no contexto da crítica à retórica como ‘eloquência carnal’ e numa necessidade de refrear o estilo. Após o corte com as teses avançadas em “Literature in the Reader” Stanley Fish retoma o monismo de uma outra forma, em que agora o seu centro é o conceito de “crença”. No meio e na passagem do segundo para o terceiro momento, há um Stanley Fish dualista, o autor precisamente de “Literature in the Reader”, em que Stanley Fish procura conciliar uma forma de realismo epistémico (a noção de uma objectividade do conhecimento e um conhecimento de propriedades intrínsecas de um texto) com uma forma de idealismo (a noção de que o processo cognitivo é desencadeado por um sujeito activo, que constrói o conhecimento).

O Milton de *How Milton Works* surge já informado pelo conjunto de crenças e de reflexões meta-epistémicas a que Stanley Fish se entregara desde os anos 80 ao aderir, através de “anti-fundacionalismo” particular, a uma vaga anti-epistemológica de que encontramos outros exemplos no neo-pragmatismo de Rorty ou no pós-estruturalismo de Derrida. O formalismo nos estudos de direito, o Novo Historicismo, os Estudos Culturais e a Teoria Crítica, ou ainda o desenvolvimento do pensamento de Rorty – as consequências desejadas do pragmatismo¹²⁰ – proporcionaram a Stanley Fish o desenvolvimento e a clarificação das suas próprias ideias: (1) a especificação do seu conceito de crença, (2) a crítica às expectativas depositadas na crítica da racionalidade ou no historicismo como uma metodologia, (3) a relação entre crença e constrangimento face a formalismo e liberdade, proporcionada pela interpretação da primeira emenda constitucional e pelo problema do “princípio” e, por último, (4) a necessidade de definição de trabalho e especificidade disciplinar e de articular o construtivismo como tese meta-teórica com a necessidade de um objecto e método específico para que a crítica literária enquanto disciplina ou prática seja possível. A apresentação e discussão destas teses será assim conduzida tendo como base a interpretação do pensamento de Milton de *How Milton Works*, como prática específica de interpretação literária de Fish, e depois conduzindo esta interpretação de Milton para as ideias mais gerais indicadas, e que se encontram em livros como *The Trouble with Principle*, *There is No Such Thing As Free Speech and It's a Good Thing Too* ou *Professional Correctness*.

¹²⁰ O último capítulo de *A Filosofia e o Espelho da Natureza e Contingência, Ironia e Solidariedade* desenvolvem as consequências éticas e políticas desejadas por Rorty do abandono da epistemologia, e da adopção da perspectiva pragmatista.

Duas das ideias de Stanley Fish desenvolvidas desde os anos 80, a saber, a da *não consequencialidade da teoria* (assim como a crítica à esperança da Teoria ou à esperança na História como um método) e a da *defesa da integridade disciplinar*, não serão objecto deste capítulo. Antes, elas serão deixadas para o último capítulo desta dissertação, na medida em que permitirão perceber (1) as diferenças entre o anti-fundacionalismo de Stanley Fish e o neo-pragmatismo (anti-fundacionista) de Richard Rorty, e (2) as diferenças entre Stanley Fish e Fredric Jameson no modo como reagem e criticam o “novo historicismo” e os estudos culturais ou como compreendem a integridade de uma disciplina, como uma ponte que ajude a perceber as diferenças gerais entre o modo de compreender a teoria da literatura entre a obra destes dois críticos literários.

Primeira Parte

Os dois textos de Stanley Fish, *Surprised By Sin: The Reader In Paradise Lost* (1967) e “Georgics of the Mind: The Experience of Bacon’s Essays” (1971), enquanto textos de crítica literária sobre John Milton e Francis Bacon, autores ingleses do século XVII, colocam problemas a a que só mais tarde Stanley Fish irá dar resposta, após a sua *viragem retoricizante*. Estes problemas são problemas epistémicos e são suscitados pela polémica que a Retórica suscitava no século XVII e parecem estranhos ao optimismo formalista de Stanley Fish em “Literature in the Reader: the Affective Stylistics” (1970), afirmado pelo seu autor como primeiro texto-manifesto em teoria literária, e podem ser enunciados como configurando duas questões:

- (1º) os limites da consciência (e dos seus constrangimentos no processo do conhecimento) e
- (2º) a (i)mediaticidade da experiência (e particularmente da experiência sensível) e da origem das evidências no processo de justificação do conhecimento.

A centralidade do leitor e da sua experiência, contida nos títulos dos dois textos, é explicável à luz da concepção do leitor como ouvinte de um orador, Francis Bacon e John Milton, preocupado com estratégias de construção retórica que visam a produção de determinados efeitos – o efeito de ilusão¹²¹ é um dos principais efeitos estudados por Stanley Fish - que só se compreendem à luz de compromissos teológicos, filosóficos e morais dos autores.

¹²¹ “deception”.

A crítica literária de Stanley Fish, a autores ingleses do século XVII como Francis Bacon e John Milton, permite perceber, no contexto dos *Ensaíos* ou de *Paraíso Perdido*, a questão de interpretação de um texto, por um leitor (como uma consciência que experiencia uma dada realidade), não como um problema de validade ou correcção internas a um texto, mas antes como uma questão de visão do mundo e de natureza teológica, encontrando-se implicadas em teorias da linguagem, da racionalidade e da consciência. A questão da determinação do significado de um texto literário surge trabalhada e reformulada em Stanley Fish numa perspectiva epistemológica, pensada como a relação entre uma consciência, um sujeito cognitivo – o leitor - e a realidade a ser apreendida - o texto. Pela leitura de “Georgics Of The Mind: The Experience of Bacon’s Essays” e *Surprised By Sin: The Reader In Paradise Lost* é possível perceber, de facto, uma continuidade temática entre a crítica literária de Stanley Fish quando lê estes autores ingleses do século XVII, e as preocupações teóricas de Fish com os limites da consciência humana e com a Retórica que estarão presentes na sua adesão ao anti-fundacionalismo. O leitor *não* é, em Fish, simplesmente um receptor de textos mas um interpretante e construtor da realidade.

Em síntese, a primeira linha de leitura que permite unir textos como *Surprised By Sin*, “Georgics of the Mind” e ensaios de Fish posteriores a “Interpreting the Variorum”, é exactamente a seguinte tese:

- o intelecto caído dos leitores de *Paraíso Perdido* – fruto da Queda de Adão - e os defeitos do entendimento em Bacon, são outras formas de representar os ‘contrangimentos constitutivos do eu’ de que fala Fish em “Introduction: Going Down The Anti-Formalist Road”. quando diz que os “contrangimentos não são coisas que se possa abraçar ou deitar fora porque eles são constitutivos do eu e das suas acções possíveis”¹²².

“Através da retórica o homem continua no erro da Queda, através da lógica ele pode pelo menos tentar um regresso à clareza que Adão perdeu. No século dezassete esta injunção é traduzida num programa de acção científico e numa teoria do sermão; linguagem metafórica e afectiva são rejeitadas em favor do estilo objectivo do **empirismo de Bacon** e o estilo simples [plain] do **sermão puritano**.”¹²³

A importância da Retórica na interpretação de Francis Bacon e John Milton por Stanley Fish pode observar-se perfeitamente na epígrafe de *Surprised By Sin*, que dá o mote à primeira secção do

¹²² Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally*, , p. 27.

¹²³ *Surprised By Sin*, p. 61.

livro e por sinal também finaliza o ensaio “Georgics of the Mind” sobre Francis Bacon. A expressão do livro III da *Retórica* de Aristóteles a que variadas vezes Fish fará menção é “the defects of our hearers”. A citação da *Retórica* de Aristóteles que constitui a epígrafe de *Surprised By Sin*, é a seguinte:

“[1404a] Todavia, uma vez que toda a matéria concernente à retórica está relacionada com a **opinião pública** [doxa], devemos prestar atenção à **pronúncia**, não porque ela em si é justa, mas porque é necessária. Pois o que é justo é que deve ser almejado num discurso, mais do que não desagradar ou agradar. Justo é competir com os factos por si só, de forma que **todos os elementos exteriores à demonstração são supérfluos**. Em todo o caso, ela é extremamente importante, como foi dito, por causa do **baixo nível do auditório** [*the defects of our hearers*].”¹²⁴

O que nesta passagem de Aristóteles é relevante, no contexto do século XVII inglês é, ao mesmo tempo, a necessidade e o perigo da retórica. Na linha do debate sobre a retórica desde o renascimento até ao século XVII, a crítica de “confusão e obscuridade” que Petrus Ramus (ou Pierre de la Ramée) – 1515/1572 - fez a Aristóteles nas suas *Aristotelicae Animadversiones*, foi muito bem acolhida no meio inglês – como testemunham W. Kneale e M. Kneale em *O Desenvolvimento da Lógica* – evidenciando-se uma peça de Christopher Marlowe, *The Massacre at Paris* que lhe fez menção (Petrus Ramus tornara-se protestante e fora morto em França) e num opúsculo de John Milton dedicado a Petrus Ramus, *Artis Plenior Instituto ad Petri Rami methodum concinnata*. Na procura de reformar a Retórica, Petrus Ramus separou a “invenção, disposição e memória da retórica, deixando para a retórica apenas a elocução (isto é, estilo) e a prolação do discurso. No ramismo manifesta-se um “completo divórcio entre a dialéctica e a retórica”¹²⁵, no momento em que a dialéctica (ou lógica) evoluía da arte do discurso para uma arte de pensar ou raciocinar¹²⁶. Independentemente do valor e pertinência filosófica das reflexões de Petrus Ramus, o que parece certo é que parte do registo anti-retórico próprio de uma época que se estende do renascimento ao século XVII, é fruto do debate em torno da Retórica desde Platão e Aristóteles.

Em “Rhetoric”, texto inserido em *Doing What Comes Naturally*, Stanley Fish cita uns versos de *Paraíso Perdido* de que aqui destaco as seguintes expressões: “*thoughts were low; (...) yet he pleas'd the ear*”. Aquilo que Stanley Fish discute em parte deste ensaio pode ser sintetizado neste “yet” e na ideia que Fish encontra em Platão, em *Fedro* – “o orador não precisava aprender o que é justo e

¹²⁴ Aristóteles, *Retórica*, Livro III, 1, Introdução, p. 176.

¹²⁵ Walter J. Ong, «Ramus and the Transit to the Modern Mind», *The Modern Schoolman*, XXXII, (Maio, 1955), 307-9, apud W. Wimsatt e C. Brooks, *Crítica Literária – Breve História*, p. 304.

¹²⁶ Walter J. Ong, idem, apud W. Wimsatt e C. Brooks, *Crítica Literária – Breve História*, p. 304

verdadeiro, mas só o que parece como tal à multidão”¹²⁷. Nesta distinção entre o que é justo e o que parece (à multidão), está presente o conceito de Retórica, em que, para Fish, a figura de Górgias é paradigmática, como técnica moralmente neutral, afastada da procura do verdadeiro conhecimento, da sinceridade (no plano moral), dos factos e da verdade (no plano epistemológico). Subjacente à posição anti-retórica, considera Fish, encontra-se um conceito de ‘eu’ dividido entre uma força carnal e uma força espiritual, entre a razão e a paixão, “um elemento fucral de verdade e conhecimento que é continuamente ameaçado por uma penumbra de irracionalidade”¹²⁸.

Em síntese, para Stanley Fish, o idealismo de Platão, o anti-entusiasmo de um bispo reformista, Bispo Wilkins, e o positivismo lógico de um membro do círculo de Viena, Carnap, apesar das diferenças “estão do mesmo lado de uma querela que Platão já chamava “velha” no quinto século antes de Cristo”¹²⁹. E se a defesa da Retórica por Aristóteles, considera, se faz apesar da crítica à sofística, Stanley Fish lê a Sofística, em “Rhetoric”, à luz da sua própria concepção de racionalidade e verdade contextual. Cita Fish um historiador dos Sofistas, W. K. C. Guthrie: não é “que as categorias de verdadeiro e do bem [sejam] abandonadas, mas que em diferentes contextos elas são diferentemente preenchidas e (...) não existe um contexto dominante.”¹³⁰.

O perigo da retórica reside no intelecto caído mais vulnerável às aparências do que à apresentação nua da verdade. Stanley Fish aproxima o discurso dos padres protestantes em que o foco é sempre a mente que deve ser levada, passo a passo - com a consciência da necessidade de uma resposta obrigatória - a um claro entendimento do conteúdo conceptual, e a escrita de *Paraíso Perdido* em que Milton adere a uma tradição didáctica que se exprime numa desconfiança do afectivo e uma insistência no envolvimento intelectual do ouvinte-aluno¹³¹.

Em virtude da necessidade, que os autores ingleses do século dezassete tinham, de serem eficazes, na transmissão e ensinamento da doutrina, face à fraqueza básica humana – “*the defects of our hearers*” de Aristóteles – demasiado sensível à “eloquência carnal” que excita as paixões, *Paraíso Perdido*, como poema, vê-se assim na necessidade de fazer uso da Retórica ao mesmo tempo que pretende refrear e educar a mente.

¹²⁷ “Rhetoric” in *Doing What Comes Naturally*, p. 472.

¹²⁸ “Rhetoric”, idem, p. 476.

¹²⁹ “Rhetoric”, idem, p. 478.

¹³⁰ W. K. Guthrie, *The Sophists*, apud “Rhetoric”, idem, p. 480.

¹³¹ *Surprised By Sin*, pp. 6-7.

O centro de referência de *Paraíso Perdido* é o seu leitor¹³², sendo propósito de Milton recriar na mente do leitor o drama da Queda. Se o leitor se deve tornar o observador distanciado do seu próprio processo mental, como considera Milton, e essa experiência deve ser analítica, o leitor que falha repetidamente perante as pressões do poema cedo se apercebe que a sua dificuldade prova as suas maiores asserções - o facto da Queda, e da sua responsabilidade (a de Adão) por isso, e as subsequentes tramas da situação humana.”¹³³. Ante esta tensão entre o texto e o leitor, sobre *Paraíso Perdido*, Stanley Fish afirma que “este poeta conta a história que *criou* e continua a criar as respostas dos seus leitores e de todos os leitores.”¹³⁴; a tensão é, assim, resolvida pela sobre-determinação de todos os leitores pelo poema, isto é, todos os leitores partilham a natureza de Adão e o seu intelecto caído.

“Para quem acredita em significados determinados, desacordo só pode ser um erro teológico.”¹³⁵. O erro do leitor caído [*fall reader*] em *Paraíso Perdido* não é fundamentalmente um erro de interpretação de textos, mas um erro de compreensão da relação do homem com Deus, da natureza humana, da natureza e importância fundamental da experiência como processo de auto-consciência. Ambiguidades em *Paraíso Perdido*? De acordo com *Surprised By Sin* o poema não é ambíguo, são antes os leitores que são ambíguos e as suas ambiguidades, espelhadas nas interpretações a que os leitores chegam, são as suas perversidades¹³⁶.

A expressão *leitor informado*, que surge amplamente desenvolvida como conceito teórico no ensaio “Literature in the Reader”, já se encontra em *Surprised by Sin* e tem um carácter mais amplo do que o assumido em “Literature in the Reader”. A amplitude a que me refiro ultrapassa a questão puramente técnica de ler correctamente textos e, neste aspecto, há mais coisas em comum entre *Surprised by Sin* e “Georgics of the Mind”¹³⁷ e os seus textos posteriores à viragem anti-formalista.

¹³² O centro de referência é o leitor, mas o centro de sentido é Deus, e é o segundo a condição de possibilidade do primeiro; sem Deus não haveria a queda (o afastamento de Deus) logo não haveria um leitor caído.

¹³³ *Surprised By Sin*, p. 38.

¹³⁴ *Surprised By Sin*, p. 38.

¹³⁵ “What Makes An Interpretation Acceptable?” in *Is There A Text In This Class?*, p. 338.

¹³⁶ “its readers are ambiguous, and their ambiguities (crookednesses) are reflected in the interpretations they arrive at”, Stanley Fish, *Surprised By Sin*, p. 272.

¹³⁷ Edições em *Critical Quarterly* 13, no. 1 (Spring 1971), no livro editado por Stanley Fish *Seven-Century Prose, Modern Essays in Criticism*, New York, Oxford University Press, 1971, em *English Literature and British Philosophy*, editado por S.P. Rosenbaum, Chicago, 1971 (numa versão abreviada) e em 1972, no livro de ensaios de Stanley Fish, *Self-Consuming Artifacts* (capítulo 2). A edição consultada do ensaio é a publicada em *Seven-Century Prose, Modern Essays in Criticism*.

A rejeição do dualismo sujeito/objecto por Stanley Fish, quando adota uma perspectiva anti-formalista, já se encontrar inscrita, e esta é uma das teses deste ensaio, de outra forma, na leitura de *Paraíso Perdido*. Esta outra forma, comum a John Milton e a Francis Bacon, é responsável pela importância conferida por Stanley Fish ao **leitor** nos seus primeiros textos, é responsável pela emergência de uma noção de **experiência** como caminho da consciência, pela importância dada à **Retórica** e à **Argumentação**, e resulta da função doutrinal que *Paraíso Perdido* e *Essays* tinham, e em que o desacordo [na interpretação] só podia ser um erro teológico.

Um ponto fundamental na estratégia da minha argumentação consiste em assinalar uma diferença entre a noção de leitor e de leitor informado – e da centralidade do leitor - que Stanley Fish apresentou em *Surprised By Sin* e a noção de leitor, o conceito de leitor informado do ensaio inicial de *Is There A Text In This Class?* . No primeiro caso o *leitor*, o *leitor caído* e o *leitor informado*, são sobre-determinações do texto, que por sua vez espelha uma doutrina totalizante; no segundo caso, a noção de *leitor informado* é um sujeito que apreende a realidade que lhe é exterior, independente, e neste caso encontra-se o autor a defender uma perspectiva dualista. A sobre-determinação do leitor pela obra pode-se confirmar, creio-o, na interpretação que Stanley Fish dá do novo modo de ler provocado por *Paraíso Perdido*: “Enquanto o poema se desenvolve, o único ganho do leitor é uma consciência do que lhe está acontecer. Ele compreende que as suas respostas estão a ser controladas e gozadas pela mesma autoridade, e apercebe-se de que enquanto os seus esforços para sair desta sequência são fúteis, essa mesma futilidade torna-se um caminho para o auto-conhecimento. *Controlo* é o conceito importante aqui.”¹³⁸.

A sobre-determinação a que me refiro do leitor por parte do texto ocorre porque o texto é fonte, em última instância, da transmissão de uma Verdade de Fé e é nesse sentido que o leitor que falha na sua experiência é um leitor caído.

O monismo que Stanley Fish subscreve na sua crítica literária anterior ao ensaio “Literature in the Reader” pode ser verificado na seguinte consideração: “O centro [de *Paraíso Perdido*] é a consciência do leitor que é impelido a um novo centro (Cristo)”¹³⁹. É por esse centro que “[h]á, contudo, somente uma verdadeira interpretação de *Paraíso Perdido*”¹⁴⁰. Se no primeiro monismo o seu centro é Cristo, no segundo monismo o centro é a consciência humana. A singularidade da experiência de leitura de *Paraíso Perdido*, e a diferença entre a noção de experiência de leitura em

¹³⁸ *Surprised By Sin*, pp. 14-15.

¹³⁹ *Surprised by Sin*, p. 321.

¹⁴⁰ *Surprised by Sin*, p. 272.

Paraíso Perdido e “Literature In The Reader” dá-se, por um lado, no facto do poema conceber a experiência de leitura no tempo (o leitor necessariamente lê uma palavra atrás de outra palavra¹⁴¹), mas, por outro lado, existir – paralelamente a esta ‘força horizontal’ – uma ‘força vertical’ empurrando para cima em direcção ao Mito a que tudo pertence. Predomina, em *Paraíso Perdido*, esta força, considera Fish, impondo um padrão estático na fluidez da experiência da leitura¹⁴².

A tensão entre a Filosofia e a Retórica, existente desde Platão é, no campo da teoria literária, a tensão entre uma tendência formalista, de um conhecimento objectivo e de validade universal, e uma tendência anti-formalista, contextualista, retoricizante, que nega a possibilidade de demonstração e a inevitabilidade das estratégias de persuasão em crítica e teoria literária. Não se trata já, como em Aristóteles, de uma Retórica que reivindica um espaço próprio nos “defeitos dos ouvintes” mas antes de uma Retórica como modo único de argumentação em certas áreas do conhecimento, quando a demonstração de evidências externas enquanto propriedades dos objectos, não é possível, quando a verdade não tem validade independentemente de contexto. A impossibilidade da demonstração no que respeita ao significado de textos é defendida por Fish em “How To Do Things With Austin and Searle: Speech-Act Theory and Literary Criticism”(1976). Nesse ensaio Fish adopta a teoria dos actos de fala de Austin e Searle para lidar com a questão do significado dos textos.

Is There A Text In This Class?, obra em duas secções, move-se ainda nos limites da discussão formalista e mais propriamente disciplinar dos estudos literários e teoria da literatura: tem uma primeira parte “Literature In The Reader” que acolhe um conjunto de ensaios escritos no decurso da década de setenta onde trata questões de teoria e interpretação literária; e uma segunda parte desencadeada por uma polémica com M.H.Abrams. A ‘Introdução’ a *Is There A Text In This Class?* constitui uma síntese da evolução teórica de Stanley Fish, entre o ensaio de 1970 “Literature In The Reader” e os ensaios posteriores a “Interpreting The *Variorum*” de 1975, entre uma primeira fase formalista e uma adesão ao anti-formalismo e anti-fundacionalismo.

Em ‘Literature In The Reader’ Stanley Fish faz uma primeira crítica à falácia afectiva dos *New Critics*, segundo os quais só o texto é indisputável e estável, sendo as respostas do leitor demasiado variáveis. O texto, defende Fish, não é um receptáculo auto-suficiente de significado, sendo assim necessária uma procura das estruturas da experiência do leitor que substitua a procura de estruturas formais no texto, e uma concepção temporal da experiência de leitura em oposição a uma concepção

¹⁴¹ *Surprised By Sin*, p. 21.

¹⁴² *Surprised By Sin*, p. 315.

espacial dos significados dos textos. A centralidade conferida à experiência do leitor assim como a adopção de uma dimensão temporal da leitura do texto não afecta a estabilidade do texto e do seu significado. Tal acontece, considera Fish, porque a experiência do leitor é uma experiência *de um objecto independente e externo*, e a própria experiência do leitor é estruturada em dois níveis: um nível inferior, subjectivo e idiossincrático, e um nível de leitura objectivo, partilhado por todos os leitores (que Fish assimila à competência linguística de Chomsky), composto de um sistema de regras internalizado, e que opera no plano sintáctico.

Esta experiência de leitura de segundo nível era operada por um ‘leitor informado’. Stanley Fish considera, na ‘Introdução’ a *Is There A Text In This Class?* que, no fim de ‘Literature In The Reader’ o “leitor encontra-se mais constrangido que anteriormente”¹⁴³, dirigindo-se ‘Literature In The Reader’ em duas direcções incompatíveis: (1) por um lado aumenta a importância das actividades da leitura, (2) por outro o texto torna-se responsável pelas actividades dos leitores.

A viragem anti-formalista no seu pensamento, esclarece Stanley Fish, dá-se primeiramente com “How Ordinary Is Ordinary Language” (1972) onde é posta em causa a diferença entre uma língua comum (neutral) e uma língua literária. Há assim uma progressiva consciência da convencionalidade de categorias como Literatura e das unidades formais dos textos, das actividades interpretativas, dos critérios de validação, da impossibilidade de distinguir um nível de descrição a um nível de interpretação, sendo as estratégias interpretativas não postas em prática após a leitura mas sendo estas que dão a forma, as condições de possibilidade à própria leitura. Ao não mais distinguir **descrição** e **interpretação** e ao eliminar o carácter *independente e objectivo do texto enquanto entidade auto-suficiente e com um significado para ser apreendido*, Stanley Fish conclui que o dilema entre a centralidade é do texto ou do leitor se extingue “porque as duas entidades não são mais entendidas como independentes.”¹⁴⁴

Não havendo um modo único de ler que seja correcto ou natural, existem só “modos de ler” viabilizados no interior de determinadas comunidades interpretativas. Não é possível descrever objectiva e neutralmente como realmente se lê, mas é-nos, apenas, possível persuadir pessoas para um modo determinado de ler. A actividade crítica não é mais uma questão de demonstração mas de persuasão. Conclui Stanley Fish, “*I preserved generality by rhetoricizing it*”¹⁴⁵.

¹⁴³ “Introduction, or How I Stopped Worrying And Learned To Love Interpretation” in *Is There A Text In This Class?*, p. 7.

¹⁴⁴ “Introduction, or How I Stopped Worrying And Learned To Love Interpretation”, idem, p. 14.

¹⁴⁵ “Introduction, or How I Stopped ...” in *Is There A Text In This Class?*, p. 16.

Na crítica ao formalismo em “...The Anti-Formalist Road”, Stanley Fish refere um conjunto de catorze teses que este aceita e que cobrem um vasto conjunto de questões, onde a interpretação e crítica literária constituem apenas um vector. O formalismo espelha-se numa **teoria da linguagem** (em que a linguagem é um sistema abstracto anterior ao uso), numa **teoria da racionalidade** (não dependente de contexto), numa concepção do **Direito** e da **comunidade política** (que requer uma submissão, como acto racional, do individual a normas públicas e impessoais). No âmbito de uma ‘Introdução’ a *Doing What Comes Naturally* esta caracterização do formalismo tem uma função: justificar a amplitude de temas deste livro e legitimar que numa cruzada anti-formalista se tenha igualmente de reflectir sobre teoria política e do direito, teoria da linguagem e a racionalidade humana.

A mente humana, e as suas fraquezas essenciais, é também tema central em “Georgics of the Mind: The Experience of Bacon’s Essays”, interpretação dos *Ensaio*s de Francis Bacon à luz do seu programa científico, desenvolvido em *Novum Organon* e na *Grande Instauração*. É em nome desta necessidade de educação da mente humana que Stanley Fish considera a existência de uma estratégia de “ilusão” nos textos destes dois autores, “ilusão” que simultaneamente indica a ideia de uma expectativa inicial e posterior desilusão ou desapontamento: esta estratégia é central como resistência à vontade do leitor de acreditar nas aparências. A estratégia de “ilusão” é uma estratégia retórica que visa levar a mente humana a aperceber-se, a tomar consciência dos limites da retórica e mesmo da razão humana: sempre que a retórica se torna um fim em si mesmo é ‘eloquência carnal’ na expressão de Perry Miller em *The New England Mind*, citado em *Surprised by Sin*; do mesmo modo, a razão pode tornar-se razão ‘carnal’ se o seu alcance é estendido para incluir os mistérios do divino e os pontos de fé.¹⁴⁶

Também em Bacon, segundo a interpretação de Fish, a questão da escrita e da leitura tem uma importância vital que se cruza com a filosofia, a ciência e a teologia: “[c]omo a *indução* e a *provação*, a escrita em *aforismos* sacrifica a satisfação presente pela esperança de um maior conhecimento no futuro.”¹⁴⁷. O estado de **“perplexidade saudável”**, o efeito que Bacon procurará deixar no leitor, é o **valor da experiência** de leitura dos *Ensaio*s que pretendem prevenir a mente de uma aceitação demasiado rápida de generalizações e contribuir para que o leitor tenha consciência da não resolução das matérias em apreço deixando uma mente aberta e questionadora.

¹⁴⁶ cf. *Surprised by Sin*, op. cit., p. 242.

¹⁴⁷ Stanley Fish, “Georgics of the Mind”, op. cit., p. 260.

A motivação central de Francis Bacon em construir uma estratégia de “ilusão” nos seus *Ensaaios* radica no que o filósofo considera serem os principais defeitos do entendimento, e que, de acordo com Fish, se encontram no ‘Prefácio’ à *Grande Instauração* e no ‘Primeiro Livro’ do *Novum Organum*. Estes defeitos são: (1) uma tendência para apressar demasiado rapidamente *generalizações* (2) uma tendência para identificar o sentido próprio da *mente* com a ordem *cósmica*, (3) uma tendência para *ignorar* ou *suprimir numa observação*, numa experiência, o que não está de acordo com as noções já adoptadas, (4) e, por fim, uma tendência para *dar preferência* ao *sistemático* e *formal* (a formas lógicas, rítmicas e sintácticas) em vez das *evidências empíricas*. O **método indutivo** tem como força principal ‘proteger a mente de si mesma’, o método de **escrita em aforismos** de apresentar as coisas nuas e abertas de onde os erros, como uma infecção, sejam extirpados.

A apresentação das coisas nuas e abertas, da verdade, no método indutivo de Bacon, dá-se pela crença na indubitabilidade das percepções dos particulares, “quando um discurso é controlado por exemplos, a sua forma é descoberta em vez de imposta e as suas conclusões gerais são independentes dos preconceitos do autor”¹⁴⁸, ou numa frase de Whitehead que Fish considera coincidente com a crença de Bacon, “o nosso problema é ... coincidir o mundo com as nossas percepções, e não as nossas percepções com o mundo”¹⁴⁹, ou as nossas ideias gerais com as percepções particulares, evidentes e indubitáveis.

O modo como surge descrita a experiência do leitor em “Georgics of The Mind”, como surge determinado, sem ser problematizado, o conhecimento do ‘leitor informado’, formulado no ensaio sobre Bacon como o ‘leitor praticado’, do qual se diz a “[n]enhum leitor praticado dos *Essays de Bacon* escapará provavelmente a mordacidade em «and the like»”¹⁵⁰, transparece a crença de Fish em poder aceder e apresentar as evidências textuais, até em “Interpreting the *Variorum*” abandonar a possibilidade de uma descrição objectiva e não interessada (isto é, não interpretativa) dos textos. Esta crença possibilitava a Fish defender um modelo formalista tal como o faz em “Literature In The Reader” baseado em evidências empíricas presentes na sintaxe dos textos.

A crença na existência de evidências empíricas ou outras, que constitui parte da esperança de maior conhecimento em Francis Bacon, enquanto evidências provenientes de ‘factos brutos’, independentes e pertencentes ao objecto, constitui um ponto de evolução no pensamento de Stanley Fish. Em *Surprised by Sin* em “Georgics of the Mind” ou em “Literature In The Reader”, esta crença

¹⁴⁸ Stanley Fish, “Georgics of the Mind”, op. cit., p. 260.

¹⁴⁹ Whitehead, *The Limits of Language*

¹⁵⁰ Stanley Fish, “Georgics of the Mind”, p. 263.

parece estar presente apesar das diferenças entre *Surprised by Sin* e “Literature In The Reader”; nos textos posteriores à *viragem retoricizante*, que Stanley Fish explicita na introdução a *Is There A Text In This Class?*, esta crença desaparece.

Para concluir, quero reter três pontos essenciais que me parecem relevantes na minha análise desses dois textos de Fish:

1. Crítica Literária / Formalismo Inicial: em primeiro lugar, a crítica literária dos dois textos de Fish por mim analisados, não problematizam o estatuto do leitor informado de modo formalizante, nem permitem qualquer dualismo sujeito / objecto, leitor / texto, devido ao facto de o mito fundador de *Paraíso Perdido* conter a história de todos os leitores possíveis na história da Queda de Adão. Assim estes dois textos partilham de um ‘monismo’ no qual o leitor é sobre-determinado pelo texto de tal forma que poderíamos dizer que o leitor na obra se dissolve. Isto configura uma primeira forma de monismo que se irá distinguir do monismo da sua fase pós-formalista.

2. Formalismo / Viragem retoricizante anti-formalista: em segundo lugar, cumpre notar que o abandono do formalismo tentado em “Literature In The Reader” significa um abandono dos dualismos sujeito / objecto e descrição / interpretação, em favor de um monismo das suas teses anti-formalistas e anti-fundacionalistas;

3. Crítica Literária / Retórica pós-formalista: em último lugar, *Surprised By Sin* e “Georgics of the Mind”, centrados na experiência do leitor e nos efeitos que se visa produzir na consciência do leitor, têm em comum a preocupação com a retórica face aos limites da consciência humana e a necessidade de lhe proporcionar maior consciência desses seus limites.

Segunda Parte

Em *Surprised by Sin*, John Milton era lido essencialmente como um defensor do puritanismo anti-retórico (que Stanley Fish ligava a Petrus Ramus e à sua recepção por Milton) e subscritor do seguinte princípio: o intelecto humano é limitado devido à sua separação (adâmica) de Deus; como consequência, a linguagem oratória e poética deve refrear o apelo à linguagem “metafórica e afectiva”¹⁵¹. A reflexão, aí iniciada por Stanley Fish, sobre uma metodologia da leitura – assim como a ênfase no papel exigido ao leitor, por Milton ou por Bacon - têm raíz na articulação entre a *Retórica*

¹⁵¹

Cf. nota 4.

(propriedades da linguagem Miltoniana e Baconiana, a estratégia da ‘ilusão’), a *Teologia* (a centralidade de Deus como único sentido do texto), e a *Racionalidade Humana* (o intelecto caído e a via da lógica como um meio para a auto-consciência do leitor se aperceber da sua condição).

How Milton Works de Stanley Fish abre com um comentário a “Para além do Princípio do Prazer”: a História, no ensaio de Freud, é o distúrbio da condição original de repouso e o objectivo da vida é a morte¹⁵². Para chegarmos a Milton “tudo o que precisamos de fazer é substituir o vocabulário organicista de Freud pelo vocabulário da teologia, e pela história materialista a história da criação, pecado, e reunião.”¹⁵³.

A oposição ‘História’ e o ‘Repouso’ em que Stanley Fish centra inicialmente a atenção, multiplica-se, na estrutura interna de *How Milton Works*, num conjunto de outras oposições: (1) *Tempo* - história / eternidade, (2) *Movimento* - agitação / repouso, (3) *Ontologia* - unidade / pluralidade, (4) *Liberdade* - Autonomia/ Dependência, (5) *Fonte do Conhecimento* - evidências externas / evidência interior, (6) *Modelo Epistémico* – Formalismo (liberalismo)/ Anti-formalismo (anti-liberalismo).

How Milton Works é, assim, ao nível mais imediato, uma leitura imanente do *Paraíso Perdido* de Milton, a um segundo nível constitui-se como uma exemplificação, por meio de uma interpretação literária, das principais teses desenvolvidas por Stanley Fish na duas últimas décadas, em teoria da literatura, em teoria da interpretação em geral (literária e jurídica) e em epistemologia.

A “radical unidade de todas as coisas”¹⁵⁴ encontra-se subjacente a esta concepção do pensamento de Milton por Fish e as oposições acima referidas são reproduções sucessivas de uma mesma lógica de pensamento. A distinção entre um monismo ontológico e ético – com o seu único centro de sentido em Deus, e o seu único valor o da obediência a Deus – e uma epistemologia circular – fundada na noção de crença – será a base da descrição do pensamento de Milton em *How Milton Works*. O monismo ontológico de Milton coexiste com um monismo ético e uma epistemologia circular.

Stanley Fish, no início de *How Milton Works*, distingue três teses estruturais do pensamento de Milton: uma tese *temática* que afirma a *prioridade do interior sobre o exterior*¹⁵⁵, uma tese *epistémica* em que, na prosa e na poesia de Milton, a direcção do conhecimento é orientada de dentro para fora, e para quem o exterior em vez de ter como função negar ou confirmar a crença, é função da crença¹⁵⁶ (do interior), e uma tese *interpretativa* que sustenta que, na interpretação de Milton, a “linguagem deve permitir gerar questões

¹⁵² “the aim of life is death”.

¹⁵³ Stanley Fish, *How Milton Works*, op. cit., p.2

¹⁵⁴ Stanley Fish, *How Milton Works*, op. cit., p.108.

¹⁵⁵ Stanley Fish, *How Milton Works*, op. cit., p.23.

¹⁵⁶ Stanley Fish, *How Milton Works*, op. cit., p.23.

de filosofia, teologia, história e política em vez de na ordem inversa”¹⁵⁷. Facilmente se constata que as três teses seguem a mesma linha de raciocínio: é sempre o interior que gera, concebe, o exterior.

A mesma lógica de raciocínio é seguida por Fish quando encontra três ilusões na identificação da fonte de sentido e valor (unindo epistemologia e ética): a *primeira* consiste na ilusão de que pode haver oposição entre a lealdade a Deus e a lealdade a parte da sua criação – do qual dá como exemplo a dúvida de Adão entre a lealdade a Deus e a Eva (como parte da criação de Deus); a *segunda* ilusão, a de que os particulares podiam apontar em mais de uma direcção; a *terceira*, a ilusão de que o Eu tem um estatuto independente e poderes independentes, de que pode ser a fonte em vez de ser beneficiário da criação.¹⁵⁸ É acima de tudo esta terceira ilusão, diz Fish “que impele o avançar da acção na poesia de Milton, oposta à acção mais estática (se “acção” é a palavra) dos que encontram a sua felicidade em servir.”¹⁵⁹. O avançar da narrativa, como o devir da História, só é possível para quem, como Satã, quer que algo aconteça; para aqueles que, pelo contrário, sabem que já tudo aconteceu, como o filho de Deus, ou para o próprio Milton, o erro é a história porque é o “desvio do verdadeiro caminho, a partida do centro salvador”¹⁶⁰; assim, tal como Milton pensa no plano da História, também na construção da narrativa do *Paraíso Perdido* “a história, a narrativa, é só um esqueleto conveniente; a sua função é provocar interessantes e importantes questões especulativas.”¹⁶¹.

O distúrbio de algo a acontecer é glosado, no âmbito do pensamento teórico de Stanley Fish, em *The Trouble with Principle*, quando se depara com a questão: como mudam as crenças se “não há um mecanismo para confirmar ou infirmar crenças”¹⁶² e se “a predicação e a justificação são internas a um sistema de crenças”¹⁶³? Aí, a resposta de Fish é: são as crenças que modificam as crenças. Essencialmente, em *The Trouble with Principle*, a estrutura da crença, como conceito, é a mesma que este descreve em *How Milton Works*, contudo, não há em Fish um único sentido e uma única realidade que, em *Paraíso Perdido*, se encontra no monismo ontológico (o centro da realidade é Deus) e na circularidade epistémica (não há evidências que mostrem como obedecer a Deus, não há

¹⁵⁷ Stanley Fish, *How Milton Works*, op. cit., pp.23-24.

¹⁵⁸ Stanley Fish, *How Milton Works*, op. cit., pp.38-39.

¹⁵⁹ Stanley Fish, *How Milton Works*, op. cit., p.39.

¹⁶⁰ Stanley Fish, *How Milton Works*, op. cit., p.572.

¹⁶¹ Stanley Fish, *How Milton Works*, op. cit., p.482.

¹⁶² Stanley Fish, *The Trouble with Principle*, op. cit., p.306.

¹⁶³ Stanley Fish, *The Trouble with Principle*, op. cit., p.281.

evidência que demonstre a origem do homem e de toda a criação em Deus – Satã ou Adão não têm memória de como chegaram a ser o que são).

A distinção entre o monismo ontológico e a epistemologia circular em Milton coloca o problema de como se articula a ontologia com a epistemologia. A ligação entre a ontologia e a epistemologia faz-se, creio eu, pela concepção de um intelecto caído – tal como Fish descrevia em *Surprised by Sin* – que por sua vez explicava a estrutura da linguagem de Milton, e a teoria do leitor de *Surprised by Sin*. O intelecto caído designa o homem que está separado de Deus, sendo esta teoria do intelecto humano – não demonstrada, nem demonstrável, mas postulada pela fé – que unifica, na sua origem, a ontologia com a epistemologia. O homem é um ser afastado de Deus, desde a queda de Adão, e esta cisão ontológica, este afastamento, tem como consequência a perda das capacidades do intelecto e a circularidade epistémica.

Em primeiro lugar, será necessário percorrer o resto dos argumentos de *How Milton Works*. Em seguida e através de *The Trouble with Principle* e de *There Is no Such Thing as Free Speech*, procurar-se-á a unidade dos argumentos e do pensamento de Stanley Fish.

A oposição história / repouso, ponto de partida de Stanley Fish, cumpre dois objectivos essenciais que, creio, permitem perceber *How Milton Works* como, simultaneamente, uma obra de interpretação ‘imanente’ do poema épico de Milton e, ‘transcendente’, uma obra que, *por meio de* uma leitura de Milton, pretende seduzir os seus leitores para a discussão dos pontos de vista de Stanley Fish sobre interpretação, formalismo e antiformalismo em teoria ou ética. É que, de facto, na contraposição entre o «pensamento anti-história» de Milton e o «pensamento-história», Stanley Fish transita do nível da construção de *Paraíso Perdido* enquanto narrativa (enquanto linguagem) para o nível do pensamento filosófico de Milton (a epistemologia e a ontologia):

“No pensamento-história, procede-se das características observáveis dos contextos locais (quem faz o quê a alguém) para o desenho de conclusões gerais; no pensamento anti-história ou anti-narrativa, procede-se de conclusões gerais já assumidas para as características dos contextos locais.”¹⁶⁴.

Essencialmente, e este é um argumento que Fish sustenta contra parte do «novo historicismo» e contra o pensamento contemporâneo que reivindica a consequentialidade teórica da noção de que «todo o pensamento é histórico», o que Fish responde é que “o historicismo é anti-histórico quando se apresenta como uma chave interpretativa superior”¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Stanley Fish, *How Milton Works*, op. cit., p.483.

¹⁶⁵ Stanley Fish, *How Milton Works*, op. cit., p.569.

Em termos globais, a categoria de História entra em conflito, no interior do pensamento de Milton, com a sua Ontologia e Epistemologia que não reconhece a autonomia da criação face ao seu criador (Deus) – o que significava reconhecer a possibilidade autêntica da pluralidade frente à unidade (e por isso Fish caracteriza a posição de Milton como a de um monismo ontológico) - e não reconhece a possibilidade de evidências que demonstrem – empírica ou racionalmente a existência de Deus, ou sequer evidências que demonstrem de que modo se pode ser obediente a Deus:

“Milton é simultaneamente pós-moderno no sentido em que crê serem todas as determinações da verdade locais e reversíveis, e um objectivista forte que crê a verdade ser independente, estável, e imutável.”¹⁶⁶. De acordo com Stanley Fish «todas as determinações da verdade são locais e reversíveis» simplesmente porque (baseando-me aqui em *Surprised by Sin*) a queda é exactamente a ruptura com Deus que possui a unidade do Ser e da Verdade – é o princípio único da realidade (origem de toda a criação) logo é a existência de uma única verdade não-local e não-reversível (Deus) que *é a causa* para que toda a verdade que lhe seja estranha (alienada) seja inevitavelmente local e reversível.

O modo como se estruturam o mundo e os problemas filosóficos, ontológicos e epistémicos, em Milton, é estranho quer ao liberalismo (pós-iluminista) quer ao mundo pós-cartesiano. O pós-iluminismo, para Fish, distingue conhecimento e avaliação, os liberais crêem no “mecanismo da racionalidade, dessas leis desligadas de uma agenda ou visão (...) que a comunicação e a persuasão deveria ter lugar no contexto dessa racionalidade”¹⁶⁷. Estas mesmas ideias, já não atribuídas a Milton mas defendidas pelo próprio Fish, encontram-se na crítica ao formalismo e à racionalidade – com a capacidade de se destacar dos seus próprios interesses e perspectivas, de um ponto de vista que Fish chama Kantiano - sob o tema do “problema do princípio”, eixo central de *The Trouble with Principle*.

No mundo pós-cartesiano, sob a perspectiva epistémica - aqui Fish refere-se ao mesmo cepticismo solipsista cartesiano que Rorty já tinha criticado por ser o primeiro pilar da epistemologia na filosofia moderna -, “a essência interior da subjectividade (agora primeiramente inventada) foi separada, e colocada numa relação sempre problemática com, da realidade exterior (...). Tal sujeito nunca pode estar certo de nada, e, como o Satã de *Paraíso Regained*, deve estar sempre na busca de mais conhecimento (nunca haverá suficiente) de modo a sustentar a sua fé.”¹⁶⁸. Igualmente aqui, a teoria da crença desenvolvida por Stanley Fish, afasta-se em primeiro lugar do solipsismo

¹⁶⁶ Stanley Fish, *How Milton Works*, op. cit., p.503.

¹⁶⁷ Stanley Fish, *How Milton Works*, op. cit., p.56.

¹⁶⁸ Stanley Fish, *How Milton Works*, op. cit., pp. 41-42.

metodológico porque coloca o plano da crença no interior das práticas de uma comunidade interpretativa no interior das quais elas existem e que todo o indivíduo tem de partilhar (e acolher) se nessa prática quiser trabalhar); por outro lado, a teoria da crença de Stanley Fish, ao compreender os constrangimentos no processo de conhecimento e de interpretação como constitutivos da própria crença e da prática interpretativa que em vez de serem preconceitos ou impedimentos ao conhecimento ao invés são eles mesmos que constroem objectos, significados e textos literários.

O monismo Ontológico e Ético de Milton é estruturante da epistemologia das personagens miltonianas tal como definidas em *How Milton Works*.

A ontologia monista de Milton afirma que Deus está em todo o lado, presente em toda a sua criação, que a pluralidade é apenas superficial e aparente, “não há nada que seja diferente”¹⁶⁹. A unidade do real implica igualmente a unidade (univocidade) de sentido de todo o real pelo que “outro sentido significa um outro Deus”¹⁷⁰. Existindo apenas um único princípio e um único sentido da realidade, o que existe no mundo (e o que há no mundo a conhecer) são relações de dependência dos fenómenos com a divindade, onde a verdade não é empírica, é “um reflexo da relação de qualquer fenómeno (ou pessoa ou acção) com a divindade.”¹⁷¹, e toda a evidência “existe em apontar para uma única conclusão – devemos discernir a vontade de Deus e cumpri-la – que deve se constituir na base do nosso pensamento e da nossa acção em qualquer e em todas as situações.”¹⁷².

O princípio ontológico da unidade do real impõe uma relação da consciência com a realidade empírica que permita discernir - entre a aparência sensorial que apela a uma diversidade de sentidos - a relação dependência de todo o existente em relação ao único princípio original de sentido e de verdade:

“Aqui está um formulação concisa da visão que une o monismo e a proliferação da diferença: há só uma verdade e é em todo o lado a mesma (“*homogénea*”), mas a sua forma não nos é acessível no nosso estado presente ...”¹⁷³.

A estrutura da ontologia miltoniana está assim na origem da ética e da epistemologia de Milton. A epistemologia de Milton creio (de acordo com *How Milton Works*) pode ser descrita por duas vias:

¹⁶⁹ Stanley Fish, *How Milton Works*, op. cit., p. 489.

¹⁷⁰ Stanley Fish, *How Milton Works*, op. cit., p. 34.

¹⁷¹ Stanley Fish, *How Milton Works*, op. cit., p. 519.

¹⁷² Stanley Fish, *How Milton Works*, op. cit., p. 57.

¹⁷³ Stanley Fish, *How Milton Works*, op. cit., pp. 501-502.

pela primeira, a epistemologia indica um procedimento normativo, tal como devem proceder as pessoas virtuosas; pela segunda, a epistemologia é uma teoria que diz como funciona o intelecto humano, como se articula crença com experiência e justificação. Somente no segundo nível a epistemologia de Milton é realmente uma epistemologia circular que não permite o acesso a evidências externas às crenças; no primeiro nível, a epistemologia de Milton é contudo fundada na ontologia monista, que igualmente fundamenta a ética de Milton.

A epistemologia concebida enquanto modo como as pessoas devem compreender a realidade e interpretá-la, faz com que Stanley Fish distinga entre dois grupos de pessoas: “Ele [Milton] crê que toda a evidência existe em apontar para uma única conclusão – devemos discernir a vontade de Deus e cumpri-la (...). Ele crê que há uma grande divisão entre aqueles que chegaram a essa conclusão e os que chegaram a qualquer outra, e que a comunicação entre os dois grupos é impossível, porque os seus membros respectivos partem de posições de crenças (ou descrença) diametralmente opostas e vêem com diferentes olhares e ouvem com diferentes ouvidos.”¹⁷⁴.

A diferença entre estes dois grupos de pessoas – que partem de posições de crenças diferentes – no modo como interpretam a realidade, é descrita como a diferença entre aqueles que partem do particular para o geral e aqueles que partem do geral para o particular.

A distinção que aqui estabeleço entre a *epistemologia como conjunto de regras ou método* para correctamente compreender a realidade (onde se dá uma diferença entre aqueles que falham essa compreensão e aqueles que, de acordo / em correspondência com a estrutura da realidade identificaram a verdadeira origem do sentido da realidade – a obediência a Deus - e o seu único princípio ontológico - Deus) e a *epistemologia como modo de funcionamento do intelecto humano* (segundo o qual Milton é um «pós-moderno» *avant-la-lettre*, não é explicitada por Stanley Fish assim deste modo, mas é, creio, facilmente verificável ao longo de *How Milton Works*.

O modo de proceder correctamente de acordo com Milton, a “crença verdadeira”, surge representado em *How Milton Works* através da personagem feminina de “Comus”: “na epistemologia da Senhora (que é também a de Milton), a convicção não é um evento mecanicamente produzido mas uma capacidade que depende do estado anterior das crenças estabelecidas de alguém”¹⁷⁵.

Na verdade, também em Stanley Fish se encontram duas faces na sua epistemologia: por um lado, Stanley Fish funciona como todos os seres humanos, através de procedimentos circulares em que as evidências são função das crenças, mas por outro lado, tal como a personagem feminina de

¹⁷⁴ Stanley Fish, *How Milton Works*, op. cit. , p.57.

¹⁷⁵ Stanley Fish, *How Milton Works*, p. 30.

“Comus” e, tal como Milton, Stanley Fish consegue sair fora do círculo epistemológico ao aceder, pelo menos, à estrutura como os mecanismos de crença, critério, verificação e justificação *de facto* funcionam. Tem de ser possível sair fora do círculo para que a circularidade possa ser apreendida (por alguém) como tal. Esse sair fora do círculo implica, em Milton, um conjunto de outras noções sobre epistemologia e uma ontologia prévia.

A oposição entre o «pensamento-história» e o «pensamento anti-história» desencadeia – tem sido a ideia aqui percebida (e defendida) – diversas oposições. A tentação da história é a tentação do acontecimento, do movimento, da independência e de afirmação da singularidade, e a avidez de evidências empíricas externas que confirmem as crenças, pelo que o estado de quietude conota igualmente todo o conjunto de crenças opostas: “...há sempre um contraste entre a energia agitada do tentadores em Milton (Satã, Comus, Dalila), como eles se movem aqui e ali apontando a muitas coisas, e a quietude do herói de Milton, para quem o movimento – a partida de um estado já alcançado de conhecimento e iluminação – é uma tentação.”¹⁷⁶.

No pensamento de Milton – descrito por Fish – o *acontecimento* é o *afastamento*, a *cisão*, de Deus. O afastamento de Deus é a ruptura com a Verdade. Se se quiser sintetizar, em poucas palavras, o pensamento de Fish sobre este tópico, pode-se dizer que a superação da cisão entre crença e verdade, faz-se por um gesto duplo: em primeiro lugar, Stanley Fish *sabe* como funciona a estrutura do intelecto humano, e alcança de modo imediato (não problematizado) uma parte da verdade; em segundo lugar, Fish encontrará argumentos e evidências nas suas interpretações de Milton de acordo com as crenças a partir das quais compreende a realidade, pelo que neste segundo sentido a verdade independentemente da perspectiva não existe. A quietude da Senhora de “Comus” dá-se porque “[a] alma rectamente orientada (...) sabe já tudo o que necessita saber”¹⁷⁷. Mas que sabe ela? O conteúdo da sua consciência são a «fé», a «esperança» e a «castidade» e quando “essa consciência se vira para fora “descobre” os seus próprios pressupostos – isto é, descobre o mundo tal como *ela deve ser*, dado o pré-entendimento que os estrutura.”¹⁷⁸

A linguagem de Milton tem um duplo sentido e estrutura – de superfície e de profundidade – que espelham a estrutura da própria percepção da realidade e da sua inteligibilidade: assim como a realidade fenoménica deve ser compreendida na sua dependência com a divindade, e a multiplicidade aparente deve ser compreendida como uma repetição do mesmo único sentido, também pela

¹⁷⁶ Stanley Fish, *How Milton Works*, p. 33.

¹⁷⁷ Stanley Fish, *How Milton Works*, p. 31.

¹⁷⁸ Stanley Fish, *How Milton Works*, op. cit., p.26.

experiência da linguagem, em vez de nos dirigir “para o mundo da experiência concreta, as palavras dirigem-nos para a experiência delas mesmas”¹⁷⁹.

Há dois Milton de acordo com Fish mas que não se contradizem, um poeta absolutista com um olhar focado e uma única mensagem e um poeta mais provisional, alerta às ambiguidades e dilemas da vida moral.¹⁸⁰

A ausência de constrangimentos externos é um problema epistémico e ético – não há evidências empíricas ou textuais (a Escritura) que nos digam como se deve obedecer a Deus: “afirmar Deus não é algo que se faça com base em evidências; é algo que se faz contra as evidências dadas por formas de vida apartadas do seu poder de criar e sustentar”¹⁸¹.

A oposição inicial de que parte Stanley Fish, História e Repouso, coloca Milton como um poeta defensor de um pensamento «anti-história» para quem a História é que o Satã deseja, é o desvio. O feixe de antinomias que inicialmente apresentei – história / eternidade, agitação / repouso, unidade / pluralidade, autonomia / dependência, evidências externas / evidências internas, liberalismo / anti-liberalismo – são igualmente passíveis de ser encontradas tematizadas na obra de Stanley Fish produzida nas última década e meia. Com o propósito de articular *How Milton Works* com a obra recente de Stanley Fish, irei centrar-me agora em *The Trouble With Principle* e *There is No Such Thing as Free Speech*.

There Is No Such Thing As Free Speech e *The Trouble with Principle* têm um objectivo teórico comum: contestam a existência da racionalidade separada da actividade de dar razões ou justificações, defendendo em alternativa um conceito de crença que não separa forma e conteúdo – as crenças são sempre crenças particulares a actividades específicas e partilhadas pela comunidade de membros dessa prática (seja interpretação de leis, interpretação de Milton, baseball ou qualquer outro jogo).

A tese principal de *There is No Such Thing As Free Speech*, resumida no título do ensaio “só se pode combater discriminação com discriminação”, é a impossibilidade de um conceito (como o de liberdade de expressão) que seja simplesmente formal e vazio de conteúdo. Esta impossibilidade, resume Fish em *The Trouble with Principle*, é atribuída a três razões: (1) o acto de falar é sempre constrangido e constrangedor em simultâneo, como uma acção impelida pela crença o discurso está sempre – implícita ou explicitamente – a “rejeitar e estigmatizar as crenças e as convicções dos

¹⁷⁹ Stanley Fish, *How Milton Works*, op. cit., p.481.

¹⁸⁰ Stanley Fish, *How Milton Works*, op. cit., p.5.

¹⁸¹ Stanley Fish, *How Milton Works*, op.cit., p.10.

outros”¹⁸²; (2) o discurso ou a expressão existe sempre para avançar os interesses de um grupo a custo de um outro grupo movido por uma outra agenda (3) não há expressão sem consequências.

A esta impossibilidade, que Fish afirma não ser empírica mas lógica, subjaz uma concepção diferencial e relacional do significado e a enunciação como uma prática performativa (como um acto de fala). A possibilidade de um discurso livre – sem preconceitos, anterior à interpretação – está igualmente implícita na distinção entre facto e conhecimento, que não é só uma distinção conceptual, entre o que existe independentemente (sem interferência) do sujeito e o que é fruto de uma interpretação, mas é igualmente uma distinção entre dois momentos no processo de conhecimento: um primeiro nível descritivo, onde se tem acesso a evidências imediatas, e um segundo nível onde a partir destes dados recolhidos num primeiro nível se interpreta de acordo com um modelo teórico particular:, ou de acordo com os interesses em causa (para um sujeito ou disciplina): “Quando eu leio uma passagem de *Paraíso Perdido* ou leio a análise de alguém dessa mesma passagem, eu não procedo em duas etapas, primeiro processando o texto a um nível básico e depois dividindo em padrões e significados de acordo com alguma regra ou cálculo. Antes, o acto de dividir é coextensivo com o acto da leitura; o próprio processamento do texto é conduzido pelo meu pré-conhecimento do tipo de texto que é como se fosse derivado da minha experiência de intérprete profissional, e quando o processo está terminado, eu não estou confrontado com a tarefa de tomar decisões sobre como o texto é organizado ou o que ele significa porque tais decisões foram o conteúdo do meu desempenho.”¹⁸³

The Trouble with Principle desenvolve um pensamento também ele tendo subjacente a “radical unidade de todas as coisas” que se encontrou na interpretação de Milton. O ‘princípio’ surge na introdução deste livro concebido como uma abstracção ou um universal – neutral e formal (sem conteúdo). O problema, de acordo com Fish, com este princípio, é que ele, enquanto mera abstracção – sem conteúdo – “torna-se ilegível, ou (é a mesma coisa) torna-se legível em qualquer direcção que se queira”¹⁸⁴.

A radical unidade de todas as coisas, já não em Milton, mas no próprio Stanley Fish, cruza teoria da literatura, interpretação jurídica, epistemologia e ontologia, torna-se clara aqui na medida em que esta questão em torno do princípio tendo, como referência imediata a questão da interpretação legal – já discutida no livro anterior de Fish na discussão sobre a 1ª Emenda Constitucional –, tem

¹⁸² Stanley Fish, *The Trouble with Principle*, op. cit., p. 93.

¹⁸³ Stanley Fish, *There is No Such Thing As Free Speech*, op. cit., p. 10.

¹⁸⁴ Stanley Fish, *The Trouble with Principle*, op. cit., p. 5.

como alvo a concepção da racionalidade como capacidade formal e universal a todos os seres humanos e separada do conjunto de crenças.

A concepção de racionalidade «artefacto do liberalismo» que Stanley Fish rejeita, sob a qual se distingue «exposição» e «endoutrinação», ou «facto» e «valor» partilha afirma que “a mente é uma máquina cognitiva que pode sempre recuar das ideias que lhe estão presentes e aceder a elas por critérios racionais independentes; segundo, que isto é o que a mente, se está a trabalhar apropriadamente, é suposto fazer; e, terceiro, que uma convicção tida de outro modo, tida em conformidade com autoridade em vez de como a conclusão de um processo de raciocínio crítico, não é uma convicção que valha a pena ter.”¹⁸⁵

Stanley Fish pretende assim retirar à oposição sujeito/objecto qualquer carácter formalista ou universalizante. Pelo lado do objecto, retirando do seu conceito a existência de propriedades intrínsecas e objectivas, independentes do seu processo de conhecimento; pelo lado do sujeito, suprimindo o carácter objectivo que era mantido no construtivismo transcendental de tipo kantiano. Deste modo, a solução epistémica que Stanley Fish oferece com a sua concepção de crença, corta com o individualismo ou solipsismo metodológico ao situar a emergência das crenças em comunidades interpretativas em torno de práticas concretas, mas corta também (por causa da solução encontrada) com qualquer concepção substancial ou estável de sujeito (com um estatuto ontológico).

Mais correctamente, não se pode dizer que não haja em Stanley Fish um estatuto ontológico deste sujeito, o que se pode dizer, isso sim, é que este não é estável, não tem uma essência: de facto Stanley Fish considera que somos por essência (essência formal não de conteúdo) “seres humanos situados”; aliás é esta nossa característica ou propriedade intrínseca que impede a viabilidade dos modelos neutrais ou das teorias gerais: “a lição maior a ser retirada dos (anti)teóricos da Primeira Emenda (...) é que a inviabilidade dos modelos neutrais ou de uma teoria geral do “free speech” ou um núcleo ou de um mecanismo formal para tomar decisões sobre regulamentar ou não regulamentar não nos impede de conhecer o que é bom ...”¹⁸⁶.

As crenças não se encontram, por outro lado, à deriva, ou fechadas em torno de si mesmas. Antes, as crenças são partilhadas por uma comunidade interpretativa – onde os significados “serão imediatamente exprimidos por estruturas públicas de linguagem”¹⁸⁷ – e, por outro lado, as crenças

¹⁸⁵ Stanley Fish, *The Trouble with Principle*, op. cit., p. 157.

¹⁸⁶ Stanley Fish, *The Trouble with Principle*, op. cit., p. 5.

¹⁸⁷ Stanley Fish, *The Trouble with Principle*, op. cit., p. 295.

“são componentes de uma estrutura e existem em relação de dependência ...”¹⁸⁸. Esta concepção das crenças como componentes de uma estrutura surge como resposta à questão: como mudam as crenças – quais os factores que provocam mudanças de crenças?

Tal como a ave de Minerva de Hegel, Fish considera que é “[s]ó em retrospectiva que nós podemos construir uma explicação da causa-efeito de como esta ou aquela mudança ocorreu, e essa explicação não nos dirá nada do que pode acontecer na próxima vez”¹⁸⁹. Contudo, Fish afirma que a razão da mudança da crença “não poderá ser porque uma realidade independente se apresentou ela mesma de uma tal forma que uma estrutura de crença deve simplesmente submeter-se a ela”¹⁹⁰ – o mecanismo da sua alteração deverá ser totalmente interno. É óbvio que a explicação do mecanismo de mudança das crenças tem de inviabilizar a possibilidade da interferência de uma realidade independente na medida em que para Stanley Fish, tal como este descreve Milton, “crer é ver”, ou, por outras palavras, as evidências, justificações e critérios em epistemologia são função das crenças.

A historicidade da razão é assimilada à retoricidade da razão – “...não há tal coisa como uma razão separada da sua aparição em circunstâncias históricas, uma aparição que irá sempre tomar a forma de *razões*, isto é, de argumentos já inflectidos por uma visão ou ângulo partidário”¹⁹¹ – e, de facto, a retoricidade ou a historicidade não é sequer da razão, mas antes das razões: isto é, aquilo que podíamos distinguir entre razão ou racionalidade e razões, ou motivos, ou argumentos, não é separado por Fish, na medida em que a inseparabilidade fundamental entre argumentos ou motivos como procedimentos (no seu aspecto formal) e o conteúdo concreto, específico, é crucial para o pensamento de Fish. Para além da distinção entre racionalidade (como capacidade e procedimentos formais) e argumentos ou razões (em contextos específicos, práticas disciplinares diferentes, momentos históricos concretos) – que seria percebida como uma distinção descritiva – Stanley Fish crítica igualmente em autores como Habermas a componente normativa da racionalidade e a distinção entre discurso racional e discurso do ódio:

“em argumentos como os de Gutmann e de Habermas, a racionalidade é uma coisa única, cujos protocolos podem ser reconhecidos e aceites por pessoas de crenças variadas e opostas. Neste modelo (...) as diferenças são superficiais, e aqueles que baseiam nelas juízos políticos e sociais são rotulados de irracionais. Mas se a racionalidade é sempre diferencial, sempre um mecanismo de

¹⁸⁸ Stanley Fish, *The Trouble with Principle*, op. cit., p. 281.

¹⁸⁹ Stanley Fish, *The Trouble with Principle*, op. cit., p. 282.

¹⁹⁰ Stanley Fish, *The Trouble with Principle*, op. cit., p. 283.

¹⁹¹ Stanley Fish, *The Trouble with Principle*, op. cit., p. 287.

exclusão e de marcação de fronteiras, a oposição nunca é entre o racional e o irracional mas entre racionalidades oponentes, sendo cada uma das quais igualmente, mas diferentemente, intolerante. O que isto quer dizer é, que em última instância, não existe coisa como discurso de ódio, se se quer significar com essa designação discurso que seria julgado de ódio por uma norma *independente*.¹⁹² Ou, como disse Stanley Fish no ensaio anteriormente citado: só se pode lutar contra a discriminação com discriminação.

Se *How Milton Works* é uma defesa da ideia de Fish sobre o que deve ser a crítica literária - a “linguagem deve permitir gerar questões de filosofia, teologia, história e política em vez de na ordem inversa” – do ponto de vista teórico esta concepção de crítica literária é exemplarmente defendida em *Professional Correctness: literary studies and political change*. A defesa da crítica literária e da especificidade do seu método e objecto, é articulada com uma crítica dos “estudos culturais” e de algumas tendências do “novo historicismo”. Estas ideias serão deixadas para o último capítulo.

A segunda parte deste ensaio foi centrada na interpretação do pensamento de John Milton em *How Milton Works*. O objectivo foi simultaneamente perceber como Stanley Fish articula o seu próprio pensamento com o de Milton; neste sentido, a interpretação de *How Milton Works* foi compreendida como uma exemplificação da teoria literária e epistémica de Stanley Fish, procurando-se fazer realçar os pontos de ligação de *How Milton Works* com *The Trouble with Principle* e *There is No Such Thing as Free Speech and It's a good thing too*. O pensamento de Milton nesta obra recente foi compreendido como articulando um monismo ontológico com uma epistemologia circular, pelo que Fish diz ser Milton ao mesmo tempo um objectivista forte e um pós-moderno. Para articular a ontologia de Milton com a sua epistemologia foi usada uma ideia já desenvolvida por Stanley Fish em *Surprised by Sin*, onde a linguagem miltoniana (e igualmente a de Francis Bacon) se propunha através da «estratégia da ilusão» desencadear no “intelecto caído” dos leitores pelo menos uma auto-consciência da sua queda, e das suas incapacidades intelectuais. Em *How Milton Works* Fish continua a considerar a existência de dois níveis da linguagem de Milton um funcionando num nível de superfície o outro num nível de profundidade. Na interpretação proposta, assim, o «intelecto caído» desempenha a função de ligar a ontologia miltoniana com a sua epistemologia, não só estabelecendo uma mera ligação mas exactamente fundando ontologicamente essa epistemologia (que afirma a incapacidade de encontrar evidências externas para confirmar ou negar as crenças possuídas). Hegel, na introdução da *Fenomenologia*, pergunta se acaso “o medo de errar é já o próprio erro. De facto, ela

¹⁹² Stanley Fish, *The Trouble with Principle*, op. cit., pp. 69-70.

[esta preocupação] pressupõe algo e mesmo muita coisa como verdade”¹⁹³. No caso de Stanley Fish, e enuncio por agora apenas esta questão que deixarei para o último capítulo, quando este diz que “...[a]final de contas, nenhum de nós vive na mente de Deus...”¹⁹⁴ parece que Stanley Fish necessita, como base ou fundamento para a sua epistemologia, de uma ontologia em que o homem seja *por essência* a negação das capacidades da mente ou do olhar de Deus. Contudo, para que esta proposição seja afirmada (e não mais um elemento da circularidade argumentativa de Fish) é preciso, pelo menos, que esta condição humana seja evidente e demonstrável, ou seja, é preciso que escape ela mesma à circularidade da epistemologia.

Capítulo III - Da Teoria à Crítica de Sintomas em Jameson

A teoria da Literatura e a filosofia da História no pensamento de Fredric Jameson situam-se em níveis diferentes, o primeiro a um nível directamente teórico ou epistémico, o segundo a um nível meta-teórico. Este segundo nível configura-se como um nível epistémico e ontológico, reflecte sobre as possibilidades últimas do conhecimento (da epistemologia) e fornece um fundamento ontológico ao primeiro nível. A simultaneidade destes dois níveis e a possibilidade de deduzir o primeiro nível (a epistemologia e as suas condições de possibilidades) do segundo nível (dos seus fundamentos

¹⁹³ G. W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit., p. 91.

¹⁹⁴ Stanley Fish, *There is no such thing as free speech and it's a good thing, too*, op. cit., p. 39.

ontológicos e da reflexão meta-teórica) é constatável na obra de Fredric Jameson em dois livros publicados no início dos anos setenta e que se complementam: *Marxism and Form – Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature* (1971), obra de apresentação e reavaliação do pensamento estético e crítico literário de alguns dos principais autores marxistas do século XX (Lukacs, Theodor Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse e Ernst Bloch e Jean-Paul Sartre) e *The Prison-House of Language – A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism* (1972) que através de uma interpretação crítica do Formalismo Russo e do Estruturalismo Linguístico e em Crítica Literária reflecte num sentido mais profundo sobre os limites da viragem linguística no pensamento como a característica principal do pensamento do século XX que descreve como em ruptura com o modelo orgânico do pensamento filosófico e científico do século dezanove e que oferecia uma “síntese viva” da diacronia e da sincronia.¹⁹⁵

No prefácio a *The Prison-House of Language*, Fredric Jameson enuncia os problemas principais que estruturam a lógica do seu pensamento (e que se poderão encontrar em toda a sua restante obra posterior) que procurarei interpretar neste ensaio. Essencialmente o meu objectivo cumprir-se-á na elucidação da lógica do pensamento de Fredric Jameson, na apreensão da sua estrutura conceptual, sendo objecto de atenção as alterações no seu pensamento apenas quando estas se repercutirem no que aqui é essencial: determinar o modo como Jameson compreende a teoria da interpretação literária, como articula a especificidade da interpretação e da teoria literária com a os fundamentos epistémicos e ontológicos últimos da sua interpretação do Marxismo. De facto, no Prefácio a *The Prison-House of Language* identifica algumas questões essenciais a que na sua obra procurará responder:

1) na passagem do modelo orgânico de pensamento para o modelo linguístico a articulação entre *História* e *Sistema* é perdida;

2) simultaneamente com a ruptura entre diacronia e sincronia, o modelo de pensamento centrado na linguagem (que Jameson descreve principalmente através do pensamento linguístico de Saussure) suspende a conexão entre o significado e o referente, entre a *Epistemologia* e a *Ontologia*.

3) em síntese, no pensamento de Fredric Jameson, o Marxismo é concebido como oferecendo simultaneamente uma Epistemologia, uma Teoria da História e uma Ontologia. A História em Jameson designa o Referente Ontológico, nega a existência de essências e substâncias eternas, acontextuais e imutáveis, afirma a lógica do devir e da compreensão mediada através de conceitos da história das formas ideológicas. História emite assim dois sinais contrários: um negativo,

¹⁹⁵ Fredric Jameson, *The Prison-House of Language*, p. vi.

no sentido epistémico, outro positivo, no sentido ontológico. No primeiro sentido, nega a possibilidade de se aceder a um conhecimento estável de objectos através de conceitos apriorísticos e constantes; no segundo sentido, afirma a existência de uma realidade externa, a História e a sociedade, e a possibilidade de, através de uma hermenêutica, desmistificar as formas de consciência alienada (ou «falsa consciência»).

A matriz geral da epistemologia, teoria da história e ontologia marxista que, por exemplo, em Habermas (em *Conhecimento e Interesse*) é compreendida como a meio caminho entre a herança de Hegel e um regresso parcial a Kant, terá de ser considerada. Não directamente através de uma descrição do que seja uma epistemologia e ontologia explicitamente presente nos textos de Marx (e Engels), mas retrospectivamente quando suscitada pela necessidade de esclarecer algumas linhas de argumentação de Fredric Jameson. Por enquanto, e fundamentalmente, importa enfatizar que a função fundamental da Teoria da História de Jameson é essencialmente meta-teórica e neste sentido desempenha uma função similar à teoria da crença (das comunidades interpretativas) e ao anti-fundacionalismo em Stanley Fish, que em vez de ser directamente uma Teoria, uma Epistemologia particular aplicável à interpretação literária, se constitui antes numa Teoria sobre a Teoria.

Em termos gerais, este capítulo, à semelhança imediatamente precedente, dedicado a Stanley Fish, privilegiará o mais possível uma «*close reading*» das obras de Fredric Jameson, deixando para o capítulo IV as considerações mais gerais, quando estas forem suscitadas pela diferenciação geral e sistemática entre a lógica de pensamento dos nossos dois autores, Stanley Fish e Fredric Jameson.

A fim de reduzir o salto conceptual e de problemáticas na exposição do pensamento de Jameson que incorpora e traduz em linguagem hegeliana e marxista as questões epistémicas e ontológicas que aqui são objecto importante de consideração, a leitura das duas obras acima mencionadas será iniciada por *The Prison-House of Language* e só num segundo momento será apreciado *Marxism and Form*.

Primeira Parte

A conclusão que Jameson identifica no final do prefácio de *The Prison-House of Language*, que afirma a impossibilidade de os sistemas sincrónicos poderem lidar “de um conceptual adequado” com fenómenos temporais, não se circunscreve ao formalismo russo e ao estruturalismo (e pós-estruturalismo florescente em Barthes ou Derrida) mas dirige-se genericamente a todo o pensamento que se estruturou a partir da «viragem linguística» e que substituiu o primado da consciência (e da sua

relação com o objecto) pelo primado da linguagem. Assim o modelo de pensamento que por sua vez Jameson irá defender pretenderá simultaneamente, e referindo-se em concreto ao Estruturalismo, “trabalhar completamente através dele para emergir (...) numa perspectiva filosófica totalmente diferente e teoreticamente mais satisfatória.”¹⁹⁶ Obviamente que o marxismo que Jameson irá defender, como pensamento construído sob o modelo de pensamento do século dezanove, terá de reflectir uma permanência de traços essenciais desse modelo de pensamento e ao mesmo tempo terá de incorporar, como verdadeira superação (no sentido hegeliano) traços do modelo de pensamento centrado na «linguagem».

O modelo linguístico descrito no primeiro capítulo deste livro tem como seu centro Saussure e a articulação entre os conceitos de sincronia e diacronia no estudo da linguagem como uma estrutura-sistema. A prevalência da sincronia por oposição à diacronia demonstra a transição de um “modo substantivo de pensar, para um modo relacional” querendo com esta transição Jameson mostrar a existência de um dilema que é parte de “uma crise mais vasta nas ciências em geral”¹⁹⁷. A crise mais vasta apontada tem por um lado uma tese positiva, epistémica, que substitui o estudo de unidades e substâncias do modelo orgânico por valores e relações¹⁹⁸ mas que subjaz uma tese epistémica-ontológica que sustenta que o princípio metodológico cria o objecto de estudo e se pode ver tanto quanto o modelo nos permite ver. As teorias da mutação linguística concebidas por Saussure ou por Jakobson tendo partindo do princípio metodológico da separação da sincronia e da diacronia, não permitem, de acordo com Jameson, a construção de uma explicação adequada (por sempre partindo da perspectiva sincrónica ou estrutural) para as alterações de ordem temporal. A linguagem para Saussure é “um perpétuo presente” e o modelo temporal “é de uma série de sistemas completos que se sucedem uns aos outros no tempo”¹⁹⁹ a que Jakobson procurará suprir com os seus “Princípios de Fonologia Histórica”, contudo, “uma vez que se começa por separar o diacrónico do sincrónico (...) nunca mais se poderá realmente voltar a juntá-los”²⁰⁰.

O pensamento de Saussure ao ser relacional em vez de ser substancialista, distingue-se do pensamento empírico que procura isolar o elemento autónomo. Contudo, “o problema lógico inicial”

¹⁹⁶ Fredric Jameson, *The Prison-House of Language*, op. cit., p. vii.

¹⁹⁷ Fredric Jameson, *The Prison-House of Language*, op. cit., p. 14.

¹⁹⁸ Cf. Fredric Jameson, *The Prison-House of Language*, op. cit., p. 15.

¹⁹⁹ Fredric Jameson, *The Prison-House of Language*, op. cit., p. 6.

²⁰⁰ Fredric Jameson, *The Prison-House of Language*, op. cit., p. 14.

do pensamento de Saussure “funda-se não na terminologia de Saussure mas na coisa-em-si”²⁰¹ que é a linguagem. “É precisamente *porque* a linguagem é a tipo peculiar de entidade que é – em lado nenhum presente como um todo, em lado nenhum tomando a forma de um objecto ou substância...”²⁰². Constantemente, se pode verificar como, desde o primeiro momento, a questão da temporalidade é co-relacionada por Jameson com a questão da referencialidade. Na descrição do modelo de pensamento centrado na linguagem a cisão entre sincronia e diacronia, ao autonomizar a linguagem como uma estrutura, como um sistema, deixou de fora o referente (na tríade significante – significado – referente) e a contingencialidade histórica do sistema. Contudo para Jameson a peculiaridade da linguagem (isto é, as suas características específicas, intrínsecas) é a causa da dificuldade de resolver o problema do referente.

Há no entanto, ainda, no modelo linguístico de Saussure e na sua componente relacional - pela terminologia do signo que concebe “a coerência interna e a compreensibilidade, a autonomia, do próprio sistema de signos”²⁰³ - a lógica da relação da parte com o todo própria do modelo lógico do organismo. Esta última característica do pensamento Estrutural - o carácter relacional (e a articulação da parte com o todo) permite a Jameson mostrar uma afinidade entre o Estruturalismo e o marxismo hegelianizante que irá propôr e que distingue ambos da tradição empirista: “...o nosso entendimento procede de um todo ou *Gestalt* para o outro, mais do que na base de um-para-um...”²⁰⁴. A percepção diferencial de um elemento numa estrutura, como modo de articular a relação parte – todo, é bem acolhida por Jameson, a divergência estabelece-se quando acusa o Estruturalismo não conseguir efectuar a “mais básica função da auto-consciência genuína que é considerar o lugar do observador na experiência, pôr um fim na regressão infinita...”²⁰⁵. A metalinguagem que é a “forma que a autoconsciência adquire no âmbito da linguagem” não é reconhecida pelo Estruturalismo como um modo de autoconsciência - pelo menos na transição do Barthes da “Introdução à análise estrutural da Narrativa” para o Barthes de *S/Z*²⁰⁶.

²⁰¹ Fredric Jameson, *The Prison-House of Language*, op. cit., p. 24.

²⁰² Fredric Jameson, *The Prison-House of Language*, op. cit., p. 24.

²⁰³ Fredric Jameson, *The Prison-House of Language*, op. cit., p. 32.

²⁰⁴ Fredric Jameson, *The Prison-House of Language*, op. cit., p. 33.

²⁰⁵ Fredric Jameson, *The Prison-House of Language*, op. cit., p. 208.

²⁰⁶ “O que aconteceu a Barthes foi, creio eu, que ele se tornou demasiado consciente do que ele chama a natureza «pré-crítica» ou pré-sistemática das suas próprias observações, demasiado lúcido sobre o processo das suas próprias frases...” (Fredric Jameson, “The Ideology of the Text” in *The Ideologies of Theory*, op. cit., p. 21.

A solução teórica que Jameson irá propôr é uma visão formal do processo de chegar à verdade sem dizer nada do conteúdo concreto dessa verdade, e então implica incluir a dita infinita regressão de significante em significado na própria natureza do objecto concreto que é a linguagem, como realidade independente com propriedades intrínsecas, como anteriormente se verificou na explicação do pensamento de Saussure. A verdade como transcodificação, como tradução de um código para código, formulação final de Jameson, citando Greimas, e que se define como um projecto de uma hermenêutica, procura “reenfatizar o lugar do próprio analista, reabrir o texto e o processo analítico a todos os ventos da história”²⁰⁷. Significativamente, este conceito de verdade como transcodificação é precedido de um comentário, em sinal de aprovação, de Jameson à interpretação por Paul Ricoeur do Estruturalismo como um «Kantianismo sem sujeito transcendental», pelo que esta concepção de verdade como transcodificação (e Greimas tinha dito ‘significado’ enquanto Jameson diz ‘verdade’) adoptada por Jameson vai por ser situado dentro do espírito de Hegel crítico de Kant, e Marx como incluindo Hegel.

A relação entre Marx e Hegel, e esta interpretação de Marx como incluindo Hegel é explicitada na introdução a *Marxism and Form*. Nesta obra, publicada um ano antes de *The Prison-House of Language*, Jameson começa por identificar a uma tendência do marxismo, conhecida por «marxista ocidental»²⁰⁸, e que tem como «texto fundador» *História e Consciência de Classe* de Lukacs, uma tendência que este define como “uma tradição hegeliana do pensamento marxista”²⁰⁹, e que se diferencia quer do marxismo soviético, quer do marxismo presente na crítica literária americana nos anos 30. A principal demarcação teórica entre esta crítica estético-literária antiga e a crítica que Jameson considera ser necessária para a época actual (para o «capitalismo monopolista pós-

²⁰⁷ Fredric Jameson, *The Prison-House of Language*, op. cit., p. 216.

²⁰⁸ Maurice Merleau-Ponty, em *Les aventures de la dialectique* (Paris, Gallimard, 1955) dedicando um capítulo a Lukacs e a *História e Consciência de Classe* – aliás seguido de um outro capítulo dedicado ao «marxismo ortodoxo» - caracteriza este autor e este livro como definindo um «marxismo ocidental». Já nos anos setenta, Perry Anderson, em *Considerações sobre o Marxismo Ocidental*, (New Left Books, 1976; trad., Porto, Afrontamento, 1976) – aliás, estudando a maior parte dos autores lidos em *Marxism and Form* se bem que estando mais preocupado em situar esta tendência do marxismo em termos de filosofia política – *História e Consciência de Classe* é considerado o texto fundador do «marxismo ocidental».

²⁰⁹ Fredric Jameson, *Marxism and Form, Marxism and Form: twentieth-century dialectical theories of literature*, Princeton, Princeton University Press, 1971, p. x.

industrial»²¹⁰), é o facto de este ser essencialmente uma crítica genética e de evolução histórica, que via a história da arte como partindo de um momento em que a arte era inseparável da religião e das outras formas de experiência social e cultural, e o momento presente, em que “...em termos existenciais (...) a nossa experiência não é mais uma: não somos capazes de fazer conexões entre as preocupações da vida privada (...) e as projecções estruturais do sistema do mundo externo”²¹¹.

A inseparabilidade entre o estilo, a forma da linguagem e o conteúdo e processo de pensamento é uma característica definidora da perspectiva do marxismo sustentada por Fredric Jameson, característica que sustenta com dois argumentos epistémico-ontológicos. Estes argumentos podem ser deduzidos da concepção que Jameson tem da realidade, «movimento da realidade como um *logos*», que concentra numa fórmula a concepção de que a *História* – é isto, de facto, o «movimento» da realidade – a *racionalidade humana e capacidade discursiva* – o *logos*, e a *própria realidade* (que tem como única propriedade essencial o seu carácter histórico²¹²), têm uma mesma identidade profunda. Os argumentos em causa são: o carácter “abstracto do estilo estabelece-se como um imperativo para passar além do individual, do fenómeno empírico em direcção ao seu significado: a terminologia abstracta (*clings*) para o seu objecto como um *signal* da sua incompletude em si mesmo, da sua necessidade de ser substituído pelo contexto da totalidade”²¹³; a inseparabilidade e interdependência entre os domínios político, ideológico, económico, social, e a centralidade teórica do conceito de *mediação* (de origem claramente hegeliana). A concepção da realidade aqui subjacente explica a lógica do raciocínio de Jameson em *The Prison-House of Language* quando considera que a “justificação mais profunda para o uso do modelo ou metáfora linguística deve (...) ser vista (...) fora das exigências e contra-exigências de validade científica e de progresso tecnológica”²¹⁴, encontrando-se antes “no carácter concreto da vida social dos tão-chamados países avançados”, ou de acordo com

²¹⁰ Só posteriormente Fredric Jameson adoptará o conceito de «capitalismo tardio» que vai buscar a Ernst Mandel e ao seu livro *Late Capitalism* (New Left Books, 1975; edição original, *Der Spätkapitalismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972). Este conceito fundamentará ao nível económico e social o seu conceito de «pós-modernidade» cultural.

²¹¹ Fredric Jameson, *Marxism and Form*, op. cit., p. xvii-xviii.

²¹² “Historicizar sempre! Este lema – o único absoluto e podemos ainda dizer imperativo “transhistórico” de todo o pensamento dialéctico – tornar-se-á, sem surpresa, igualmente a moral de *The Political Unconscious*”, Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, London, Methuen, 1986, p. 9.

²¹³ Fredric Jameson, *Marxism and Form*, op. cit., p. xiii.

²¹⁴ Fredric Jameson, *The Prison-House of Language*, op. cit., p. viii-ix.

a mesma lógica de raciocínio quando considera que o vício do empirismo anglo-americano “indo atrás até Locke, é, creio, em última instância de inspiração política”²¹⁵.

Esta inseparabilidade e o fundamento onde tal inseparabilidade radica precisa ser especificada de modo ser compreensível o modo como Jameson reconfigura a actividade da crítica literária. É isto que *Marxism and Form* procura apresentar no seu último capítulo (“Towards dialectical criticism”). Este Marxismo de Jameson é, assim, um marxismo para um tempo histórico específico – o aqui denominado “capitalismo monopolista pós-industrial” –, é um «marxismo hegelianizante» - onde ressurgem os “grandes temas da filosofia de Hegel: a relação da parte com o todo, a oposição entre concreto e abstracto, o conceito de totalidade, a dialéctica da aparência e da essência, a interacção entre sujeito e objecto...”²¹⁶.

Este tópico da inseparabilidade da linguagem (do estilo) e do conteúdo é o primeiro tema da conclusão de *Marxism and Form*, e no fundo reproduz o propósito hegeliano de escapar ao formalismo Kantiano – aquele que nas palavras de Hegel acreditava ser possível saber nadar sem entrar na água. A oposição entre forma e conteúdo que aqui quer ser superada, ou por outras palavras, a indiferenciação entre forma e conteúdo procurada por Jameson reproduz o *topos* da recusa da oposição entre ‘contemplação’ e ‘acção’, ‘abstracto’ e ‘concreto’, ‘método’ e ‘conhecimento concreto (especificado)’. A linguagem e a forma parece assumir aqui uma conotação filosófica, aludindo a aparência ou fenómeno – o que aparece à experiência – e assim, esta inseparabilidade pressupõe implicitamente o conceito de dialéctica que com uma história que passa por Platão, Aristóteles, Kant, Hegel, e Marx, tem diferentes acepções; neste contexto dialéctica constitui ao mesmo tempo um método, uma epistemologia, e a estrutura do próprio real e da sua história, uma ontologia. O termo dialéctica surgirá em diversos textos de Jameson em diferentes acepções que em devido tempo convirá escrutinar. Nesta lógica de pensamento a aparência fenoménica não é aparência no sentido depreciativo do termo, como máscara ou ilusão face a um sentido profundo, antes a aparência é uma forma de concretização do próprio todo, por este motivo é que o conceito do todo implica a sua efectivação em cada uma das partes.

Concentrando-nos essencialmente no método descrito por Jameson, a primeira característica deste método dialéctico é o seu carácter holístico ou «totalizante»²¹⁷. O holismo, tal como é aqui concebido, traduz uma procura de compreender a relação singular – universal não como uma relação

²¹⁵ Fredric Jameson, *The Prison-House of Language*, op. cit., p. 23.

²¹⁶ Fredric Jameson, *Marxism and Form*, op. cit., p. xix.

²¹⁷ Fredric Jameson, *Marxism and Form*, op. cit., p. 306.

de exclusão mútua mas antes, como antes se referiu quando Jameson aprovava o carácter relacional do estruturalismo, uma percepção de que o singular adquire um sentido através das relações diferenciais que estabelece dentro de uma estrutura, e que deslocado dessa estrutura (fora desse todo) não possui significado algum.

Contudo, ao contrário do sentido relacional que se descreveu no estruturalismo, ou no holismo como modo de conceber o significado de termos numa proposição, o todo em causa em Jameson implica a inclusão do referente, exterior à estrutura de significantes e significados, a inclusão do real e da História²¹⁸. Esta lógica, que é essencialmente de origem hegeliana, já se encontrava na reflexão sobre o conceito de totalidade por Lukacs em *História e Consciência de Classe* – quando este dizia que não era a prioridade do factor económico que definia o marxismo mas o ponto de vista da totalidade -, e é reafirmado por Jameson quando considera que “para o Marxismo a emergência do económico, o chegar à percepção da própria infra-estrutura, é simplesmente o signo da aproximação do concreto”²¹⁹.

A perspectiva totalizante assim definida contrapõe-se num primeiro nível a uma tendência empirista e atomista que tende a isolar o significado de cada termo particular e do ponto de vista da interpretação literária, a circunscrever a leitura estritamente imanente (e auto-télica) do texto (já de si uma unidade complexa). De modo diferente, a lógica hegeliana da «*aufhebung*» - como «supressão» e «superação» - pretende, como anteriormente se pôde verificar na primeira secção da *Fenomenologia* de Hegel, que cada forma de experiência gere a forma de experiência posterior; é aliás esta lógica de sucessão e de geração a partir da experiência anterior que permite perceber esta concepção do, acima citado, «movimento da realidade como um *logos*».

O problema inicial de uma teoria dialéctica da literatura é “o da unidade da própria obra literária, a sua existência como uma coisa completa, como um todo autónomo, que de facto, resiste à assimilação à totalidade do histórico aqui e agora...”; contudo, complicando a própria inteligibilidade do conceito de «dialéctica» Jameson continua a expôr essa mesma ideia concluindo “... e sem dúvida a nossa primeira lealdade como críticos é para a totalidade da própria obra (...) essa autonomia é em si mesmo um fenómeno dialéctico. Porque os Formalistas Russos nos mostraram que cada obra de arte é percebida contra um fundo genérico...”²²⁰. Creio que na primeira ocorrência, em teoria

²¹⁸ Como dirá mais Jameson na mesma obra: “...a lógica do conteúdo é *a longo prazo* (...) de carácter social e histórico.” (Fredric Jameson, *Marxism and Form*, op. cit., p. 331)

²¹⁹ Fredric Jameson, *Marxism and Form*, op. cit., p. 322.

²²⁰ Fredric Jameson, *Marxism and Form*, op. cit., p. 313.

«dialéctica» da literatura, o conceito designa propriamente a metodologia ou epistemologia, enquanto na segunda ocorrência, o fenómeno «dialéctico» querendo aqui o termo referir a própria concepção ontológica do real (e do fenómeno em causa). Do que aqui se trata é exactamente que dialéctica é simultaneamente uma epistemologia e uma ontologia.

O holismo que inicialmente encontramos como sendo simultaneamente metodológico e ontológico, inscreve-se ou reproduz-se na história: “o que nós examinámos acima em termos de uma sequência temporal ou diacrónica, nós poderíamos também ter exprimido como uma contradição entre uma forma e um conteúdo”²²¹, o que quer dizer, uma contradição sincrónica. E isto percebe-se, porque mais um mais vez recorrendo à expressão de Jameson - «movimento da realidade como um *logo*» - este movimento, como o termo «momento» em Hegel, designa ao mesmo tempo um momento no processo de conhecimento (lógico-racional) e um momento (como sucessão temporal, história).

A identificação entre a sequência diacrónica e o plano sincrónico – ou sistemático – que é sustentada pelo conceito lógico-racional e temporal de devir (em Hegel), adquire em Jameson uma finalidade política através, ou por meio, da própria interpretação imanente do objecto estético: “porque o que é relativamente transparente e demonstrável no objecto [*aim*] cultural, nomeadamente que a mudança é essencialmente uma função do conteúdo procurando a sua expressão adequada na forma, é precisamente o que não é claro no mundo reificado das realidades política, social e económica, onde a noção de que a «matéria bruta» social e económica subjacente, se desenvolve de acordo com uma lógica própria, emerge com um efeito explosivo e libertador. A História é um produto do trabalho humano semelhante à obra de arte em si, e obedece a dinâmicas análogas: essa é a força desta transferência metafórica...”²²².

A metáfora essencial que Marx foi buscar a Hegel para descrever – mais do que propriamente explicar, porque nos termos de Marx explicação que este encontra é de natureza «material» enquanto para Hegel esta era de natureza «especulativa» ou «conceptual» - a relação do sujeito com o objecto (para descrever a relação humana com o objecto da sua produção) implicava a necessidade da autoconsciência que se realizava através do processo de reconhecimento interpessoal (social), reconhecimento sem o qual não seria possível uma superação da cisão sujeito-objecto. Esta procura de solução parecia corresponder à necessidade que Fichte e posteriormente Hegel sentiram de superar a cisão entre a razão teórica e a razão prática de Kant. A deslocação para o âmbito da prática

²²¹ Fredric Jameson, *Marxism and Form*, op. cit., p. 313

²²² Fredric Jameson, *Marxism and Form*, op. cit., p.328.

da resolução das questões teóricas (circunscrevendo-me aqui à interpretação que retrospectivamente dela deram Marx, Engels, Lukacs até chegar a Jameson) , e que vimos que, no caso de Lukacs, implicava que a superação da cisão sujeito-objecto só era possível através da *praxis* e na História, leva à seguinte tese de Jameson,

“Para o Marxismo a adequação do objecto ao sujeito ou da forma com o conteúdo só pode existir como uma possibilidade imaginativa só quando de um modo ou outro foi realmente realizado na própria vida social, pelo que as realizações formais, como defeitos formais, são tomadas como sinais de uma configuração social ou histórica mais profunda que é a tarefa crítica deve explorar.”²²³

Assim, e sintomaticamente, a obra literária, o objecto estético, como de facto toda a produção humana em geral apresentará necessariamente as contradições internas ou desadequações entre forma e conteúdo que a própria actividade social humana ainda não resolveu. Partindo deste pressuposto de análise, o pressuposto da unidade essencial de toda a actividade humana (e que a mesma lógica de relação entre sujeito e objecto se encontra na prática social, económica e na História, e na construção de objectos estéticos, de produção intelectual em geral), a análise imanente do poema ou do romance será necessariamente – do ponto de vista lógico e ontológico – uma análise transcendente. Parece-me ser este raciocínio que permite a Jameson dizer que “a lógica do conteúdo é *a longo prazo* (...) de carácter social e histórico.”²²⁴ É igualmente este princípio da unidade ontológica da actividade humana em geral que (juntamente com o anti-empirismo pós-kantiano) funda igualmente o holismo inicialmente evocado.

É preciso entretanto avançar para a última secção deste capítulo – “Marxism and Inner Form” – e retrospectivamente ler o Lukacs e Benjamin interpretados por Jameson – para concretamente se chegar à definição de uma teoria ou metodologia de interpretação literária. Do mesmo modo como, em *The Prison-House of Language*, Jameson terminava defendendo um modo de hermenéutica que reconfigurasse a questão do significado e da verdade através do conceito de transcodificação, igualmente em *Marxism and Form* propõe um conceito hermenêutico de “forma interna” que “não implica uma verdade de género positivista” enfatizando antes “a própria operação da interpretação”²²⁵.

O processo da crítica não é entendido como uma questão de interpretação de conteúdo porque o modo como Jameson entende a questão do conteúdo implica que este se encontre, por

²²³ Fredric Jameson, *Marxism and Form*, op. cit., p. 331.

²²⁴ Fredric Jameson, *Marxism and Form*, op. cit., p. 331.

²²⁵ Fredric Jameson, *Marxism and Form*, op. cit., p. 401.

uma questão ontológica, no que é, necessariamente e em última instância, exterior ao objecto estético. A crítica literária deve assim, reconstruir a forma interna de uma obra literária como um *desvendar e revelar* do concreto – desmistificando a estrutura presente na superfície da obra. Este conceito de desmistificação será desenvolvido por Jameson através da leitura de Paul Ricoeur e do que este, em *De l' Interpretation: essai sur Freud* designou de hermenéutica da «suspeita» (onde incluía Marx, Freud e Nietzsche) por oposição a hermenéutica positiva.

O método hermenéutico que Fredric Jameson irá amplamente desenvolver em *The Political Unconscious* surge já sumariamente resumido no início do ensaio sobre Walter Benjamin. Em *Marxism and Form* Jameson compara o pensamento alegórico de Benjamin com os quatro níveis do poema descritos por Dante: o primeiro nível, o *literal*, o segundo nível, o *moral*, o terceiro nível, o *alegórico*, o quarto nível, o *anagógico*. Seguidamente propõe uma adaptação deste modelo, mantendo no entanto a estrutura em quatro níveis: “pelo primeiro nós simplesmente lemos psicológico, retendo o segundo, moral enquanto tal; se pelo padrão arquétipo dominante da vida de Cristo substituímos a religião no sentido alargado da religião da arte, vendo a Encarnação agora como a incarnação do significado na linguagem; se finalmente, substituindo a teologia pela política, fazemos da escatologia de Dante uma escatologia terrena, onde a espécie humana encontra a sua salvação não na eternidade mas na própria história.”²²⁶.

A interpretação de Lukacs que Jameson desenvolve em *Marxism and Form* e o juízo que através da interpretação de Adorno faz de Hegel, devolve-nos à questão da viabilidade e das possibilidades da teoria e da articulação entre teoria e meta-teoria inicialmente identificada. Da articulação entre teoria e meta-teoria procuraremos transitar para a aceitação por Jameson do marxismo como uma hermenéutica negativa (ou de suspeita) como descrita por Ricoeur.

Na interpretação de Lukacs, Jameson compara o valor epistemológico da narração com o valor epistemológico da filosofia, considerando que enquanto em Hegel a arte deve ser superada pela filosofia, para Lukacs “... o pensamento puro nunca tem valor absoluto como um meio privilegiado de acesso à realidade. Pelo contrário, é a narração que é para ele o absoluto...”²²⁷. A oposição que Jameson aqui apresenta entre filosofia e narrativa, entre a epistemologia e «filosofia abstracta em geral» - que tende a “reduzir o fenómeno da reflexão a um tipo estático de imagem mental”²²⁸ – e a narrativa como modo de aceder à totalidade, termina na consideração final, acenando

²²⁶ Fredric Jameson, *Marxism and Form*, op. cit., p. 61.

²²⁷ Fredric Jameson, *Marxism and Form*, op. cit., p. 171.

²²⁸ Fredric Jameson, *Marxism and Form*, op. cit., p. 189.

afirmativamente à interpretação de Heidegger na *Carta sobre o Humanismo*, do “Marxismo não meramente uma teoria política ou económica mas acima de tudo uma ontologia e um modo original de recuperar a nossa relação com o próprio ser.”²²⁹. É bem conhecido que Lucien Goldman defende²³⁰ uma leitura paralela de Heidegger e Lukacs e concretamente que *Ser e o Tempo* foi suscitado de algum modo por *História e Consciência de Classe*. Contudo, aqui, o que creio ser significativo é de facto esta descrença nas capacidades do pensamento abstracto e conceptual se encontrar em Jameson.

Como dirá Lukacs nos anos sessenta, num “Posfácio” a *História e Consciência de Classe*²³¹, o sujeito-objecto idêntico não pode ser de facto produzido e, de acordo com o próprio Lukacs mesmo Hegel nunca mostra completamente como esta exigência se poderia realizar. Acrescenta Lukacs, neste “Posfácio”, que a exigência de uma “solução filosoficamente racional do problema” impede essa realização. Com um tom diverso, quanto à necessidade de soluções estritamente racionais, Jameson crê que no domínio cultural – onde o dualismo sujeito / objecto se transfigura no dualismo forma / conteúdo – tais hipóteses de reconciliação “têm talvez maior validade, e são em qualquer caso mais verificáveis...”²³², embora anteriormente tenha dito que “a projecção ingénua de uma tal possibilidade lógica no domínio da cronologia histórica só pode resultar em nostalgia metafísica (...) ou em utopia”²³³.

Nas inúmeras aplicações que o termo dialéctica tem em *Marxism and Form* há uma expressão que sucessivas ocorre “o pensamento dialéctico é um pensamento à segunda potência” que creio poder ser útil para poder recolocar novamente a questão da possibilidade da teoria da literatura. A dialéctica, caracterizando especificamente uma modalidade de pensamento (isto é, no plano epistemológico) é um pensamento à segunda potência, “um pensamento sobre o próprio pensar, em que a mente deve lidar com o próprio processo de pensamento tanto quanto com os materiais com

²²⁹ Fredric Jameson, *Marxism and Form*, op. cit., p. 205.

²³⁰ Cf. Lucien Goldmann, *Lukacs et Heidegger*, Paris, Denoel, 1973.

²³¹ Poderá o sujeito-objecto idêntico ser realmente produzido por um conhecimento de si, por mais adequado que seja, mesmo que tenha por base um conhecimento adequado do mundo social? (...) Basta formular a pergunta com precisão para lhe responder negativamente, pois mesmo quando se refere o conteúdo do conhecimento ao sujeito cognoscente, o acto do conhecimento só conserva dele o seu carácter alienado. (G. Lukacs, “Posfácio de 1967”, *História e Consciência de Classe*, Porto, Ed. Escorpião, p. 363).

²³² Fredric Jameson, *Marxism and Form*, op. cit., p. 39.

²³³ Fredric Jameson, *Marxism and Form*, op. cit., p. 38.

que opera...”²³⁴; concretamente, ele consiste em: (1) compreender um problema específico nos seus próprios termos (2) comparar (de modo implícito) a forma como a mente se sente desempenhar a operação específica e o modo como se sentiu durante outra experiência completamente diferente.

Se o holismo ou o conceito de totalidade tal como anteriormente definido no contexto deste marxismo-hegelianizante é fundamental para definir a função da crítica literária, a definição do pensamento dialéctico como um pensar sobre o próprio pensar articula-se com a conclusão de *The Prison-House of Language*, onde Jameson, ao adoptar a noção de verdade como transcodificação (como tradução de código para código) diz ser esta uma “definição formal perfeitamente exacta” mas nada pressupôr sobre o conteúdo dessa verdade ou sobre a sua validade”²³⁵. Aquilo em que se configura o pensamento dialéctico, tal como ele é aqui definido, é não uma teoria da literatura ou uma metodologia aplicável em crítica literária mas antes numa teoria sobre as condições de possibilidade da crítica literária, é isto «o pensar sobre o próprio pensar» tem como objecto não objectos estéticos e literários específicos mas reflecte antes sobre os próprios procedimentos utilizados na interpretação / crítica literária. A confirmação desta análise pode ser corroborada por “Metacommentary” um ensaio de Jameson da mesma época, em que o autor diz claramente isto:

“Nós devemos aplicar ao problema da interpretação o método que sugeri para a interpretação de obras problemáticas individuais: não uma frontal, solução directa ou resolução, mas um comentário às próprias condições de existência do próprio problema. Porque nós estamos agora em posição de ajuizar a esterilidade dos esforços de inventar uma coerente, positiva, universalmente válida teoria da literatura...”²³⁶.

É para este fim, para descrever as condições de existência do problema da interpretação que Jameson adopta a distinção de Paul Ricoeur entre uma hermenêutica positiva e uma hermenêutica negativa (ou de «suspeita»), que invoca novamente na conclusão de *The Political Unconscious*. Em “Metacommentary” o conceito que aqui encontramos de metacomentário e o nível a que ele se encontra pode servir para perceber a expressão de *Marxism and Form* sobre o pensamento dialéctico como um pensar à segunda potência ou um pensar sobre o pensar. “Metacommentary” é o nível teórico onde se situa a hermenêutica da «suspeita», e reforça igualmente uma ideia que finalizara *The Prison-House of Language*, isto é, reforça a interpretação Ricoeur sobre o Estruturalismo como um

²³⁴ Fredric Jameson, *Marxism and Form*, op. cit., p. 45.

²³⁵ Cf. Fredric Jameson, *The Prison-House of Language*, op. cit., p. 216.

²³⁶ Fredric Jameson, “Metacommentary” in *The Ideologies of Theory – Essays 1971 – 1986 – volume 1: Situations of Theory*, London, Routledge, 1988, p. 2.

Kantianismo sem sujeito transcendental, e as categorias básicas do Estruturalismo como formas Kantianas da mente. O que particularmente pertinente aqui é o lugar que neste aspecto Jameson confere ao seu metacommentário: um transcender genuíno por via de uma «superação» hegeliana do Estruturalismo tornando estas categorias transcendentais em categorias *históricas*.

A transição do modelo orgânico ou biológico de pensamento para o modelo linguístico como uma reacção contra o pensamento substancialista – sendo a substância substituída pela relação diferencial –, é esta a tese inicial de *The Prison-House of Language*, reafirmada por exemplo em “Metacommentary” dirigida especificamente ao Estruturalismo. A questão do substancialismo é em geral a questão da ontologia e, neste domínio, o pensamento de Jameson, por um lado, defende a necessidade de teses de conteúdo ontológico - afirma a crença «materialista» na existência em si (objectiva, logicamente independente da sua percepção ou do seu conhecimento) de uma totalidade social, da História – mas, por outro lado, quando se observa a crítica, quer à reificação disciplinar, quer às categorias intemporais quase Kantianas do Estruturalismo, contesta o essencialismo e substancialismo ontológico, propondo-se antes historicizá-lo. Assim parece que a única tese ontológica que subsiste é exactamente a da transitoriedade (e do devir) de toda a realidade Histórica, social, económica e cultural. Contudo, esta mesma tese, contém dois lados: um lado que *nega* a possibilidade de um conhecimento coerente, positivo e universalmente válido, um outro que *afirma* a própria possibilidade de perceber a lógica da realidade como um devir e que permite a construção de uma história dos modelos de conhecimento, dos modos de produção, que, como Jameson dissera em *The Prison-House of Language*, nada diz sobre a validade ou verdade de cada teoria (sobre o seu conteúdo) sendo antes uma teoria formal da verdade como devir ou, como adopta de Greimas, transcodificação.

A hesitação de Fredric Jameson sobre a eficácia (e não, a legitimidade) de fazer juízos de carácter ontológico, pode ser verificada num ensaio que Jameson escreve nos finais dos anos setenta sobre Kenneth Burke:

“...na presente atmosfera de sofisticação teórica, é provavelmente fútil, se não retrógrado, defender uma análise ideológica da literatura em termos ontológicos assegurando a prioridade da realidade histórica, social, ou política sobre os artefactos literários produzidos dentro dela ou, por outras palavras, afirmando a prioridade ontológica do contexto sobre o próprio texto. Embora tais afirmações me pareçam verdadeiras e óbvias, é igualmente certo que precisamos hoje em dia de responder à espalhada perspectiva de que o que costumava ser chamado contexto é em si pouco mais do que ele também um texto, que se encontra em manuais de história ou fontes secundárias (...) Mas

isto não significa que a história é em si mesma um texto, somente que ela nos é inacessível excepto de forma textual, ou, em outras palavras, que nos aproximamos dela por via da sua prévia textualização.”²³⁷

Segunda Parte

À proposta de uma concepção teórica do Marxismo como uma hermenêutica negativa, já presente em *Marxism and Form* e *The Prison-House of Language*, a definição adicionada agora, em *The Political Unconscious*, da História como uma «causa ausente», parece transmitir exactamente um mal-estar, na concepção de Jameson do Marxismo, face a posições de carácter ontológico. Esta retracção à ontologia²³⁸, que Jameson constatava no modelo de pensamento linguístico descrito em *The Prison-House of Language*, é de algum modo, parcial; a «causa ausente», na apresentação do seu conceito por Jameson, não afecta a *existência* da própria História (enquanto existente em si, independentemente da sua cognoscibilidade) mas apenas a possibilidade do seu *conhecimento*, da sua *significação*. Não é contudo, apenas, o conceito de História que em *The Political Unconscious* sofre uma enfraquecimento conceptual, mas igualmente o conceito de totalidade, que harmonizado com as críticas de Althusser à «causalidade expressiva» e com a concepção do Marxismo como «hermenêutica negativa», da suspeita, se converte unicamente num conceito metodológico e negativo que se propõe denunciar o «fechamento ideológico» e evidenciar as «estratégias de constrangimento». Certamente, que aqui a questão que sempre se coloca face a estas estratégias «puramente» negativas, é a partir de que ponto de Arquimedes se pode perspectivar (visualizar) o «fechamento ideológico», e parece certo que aí o discurso ontológico tem de regressar, e a incognoscibilidade da História tem de ser suspensa e esta tem de voltar a ser cognoscível. Esta ambivalência teórica, que por um lado dita o «fechamento ideológico» constitutivo da consciência (no Marxismo, da «consciência de classe») e por outro concebe o próprio Marxismo como como “aquele pensamento que não conhece fronteiras” e “infinitamente totalizável”, onde a crítica ideológica “não depende de uma concepção dogmática ou

²³⁷ Fredric Jameson, “The Symbolic Inference; or, Kenneth Burke and Ideological Analysis” in *The Ideologies of Theory*, op. cit., pp. 140-141

²³⁸ Veja-se que posteriormente, no ensaio mais conhecido de Jameson sobre a pós-modernidade “The Cultural Logic of Late Capitalism” onde define o Marxismo como uma hermenêutica da profundidade ou no recente *A Singular Modernity – Essay on the Ontology of the Present* que concebe (por sugestão de Vincent Descombes) a expressão «ontologia do presente» como um modo de caracterizar a sua proposta teórica actual.

«positiva» do Marxismo como sistema.”²³⁹. Obviamente que neste último ponto, a própria noção de que há algo para totalizar (e uma direcção para onde o fazer) já implica necessariamente uma «positividade» do pensamento de Jameson e do Marxismo nele concebido. De igual forma, um outro ponto «positivo» encontra-se na frase com que Jameson abre este livro, “Historiciza sempre! Este lema – o único absoluto e poderíamos mesmo dizer imperativo “transhistórico” de todo o pensamento dialéctico”²⁴⁰. Em Engels ou em Lukacs já se encontrou realmente na História o único absoluto do Marxismo, e de novo Jameson o reafirma aqui – a História não é aqui «mera heterogeneidade», «diferença fortuita», mas tem um sentido «positivo».

O historicizar como um imperativo evidencia um compromisso ético e político que se estende bem para além das fronteiras da História como princípio onde, em última instância, se situaria o significado (se se restringisse a discussão a argumentos epistémico-ontológicos). O pressuposto de que parte Jameson afirma que nunca confrontamos um texto de modo imediato, como coisa-em-si, mas como sempre-já-lido. Assim, não é tanto o próprio texto, mas o processo interpretativo através da qual tentamos apropriá-lo, que se torna o objecto de estudo. O Marxismo de Jameson situa-se assim desde o início como uma meta-teoria que olha e reflecte sobre a teoria ou crítica. Nenhuma destas teses é propriamente nova, elas já se encontram nos textos de Jameson que até agora lemos. Igualmente o conceito de interpretação “concebida como um acto essencialmente alegórico, que consiste em reescrever um dado texto em termos de um particular código interpretativo dominante”²⁴¹. Mais relevante é o facto de a reflexão sobre as doutrinas da causalidade de Althusser, direccionarem, à luz do conceito de «causalidade estrutural» e «causa ausente», Jameson para a seguinte formulação, que reúne simultaneamente uma crença ontológica necessária e um cepticismo epistemológico: “[...] a história *não* é um texto, *não* é uma narrativa, dominante ou qualquer outra, mas que, como uma causa ausente, é-nos inacessível excepto em forma textual, e que a nossa aproximação a ela e ao próprio Real passa necessariamente pela sua prévia textualização, a sua narrativização no inconsciente político.”²⁴²

No Prefácio a *The Political Unconscious* encontra-se igualmente uma outra noção que Jameson antecipara na sua leitura de Lukacs em *Marxism and Form*. Aí, Jameson concluíra que, ao contrário de Hegel, Lukacs acreditava ter a narrativa (e a arte) uma função superior ao pensamento abstracto e

²³⁹ Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, op. cit., p.53.

²⁴⁰ Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, op. cit., p.9.

²⁴¹ Fredric Jameson, *The Political Unconscious, Narrative as a socially symbolic act*, Methuen, 1986, p. 10.

²⁴² Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, op. cit., p. 35.

filosófico. Em *The Political Unconscious* Jameson considera a narrativa como a “função ou instância central da mente humana”, e é em torno deste centro que irá reestruturar a problemática da ideologia, do inconsciente, do desejo, da representação, da história e da produção cultural. A narrativa, se quisermos simplificar, está para a História assim como o conceito (e o pensamento abstracto) está para a Epistemologia. Esta oposição entre Teoria e História, entre o pensamento conceptual e a narrativa como transcodificação - e aqui já se torna visível que o método hermenêutico desenvolvido por Jameson se adequa a esta “função ou instância central da mente humana” - parece corresponder às segunda e terceira etapas do pensamento que, comentando Marx, designará de (2) conquista da abstracção e (3) transcendência da abstracção pela dialéctica. Esta distinção e a apreensão do pensamento conceptual como uma etapa transitória, coloca-nos, creio, no centro de duas características fundamentais do pensamento de Fredric Jameson: a primeira, a descrença na possibilidade de uma crítica literária que opere com conceitos, objectos e metodologias específicas (seria uma operação de segundo nível, ao nível do “entendimento”); a dependência, detectável desde o primeiro nível (ou primeiro horizonte) do modelo hermenêutico proposto por Jameson, da existência de uma História e de contradições sociais reais que obrigatoriamente têm de ser pressupostos para que o modelo hermenêutico se possa fundar.

Previamente à exposição do método hermenêutico que Jameson edifica em *The Political Unconscious*, é essencial perceber de que modo é compatibilizada a adopção de algumas teses de Althusser – na crítica à «causalidade expressiva» de Hegel e Lukacs, e no conceito de História como «causa ausente» que se opõe ao sujeito da História de *História e Cosciência de Classe* e à sua teleologia – com o modelo hermenêutico que se constrói sobre a possibilidade fundamental da mediação.

A crítica de Althusser à «causalidade expressiva» (que postula a identidade da parte com o todo) é percebida por Jameson também atingir o modelo hermenêutico que Jameson procura construir. Se Jameson concede em parte aos argumentos de Althusser quanto à crítica à «causalidade expressiva» (os três conceitos de causalidade – mecânica, expressiva e estrutural – podem ter espaços de validade específicos) no entanto crê que este assimila a esta o conceito de mediação à «causalidade expressiva», e de resto, afirma, a causalidade estrutural de Althusser é, do mesmo modo, uma prática de mediação. Aquilo que Althusser faz ao conceito de História – ou torná-lo «causa ausente» - é no âmbito da hermenêutica psicanalítica efectuado por Lacan – onde o Real é «não-narrativo» e «não-representacional»²⁴³.

²⁴³ Uma pergunta que se poderá colocar é como é possível por um lado afirmar a existência quer do Real (Lacan), quer da História (Althusser), e ao mesmo tempo negar a possibilidade de se conhecer ambos. A afirmação desta

Para além do conceito de História, uma outra repercussão da influência de Althusser se faz sentir, no conceito de totalidade em *História e Consciência de Classe* de Lukacs, não mais percebido como um conceito positivo mas antes como um conceito negativo e metodológico: “Não foi suficientemente compreendido, de facto, que o método da crítica ideológica – como a própria dialéctica hegeliana e a sua variação Sartreana, no imperativo metodológico de totalização proposta na *Crítica* – é uma operação desmistificadora essencialmente crítica e negativa. A análise central de Lukacs do carácter ideológico da filosofia clássica Alemã, pode ser vista desta perspectiva como uma variante crítica e original da teoria da ideologia de Marx, que não é, como é frequentemente pensado, uma teoria da falsa consciência, mas antes uma teoria da limitação estrutural e do fechamento ideológico.”²⁴⁴.

A concepção do marxismo como uma hermenêutica negativa, da «suspeita», nos termos de Paul Ricoeur, conduz a uma releitura do conceito de totalidade de Lukacs e em última instância de Hegel, sendo agora a expressão «a verdade é o todo» lida menos como “...uma afirmação de algum lugar de verdade que o próprio Hegel (ou outros) possam ocupar, do que é uma perspectiva e um método pelo qual o «falso» e o ideológico pode ser desmascarado e tornado visível.”²⁴⁵ O esvaziamento de significado do conceito de totalidade, a par da concepção do marxismo como uma hermenêutica negativa (ou da suspeita) é assim compatibilizado com o conceito de Althusser de História como «causa ausente»: “...o conceito de totalidade de Lukacs pode ser dito juntar-se à noção Althusseriana de História ou o Real como uma «causa ausente». A totalidade não é acessível à representação, mais do que é acessível na forma de uma verdade última (ou momento do Espírito Absoluto).”²⁴⁶ O conceito de «totalidade» tem um estatuto negativo e metodológico, funciona como uma hermenêutica negativa e procura libertar das *estratégias de constrangimentos*.

A importância do conceito de mediação, que Jameson preserva apesar das críticas de Althusser, evidencia-se no modo como rejeita a possibilidade de uma solução imanente na questão da interpretação. O problema da significação, da determinação do significado, necessita de uma solução *mediatizada* onde o texto é sistematicamente *reescrito*, em termos de um código mestre fundamental ou

impossibilidade implica, creio, outras proposições ou teses, que justifiquem essa incognoscibilidade da História ou do Real.

²⁴⁴ Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, op. cit., p. 52.

²⁴⁵ Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, op. cit., p. 53.

²⁴⁶ Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, op. cit., pp. 54-55.

«instância última determinante»²⁴⁷. O ponto de partida de Jameson para descrever a possibilidade de uma hermenêutica do texto literário e da operação interpretativa como uma operação alegórica situa-se na concepção da interpretação como uma operação de reescrita (de transcodificação). A hermenêutica que Jameson propõe é composta por três estruturas concêntricas: 1ª) história política, 2ª) sociedade, 3ª) História.

A obra individual no primeiro horizonte é “compreendida essencialmente como um acto simbólico.”²⁴⁸ O princípio analítico ou interpretativo básico no primeiro nível da operação interpretativa é (Jameson adopta aqui a metodologia de análise estrutural de Lévi-Strauss) afirma que “a narrativa individual ou a estrutura formal individual deve ser compreendida como a resolução imaginária de uma contradição real”²⁴⁹. Este primeiro nível, distinto já, nas palavras de Jameson, da mera «*explicação do texto*», parte assim dos seguintes pressupostos: existem contradições reais, o texto resolve à superfície, imaginariamente, uma contradição real latente, que pode ser percebida na própria obra individual. A existência de contradições reais (na sociedade) que no plano do texto individual irão tomar a forma de aporia ou antinomia, por um lado é condição de possibilidade para o método hermenêutico de Jameson, mas por outro lado, implica logo no início deste processo, a orientação para a transcendência do puramente formalístico.

Neste primeiro nível de análise, Jameson, para a detecção destas aporias ou antinomias, faz uso do esquema semiótico de Greimas que usa como modo de representar o «fechamento ideológico» e o quadro de «operações binárias» a que o texto (literário, cultural) apresenta na sua forma. Crucial, para perceber este movimento duplo que se traduz em (1) construir “padrões puramente formais como um decreto simbólico do social dentro do formal e do estético” e simultaneamente (2) dever ser esta, já neste primeiro nível, “uma descrição já pré-preparada e orientada para transcender o puramente formalístico”²⁵⁰, é perceber que este tipo de pensamento que se constrói sob o modelo (estrutura de superfície / estrutura profunda), e sob influência hegeliana, a superfície, ou o que é manifesto, deve conter em si mesmo a possibilidade de aceder, pelos seus próprios termos ou limites, a níveis mais profundos ou subjacentes da realidade. Esta lógica pela qual a imanência se transcende a si mesmo, permite a passagem de um nível para outro nível da hermenêutica de Jameson, segundo a lógica da «superação».

²⁴⁷ Cf. Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, op. cit., p. 58.

²⁴⁸ Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, op. cit., p. 76.

²⁴⁹ Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, op. cit., p. 77.

²⁵⁰ Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, op. cit., p. 77.

Quando, anteriormente, Jameson dissera que a perspectiva política é o *horizonte absoluto* de toda a leitura e toda a interpretação²⁵¹ - “é no detectar os traços da narrativa ininterrupta, no restaurar à superfície do texto a realidade reprimida e coberta desta história fundamental, que a doutrina do inconsciente político encontra a sua função e a sua necessidade”²⁵² - este horizonte absoluto não é apenas um imperativo de chegada mas configura o ponto de partida desta hermenêutica que só pode partir exactamente de um conceito – o da «contradição real» articulado na estrutura formal e imanente do texto individual, como «aporia» ou «antinomia» – que se funda na própria concepção marxista da realidade social.

No segundo nível ao segundo horizonte hermenêutico, o texto individual é “reconstituído na forma dos discursos colectivos ou de classe dos quais um texto é pouco mais que uma *fala* individual ou enunciado.” Se no primeiro horizonte as aporias ou antinomias eram o objecto de estudo, no segundo nível este constitui-se no conceito de *ideograma* que designa “a unidade inteligível mais pequena dos discursos colectivos essencialmente antagonistas das classes sociais.”²⁵³.

É no entanto, ao nível do terceiro horizonte, em que a unidade ou conceito operativo é o modo de produção, que Jameson recorre, sob a discussão do carácter sincrónico ou diacrónico do conceito deste conceito, à “Introdução de 1857” de Marx, de modo a fundamentar o uso «não-sincrónico» do conceito de modo de produção, e que nos interessa recuperar para a discussão entre teoria e meta-teoria (sob a forma de teoria da história):

“O uso «não-sincrónico» do conceito de modo de produção acima sublinhado é em minha opinião o único modo de cumprir o bem conhecido programa de Marx para o conhecimento dialéctico “de ascender do abstracto para o concreto” (*Introdução 1857, Grundrisse*). Marx aí distingue três etapas do conhecimento: 1) a *notação do particular* (isto corresponderia a algo como a história empírica, a colecção dos dados ...); a *conquista da abstracção*, a concretização propriamente de uma ciência «burguesa» ou do que Hegel chama as categorias do Entendimento (...); (3) a transcendência da abstracção pela dialéctica, o “ascender ao concreto”, o pôr em movimento das categorias até agora estáticas e tipologizantes pela sua reinserção numa situação histórica concreta...”²⁵⁴.

A possibilidade do conceito de «modo de produção» ser passível de um uso não sincrónico, dado pelo noção (que vai recuperar a Nicos Poulantzas) da formação social ou sociedade consistir na

²⁵¹ Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, op. cit., p. 17.

²⁵² Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, op. cit., p. 20.

²⁵³ Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, op. cit., p. 76.

²⁵⁴ Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, op. cit., pp. 97-98.

“sobreposição” e “coexistência estrutural de variados modos de produção”, permite a Jameson conciliar neste último nível a sincronia estrutural com a História, História que constitui o “limite intranscendível do nosso entendimento geral e das nossas interpretações textuais em particular.”²⁵⁵

Como Jameson retrospectivamente (no fim dos anos 80) descreve o seu percurso intelectual, entre *Marxism and Form* e *The Prison-House of Language* até *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism* há “uma mudança do vertical para o horizontal: de um interesse nas múltiplas dimensões e níveis de um texto para as múltiplas intersecções de uma (...) narrativa; de problemas de interpretação para problemas de historiografia; da tentativa de falar sobre a *frase* para a (igualmente impossível) tentativa de falar sobre *modos de produção*.”²⁵⁶

Há contudo uma mesma lógica de pensamento que se mantém na transição da incidência ao domínio da teoria e crítica literária para o domínio da periodização histórica. Em “The Cultural Logic of Late Capitalism” uma das características principais da pós-modernidade é a substituição dos modelos de profundidade por uma concepção «das práticas», «dos discursos», e do «jogo textual». Entre os traços constitutivos do pós-moderno, a noção de uma «nova superficialidade» e do «enfraquecimento da historicidade» são a expressão das críticas que Jameson já apontara ao predomínio do modelo linguístico, onde a supressão do referente era acompanhada da cisão entre o eixo sincrónico e o eixo diacrónico. O que entretanto Jameson neste ensaio faz é articular a sucessão das fases de desenvolvimento do capitalismo (capitalismo de mercado, capitalismo monopolista e capitalismo multinacional ou capitalismo tardio – conceito que vai importar a Ernst Mandel e ao seu livro *Late Capitalism*) aos períodos culturais do realismo, modernismo e pós-modernismo.

Quando mais tarde, Jameson critica no antifundacionalismo o desejo de pensar sem pressupostos, “[o] desejo chamado antifundacionalismo, o desejo chamado antiessencialismo em estética adquire a forma do ideal da obra de arte «pura», a obra que não é senão forma...”²⁵⁷. Assim, e apesar da influência que em *The Political Unconscious* as teses de Althusser adquirem, ou apesar da impossibilidade da tese de que o real resiste à simbolização, ou apesar da dificuldade de tecer considerações sobre uma História que está ausente, contudo, do ponto de vista de Jameson, a História é simultaneamente a realidade, o que existe para além da linguagem, dos conceitos, em suma, assume aquilo que Fish rejeitava em Iser, como os «constrangimentos do texto», ou obrigam Jameson a manter-se dentro de um quadro representativo ou correspondencial da verdade, por muito que as

²⁵⁵ Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, op. cit., p.100.

²⁵⁶ Fredric Jameson, “Introduction” in *The Ideologies of Theory*, op. cit., p. xxix.

²⁵⁷ Fredric Jameson, *The Seeds of Time*, New York, Columbia University Press, 1994, p. 35.

noções de «ideologia de classe» e «constrangimento ideológico» possam dificultar ou obstar o que essa mesma verdade possa ser.

Capítulo IV - As possibilidades da Teoria em Fish e Jameson

Nos dois capítulos anteriores procurei interpretar o pensamento de Fish e Jameson à luz da problemática central desta tese – a viabilidade ou a inviabilidade de uma Teoria da literatura. Neste capítulo confronto as respostas dos dois autores, identificando as semelhanças e diferenças.

Num primeiro momento resumo as conclusões a que cheguei na interpretação de Fish e Jameson [1.1.]. A identificação das diferenças entre Fish e Jameson conduz-nos a tentar perceber o que separa o antifundacionalismo (de Fish) e o marxismo (de Jameson) face à epistemologia. Contudo, quanto a este aspecto, o antifundacionalismo de Fish é diferente do antifundacionalismo de

Rorty num aspecto essencial, assim como o marxismo de Jameson também não é o marxismo de Lukacs de *História e consciência de classe* [1.2.].

Num segundo momento descrevo a rejeição da possibilidade de uma Teoria da literatura, por Fish e Jameson, como a manifestação comum de uma atitude pós-kantiana [2.1.]. A rejeição da Teoria conduz os dois autores do plano da Teoria ao plano da Meta-Teoria [2.2.]. A crítica comum que neste nível se pode dirigir a Fish e a Jameson encontra-se no mal-estar de ambos em afirmar pressupostos de carácter ontológico (Fish integralmente, Jameson mantém apenas o conceito de História mas, após a sua viragem althusseriana, a História torna-se «causa ausente»).

A minha perspectiva [2.3.] é que cada uma destas Meta-Teorias pressupõe um conjunto de compromissos de carácter ontológico que Fish e Jameson pressupõem mas a que a hermenêutica negativa de Jameson e a teoria da crença de Fish pretendem escapar.

A diferença entre Fish e Jameson quanto a pressupostos de natureza ontológica encontram-se contudo presentes na crítica ao historicismo (e ao desejo de esquerda de consequências da historicidade e contingencialidade).

Primeira Parte

1.1. Resumo dos capítulos II e III – No capítulo II, dedicado a Stanley Fish, comecei por distinguir em Fish duas formas de monismo, uma inicial, em *Surprised by Sin*, a segunda forma «pós-formalista» e antifundacionalista. Entre estes dois monismos encontra-se o dualismo de “*Literature in the Reader: Affective Stylistics*”. O primeiro monismo tem o seu centro na sua concepção do funcionamento da crença (que segundo a minha interpretação, é centrada no texto (objecto de estudo e transmissor de uma verdade de fé) que sobre-determina todos os seus possíveis leitores, as suas diferenças de leitura, e a estratégia da ilusão que permite diferenciar um sentido profundo por detrás da aparência (duplo sentido presente na estrutura da realidade e na estrutura da linguagem de Milton e Bacon). A noção de que o erro na leitura de *Paraíso Perdido* é de facto um erro não interpretativo, mas de facto um erro teológico, parece-me importante para perceber o sentido «metafísico» que adquire a viragem antiformalista de Fish – detectável no manifesto antiformalista de *Doing what comes naturally*: isto é, o formalismo não apenas uma questão de teoria e interpretação de textos literários, de significados de textos, de linguagem, mas uma questão geral de epistemologia que Fish resolve através do conceito de crença. Assim, na segunda parte do ensaio, procurei através de uma interpretação de *How Milton Works* e de uma compreensão do universo miltoniano tal como ele é

concebido por Fish – estruturado num monismo ontológico e numa epistemologia circular –, alcançar dois objectivos. O primeiro, consistia em dar a perceber a unidade da obra de Fish, ligando a sua obra teórica geral – em *The Trouble with Principle* ou *There is no Such Thing as Free Speech* – com a sua obra como intérprete de Milton. O segundo objectivo, interpretar o pensamento de Fish do seguinte modo: tal como Milton funda a circularidade epistémica na sua teologia e metafísica (isto é, no facto do ser humano possuir uma consciência caída por virtude da queda de Adão) também Fish funda a sua circularidade epistémica numa descrição ou teoria (Meta-Teoria) sobre a natureza da crença. Contudo, onde o primeiro afirmava a existência de Deus e uma compreensão da natureza humana face a Deus, o segundo ao procurar renunciar à ontologia (a temas como a natureza dos textos, à teoria da verdade como correspondência) tem de necessariamente de renunciar igualmente a uma teoria da natureza da crença, se esta pretender ter um sentido positivo, e não pretender (como em Rorty) ser um modo de desconfiar da epistemologia (volto a esta questão em 1.2.).

No capítulo III, comecei por apresentar a distinção que Jameson dá em *The Prison-House of Language* entre o modelo orgânico de pensamento e o modelo de pensamento centrado na linguagem por nesta distinção estarem implícitas diversas questões essenciais que são discutidas em todo o capítulo: por um lado, o marxismo tem origem no século XIX pelo que tem na sua matriz o modelo de pensamento orgânico; em contraposição, a teoria da literatura é um produto da «viragem linguística» do pensamento. As duas características essenciais que - na passagem do modelo orgânico para o modelo linguístico de pensamento – se perderam foram: a questão da referência (ou em epistemologia, a questão da representação) e a questão da historicidade. Estes dois temas – a referência e a História – ressurgem na caracterização da «pós-modernidade» como uma época de uma «nova superficialidade» e de um «enfraquecimento da historicidade», em que em contrapartida o marxismo se afirma como uma hermêutica da profundidade em que é central o conceito de mediação. Na segunda parte do capítulo III, ao mesmo tempo que se verifica uma adesão a algumas teses de Althusser, a crítica à «causalidade expressiva» hegeliana e a definição da História como «causa ausente», Jameson sente a necessidade de manter o conceito de mediação que lhe permita construir a hermenêutica de *The Political Unconscious*.

1.2. O Antifundacionalismo de Rorty e Fish e o Marxismo de Jameson - A diferença entre o neopragmatismo de Rorty e o antifundacionalismo de Fish pode ser imediatamente verificada pelos dois livros de Rorty que Stanley Fish cita neste ensaio: *Consequências do Pragmatismo* e *Contingência, Ironia e Solidariedade*. O que é contestado por Stanley Fish em Richard Rorty pode ser situado em dois

níveis: (1º) o modo como se pode mudar de crenças (2º) o que significa para Rorty e Fish o antifundacionalismo. Aquilo que sobretudo os aproxima é o modo como ambos rejeitam o fundacionalismo em epistemologia.

Em “Almost Pragmatism”²⁵⁸ Stanley Fish contesta o primeiro dos dois níveis enunciados partindo do seguinte pressuposto: o que o pragmatismo essencialmente oferece é uma explicação da contingência e dos acordos dentro de comunidades interpretativas que são baseados “não na ontologia mas na conversação”; quando o pragmatismo se propõe ir além desta conclusão, e tirar consequências, afirma Fish, torna-se um programa, converte-se no “essencialismo que desafia”.

A posse de uma crença, como estado mental, é independente do facto do conteúdo particular dessa crença poder ser de natureza convencional, assim como o facto de que quando pensamos no conteúdo específico de uma crença, estamos a exercer uma prática concreta diferente de quando pensamos no próprio facto de ser animais com crenças. As crenças para Stanley Fish são sempre crenças específicas ligadas a práticas concretas, e a posse de uma crença, o estado mental de estar convicto em qualquer coisa, é independente dos raciocínios e das conclusões a que possamos chegar sobre o carácter convencional de algumas ou muitas das nossas crenças, raciocínios envolvidos por sua vez em práticas específicas. O problema que isso coloca no entender de Fish às consequências do pragmatismo de Rorty é que, como uma crença se relaciona com uma prática particular, o que pode ser alterado quando se altera uma dada convicção é essa prática específica. A crítica que Fish fará ao formalismo – à separação entre forma e conteúdo, entre «liberdade de expressão» como conceito vazio não preenchido e portanto sem limites e o facto da linguagem ser empregue e ter significado sempre em situação, em contextos específicos – vale igualmente aqui para contestar a tolerância de Rorty como uma «virtude-independente-de-contexto»:

“A injunção Rortiana “sê tolerante” ou “aprende a viver com a pluralidade” ou “repara no sofrimento quando ele ocorre” ou “expande o nosso sentido de ‘nós’” é semelhante a uma injunção bíblica “sê perfeito” ou a injunção parental “sê bom”; alguém quer responder, sim, mas em relação a quê? Não se pode ser simplesmente tolerante; é-se tolerante (ou não) na medida em que uma dada situação, completa com várias pressões e com as histórias dos seus participantes, o permite.”²⁵⁹

A descrição inicial de Stanley Fish daquilo em que consiste o Pragmatismo - “...uma explicação da contingência e dos acordos que são baseados não na ontologia mas na conversação...” -

²⁵⁸ Stanley Fish, “Almost Pragmatism: the jurisprudence of Richard Posner, Richard Rorty and Ronald Dworkin” in *There's No Such Thing as Free Speech and it's a good thing too*, op. cit.

²⁵⁹ Stanley Fish, *There is no such thing as free speech and it's a good thing, too*, op. cit., p. 217.

conduz à segunda diferença entre Fish e Rorty. Em *Consequências do Pragmatismo* Richard Rorty não concebe essencialmente o pragmatismo como uma explicação da contingência – se por explicação se quiser dizer demonstração, e esta, creio, a diferença essencial quanto a este tópico, entre Fish e Rorty. Enquanto Stanley Fish partiu da teoria dos actos de fala que aplicou ao problema da interpretação – num ensaio de *Is There a Text in this Class?* – e posteriormente de uma teoria da crença e da circularidade epistémica para, de facto, procurar explicar a contingência, Richard Rorty diz, a propósito de frases como «o sentido de uma proposição é seu método de verificação» que:

“Frases feitas como estas não são o resultado de investigação filosófica acerca da Consciência ou do Sentido, mas apenas maneiras de advertir o público contra a tradição Filosófica. (Tal como «Não há imposto sem representação» não foi uma descoberta sobre a natureza do Imposto, mas uma expressão da desconfiança em relação ao parlamento britânico da altura.)”²⁶⁰.

Assim, enquanto Stanley Fish encontra na explicação pragmatista da contingência e dos acordos uma conclusão com significado meta-epistemológico (diz-nos que a teoria e a epistemologia tal como eram praticadas na filosofia moderna, de Descartes a Kant e seus seguidores são explicações erradas do que fazemos e de como procedemos) Richard Rorty percebe antes essa mesma explicação como uma desconfiança face à possibilidade da epistemologia, mas não tendo ela de facto nenhum conteúdo epistémico positivo, (porque caso o tivesse provavelmente outras consequências epistémicas dela se lhe poderiam seguir).

Em *The Political Unconscious*, a importância que Jameson confere à polémica da «causalidade expressiva» vs. «causalidade estrutural» movida por Althusser, que conduz Jameson a dizer que embora a História não possa ser reduzida a um texto, contudo, ela não pode ser conhecida de modo imediato, mas somente por via textual, narrativa. O que de facto esta polémica torna evidente é, aquilo que pode ser conceptualmente definido como uma tensão entre a influência do «idealismo» hegeliano e a definição do marxismo como um materialismo. Quando Jameson introduz logo no prefácio de *The Political Unconscious* a questão da historicismo e quando noutros textos reflecte sobre epistemologia e marxismo, restringe as suas considerações ao domínio das «ciências humanas», socorrendo-se, por exemplo, em *Marxism and Form*, da distinção feita por Vico entre o mundo natural (feito por Deus e que por isso só por ele pode ser conhecido) e o mundo da sociedade civil (feito pelo homem, podendo por ele ser conhecido), distinção recuperada por Lukacs em *História e Consciência de Classe* como modo de reservar a questão da dialéctica à História, e mencionada por

²⁶⁰ R. Rorty, *Consequências do Pragmatismo*, op. cit., p. 39.

Engels em “Ludwig Feuerbach...” mas por este recusada como tendo consequências no conhecimento da natureza.

No manuscrito do «jovem Marx» onde este anota comentários críticos aos *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel, Marx critica já o «misticismo abstracto» de Hegel que em geral procura transformar o sujeito (real) em predicado (de determinações lógico-metafísicas). Esta crítica a Hegel poderá ser encontrada repetida no “Prefácio à segunda edição” de *O Capital* quando afirmando que o seu método dialéctico é oposto ao de Hegel, o faz deste modo: “[p]ara Hegel, o processo de pensamento – que ele transforma mesmo num sujeito autónomo sob o nome de Ideia – é o demiurgo do real, que forma apenas o seu fenómeno exterior. Para mim, inversamente, o ideal não é senão o material transposto e traduzido na cabeça do homem.”²⁶¹. Habermas, em *Conhecimento e Interesse* considera que Marx percebeu o pensamento hegeliano como sustentado na concepção da Natureza como uma exteriorização, uma objectivação do Espírito, reproduzindo a relação Espírito – Natureza a relação (epistémica) sujeito – objecto. Mas se esta crítica a Hegel, conduz Marx a afirmar-se como materialista, o materialismo de Marx não é facilmente discernível, se sob as afirmações de Marx se quiser constituir uma epistemologia e uma ontologia “materialista” tal como ele o concebe quando, na 1ª das “Teses sobre Feuerbach” diz: “[a] principal insuficiência de todo o materialismo até aos nossos dias – o de Feuerbach incluído – é que as coisas [der Gegenstand], a realidade, o mundo sensível são tomados apenas sob a forma do objecto [des Objekts] ou da contemplação [Anschauung]; mas não como actividade sensível humana, práxis, não subjectivamente. Por isso aconteceu que o lado activo foi desenvolvido, em oposição ao materialismo, pelo idealismo – mas apenas abstractamente, pois que o idealismo naturalmente não conhece a actividade real, como tal. Feuerbach quer objectos [Objekte] sensíveis realmente distintos dos objectos do pensamento; mas não toma a própria actividade humana como actividade objectiva...”²⁶².

Na interpretação de Habermas, a objectividade, e a actividade objectiva refere especificamente a produção, a constituição, de objectos, o que conduz Habermas a classificar o trabalho como uma categoria fundadora antropológica e gnoseológica, mas ao mesmo tempo considerando que o trabalho nunca foi considerado como o fundamento para a construção das estruturas invariantes de sentido dos mundos sociais da vida possível²⁶³. Por outro lado, a síntese, em

²⁶¹ K. Marx, *O Capital*, livro primeiro, tomo I, Edições Avante, 1990, pp.21-22.

²⁶² K. Marx, “Teses sobre Feuerbach” in *Obras Escolhidas*, Edições Avante, 1982, p.1.

²⁶³ Habermas, *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1989, p. 35.

Marx, não se estabelece num contexto lógico (racional), tem a economia como ponto de referência. Trata-se assim de uma síntese não absoluta obtida mediante o trabalho social.

Assim, para Habermas, Marx concebe a objectividade como a objectividade produzida pelo trabalho humano (tal como Lukacs já tinha em *História e Consciência de Classe* percebido a «mercadoria» em Marx como o objecto hegeliano). Por outro lado, com a rejeição inicial da filosofia hegeliana da natureza, esta, para Marx, conserva a sua autonomia e a sua exterioridade em relação ao sujeito, pelo que para Habermas, “a «coisa-em-si» de Kant reaparece sob a forma e título de uma natureza anterior à história humana. E tem a importante função gnoseológica de fixar a contingência da natureza como um todo (...) e de preservar a irreduzível facticidade da natureza, apesar da «interpenetração mútua» histórica da mesma no contexto universal de mediação que representam os sujeitos que trabalham...”²⁶⁴. O “Kantiano”, considera Habermas, “na concepção marxista de conhecimento, é a relação invariante da espécie humana com a natureza...”²⁶⁵. Por outro lado, Habermas encontra de Fichte em Marx a autoconsciência não ser uma “representação que deve acompanhar todas as demais representações” ser antes uma “acção que se vira sobre si mesma”, mas diferentemente deste Marx relaciona “desde logo a produção inconsciente do não-eu e do eu somente com o mundo histórico da espécie humana.”²⁶⁶, ou em suma, “Marx reduz o eu absoluto de Fichte à espécie humana contingente.” Habermas resume no essencial a epistemologia de Marx a uma “interpretação gnoseoantropológica da filosofia transcendental concebida instrumentalmente”²⁶⁷. Assim, nesta última e sintética definição da epistemologia marxista confluem: o materialismo ou irreduzibilidade da natureza ao conhecimento humano; a objectividade e o conhecimento percebidos como a «objectividade produzida» pela actividade humana e o conhecimento deslocado da relação contemplativa ou representativa entre sujeito e objecto para a situação.

Habermas neste capítulo de *Conhecimento e Interesse* dedicado a Marx, mais do que propriamente procurar definir «a epistemologia de Marx» acaba por situar em linhas gerais do pensamento do Marx que se aproximam mais, num momento de Kant, noutro momento, de Hegel e de Fichte, noutro momento, pré-pragmatistas. A História como fundamento ou como «causa ausente» que só ser conhecida pelos seus efeitos²⁶⁸ (mas para que qualquer coisa possa ser percebida

²⁶⁴ Habermas, *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1989, p. 42.

²⁶⁵ Habermas, *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1989, p. 44.

²⁶⁶ Habermas, *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1989, p. 49.

²⁶⁷ Habermas, *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1989, p. 50.

²⁶⁸ Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, op. cit., p. 102.

como «um efeito de» já tem nesse mesmo momento de ser inteligível ou determinada a História como «causa» que provoca certos «efeitos») acaba por omitir um conjunto de outras concepções que são parte dessa História como fundamento: a História está para o pensamento de Jameson (após a sua aceitação de uma tese central de Althusser) como a irreduzibilidade da existência individual ao conhecimento em Sartre (e a impossibilidade de uma totalização), e nesse sentido quando Habermas mencionava a «irreduzível facticidade da natureza» como o reaparecer da «coisa-em-si» de Kant, a ideia subjacente a estas três ideias (de Jameson, Habermas, Sartre, ou até de Lukacs no “Posfácio de 1967” à reedição de *História e consciência de classe*) é o facto de ser mantida, na concepção do marxismo por Jameson, de uma concepção representativa do conhecimento.

Segunda Parte

2.1. O «Pós-Kantianismo» de Fish e Jameson - “...a Crítica da razão pura veio libertar das fronteiras do conhecimento dogmático da coisa não só o conhecimento empírico, mas também o conhecimento metafísico. Tão pouco a metafísica necessitava agora, para poder cumprir a sua missão, de conhecer essas coisas absolutas que, como coisas simplesmente exteriores, estão situadas num plano transcendente, “para além” do espírito, mas a sua verdadeira meta reside, a partir agora, no conceito completo da organização do próprio espírito.”²⁶⁹ (E. Cassirer).

Se o Estruturalismo era interpretado por Paul Ricoeur como um Kantianismo sem sujeito transcendental, creio que, mais facilmente, se pode afirmar que a «literatura no leitor» de Stanley Fish construía esse sujeito – a teoria do leitor informado – se bem que necessariamente de forma diferente de Kant: a informação possuída pelo leitor não era propriamente constitutiva da sua mente, mas dependia antes de factores externos e que tinham propriamente de ser apreendidos no interior das futuras «comunidades interpretativas». Se esta diferença é essencial, contudo, o conceito de leitor informado possuía duas características fundamentais que permitem estabelecer a analogia: primeiro, o leitor tinha uma função construtiva na determinação do significado do texto literário (era pelo menos essa a convicção de base de Stanley Fish) semelhante à actividade sintetizadora do entendimento em Kant, segundo, encontrando-se no sujeito a capacidade de construir o sentido do texto, era em torno deste que se construía a objectividade do conhecimento, não dependendo esta objectividade de

²⁶⁹ Ernst Cassirer, *El Problema del Conocimiento – en la Filosofía y en la Ciencia Moderna*, III, *Los Sistemas Postkantianos*, Fondo de Cultura Económica, México – Buenos Aires, 1957, p. 346.

propriedades intrínsecas do objecto. O leitor informado de Stanley Fish tinha ainda uma outra virtude assimilável ao sujeito transcendental Kantiana, era um conceito estável que não variava de indivíduo para indivíduo, que dependia mais de capacidades – de competências – transversais a todos os seres humanos que quisessem ser leitores informados, do que de contingências de âmbito cultural, de convicções ou crenças.

Em seguida, quando Stanley Fish adota a tese antifundacionista e quando critica em Wolfgang Iser a distinção entre o «determinado» e o «indeterminado», ao estilo dos pós-Kantianos que começaram a suscitar dúvidas face a uma coisa-em-si, por um lado anacessível ao pensamento mas contudo, passível saber da sua existência como coisa-em-si, nega a existência de um facto bruto (o texto) que possa provocar do exterior constrangimentos à interpretação. Quando Stanley Fish concebe uma teoria da crença construída no interior de comunidades interpretativas e não mera posse dum sujeito cartesiano fechado dentro de si mesmo, podemos-nos lembrar de Peirce que em “A fixação da crença” considera que “[...] não ser que nos tornemos eremitas, necessariamente que influenciaremos as opiniões uns dos outros; o problema torna-se então de como fixar a crença em comunidade, e já não apenas a crença individual”²⁷⁰ e recordar que o pragmatismo de Peirce foi influenciado por Hegel, e assim perceber esta noção de crença como afim da recondução do processo do conhecimento à totalidade da vida ética e à superação da cisão vida contemplativa / vida prática.

Contrariamente a Stanley Fish, quando Fredric Jameson, após o seu primeiro livro sobre Sartre, escreve *Marxism and Form* fá-lo já a partir de uma tradição intelectual marxista que, na generalidade, assume a sequência Kant – Fichte – Schelling – Hegel – Marx, como uma lógica progressiva em que Hegel supera Kant assim como Marx supera Hegel. Assim, quando Fredric Jameson se propõe historicizar o estruturalismo o que está subjacente a esta noção de historicização é: a noção de uma unidade essencial da prática social humana (e este é um ponto de contacto entre o pragmatismo e o marxismo, e no caso específico, entre Stanley Fish e Fredric Jameson).

Uma das primeiras críticas colocadas a Kant foi ao conceito de coisa-em-si, outra foi à cisão no sistema Kantiano entre a razão prática e a razão teórica. Uma terceira crítica foi à separação entre a faculdade receptiva e a capacidade sintetizadora do entendimento humano. É óbvio que nestas críticas haverá muitos pontos de discussão e uma leitura justa de Kant não está aqui em questão. A identificação de Hegel e dos três tópicos (totalidade, historicismo, cepticismo) que orientaram a

²⁷⁰ C.S. Peirce, “A fixação da crença”, in *Antologia Filosófica*, trad. António Machuco Rosa, I.N.C.M., 1998, p. 67.

releitura de Hegel através de Lukacs, Sartre e Rorty, pretende contribuir mais para traçar um mapa, ou uma «história do presente», da Teoria da Literatura, mais do que propriamente interpretar epistemologicamente Hegel.

Creio ser possível dar dois motivos diferentes que justificam a opção aqui tomada: o primeiro motivo encontra-se na intersecção entre a Teoria da Literatura e a Filosofia: Stanley Fish é actualmente defensor de uma forma de anti-fundacionalismo e tem afinidades com o Pragmatismo (se bem que se tenha distanciado já do que designa de «esperança pragmatista» – que estende a toda as expectativas em qualquer tipo de pensamento que defenda consequências de teorias); Fredric Jameson é um crítico e teórico de orientação marxista, e identifica a sua concepção de marxismo como um marxismo hegelianizante. Em termos de história da filosofia é conhecido que Karl Marx, Charles Sanders Peirce ou John Dewey foram os três leitores de Hegel. O neopragmatismo de Richard Rorty reivindica o historicismo hegeliano (e o hegelianismo de Dewey) e o ataque de Hegel à «filosofia crítica»; o «marxismo ocidental», tradição onde se enquadra Fredric Jameson, é fortemente marcada pela relevância que dá à influência de Hegel no pensamento de Marx. O segundo motivo situa-se ao nível das temáticas de índole epistemológica que se procurou estudar. Entre as várias tendências actuais da epistemologia, quanto ao problema da justificação, são actualmente distinguidas três respostas: fiabilismo, fundacionalismo e coerentismo. O coerentismo, na história da epistemologia, pode ser encontrado em Hegel e em Bradley como recentemente em Donald Davidson ou Richard Rorty. Não estando no âmbito deste trabalho discutir as diferenças entre estes dois tipos de coerentismo e de holismo, contudo de algum modo a diferença entre estes dois tipos de coerentismo pode ser encontrar na estrutura do pensamento de Stanley Fish e Fredric Jameson: na teoria da circularidade epistémica e no anti-fundacionalismo de Stanley Fish encontra-se uma teoria coerentista da justificação; mais complicado é o caso de Fredric Jameson, que por um lado é fundacionalista e por outro é coerentista, podendo ser sumariamente compreendida esta dualidade pelo facto do Marxismo que herdou de Lukacs ter o conceito de totalidade como eixo fundamental da sua epistemologia e, por outro lado, reivindicar para a História (desde *The Political Unconscious* a História é «causa ausente», incognoscível, mas não deixa de ser causa) uma independência ontológica.

2.2. Da Teoria à Meta-Teoria em Fish e Jameson - A possibilidade de Stanley Fish e Fredric Jameson construírem teorias da interpretação ou meta-teorias que expliquem as condições de possibilidade dos projectos teóricos, implica algum género de estabilidade, que dê os pressupostos básicos a partir dos quais se possa argumentar e defender um determinada perspectiva. Creio que a

relação entre a crítica literária e a meta-teoria, no pensamento dos dois autores, nos permite identificar algumas semelhanças e diferenças.

A teoria da pós-modernidade e o inconsciente político de Fredric Jameson são, de facto, duas meta-teorias, e a teoria da literatura que Fredric Jameson sistematizou em *The Political Unconscious* depende fundacionalmente da meta-teoria, porque o pensamento dialéctico como «pensar sobre o próprio pensar» implica simultaneamente uma (1ª) teoria ontológica do real (da História), e (2ª) uma teoria meta-epistémica (da historicidade dos modelos de pensamento). Creio que, bem explicado, é este o percurso que a «hermenêutica da suspeita» espera que façamos.

A teoria da crença e o antifundacionalismo de Fish é uma meta-teoria que, à semelhança da teoria da transcodificação de Jameson, se afirma como uma teoria formal de como chegamos à determinação de verdades, razões, evidências e justificações.

Por outro lado, a crítica literária concreta é independente, autónoma de todas as considerações tecidas no plano meta-teórico, por duas ordens de razão: o primeiro motivo é de natureza intra-teorético ao pensamento de Stanley Fish, a saber, uma crença funciona no interior de uma prática específica, e a prática de fazer crítica literária é diferente da prática de fazer meta-teoria, pelo que não há comunicação entre ambas; o segundo motivo é porque Stanley Fish deseja manter a autonomia disciplinar nos estudos literários e esta só pode ser garantida através de um objecto disciplinar autónomo (a linguagem literária ou poética), de uma metodologia de análise que respeite esse autonomia do objecto (a “linguagem deve permitir gerar questões de filosofia, teologia, história e política em vez de na ordem inversa” diz Stanley Fish em *How Milton Works*).

A relevância que as meta-teorias adquiriram em Fish e Jameson são contemporâneas à crise do estruturalismo e dos vários projectos teóricos que pretendiam conferir aos estudos literários metodologias ou teorias da interpretação estáveis. Assim, apesar das diferenças entre os dois autores, ambos negam a possibilidade de uma teoria da literatura (nos moldes que o formalismo russo, o estruturalismo e o «new criticism», pretendiam alcançar) baseados na descrença quer da possibilidade da epistemologia – nem Stanley Fish nem Fredric Jameson crêem na possibilidade de garantir um conhecimento universal e estável por meio do sujeito (como por exemplo, demonstrava Cassirer quando na citação acima se referia com optimismo à *Crítica da Razão Pura* de Kant), ou por meio do objecto, através da existência de propriedades intrínsecas aos textos que possam servir como evidências demonstráveis publicamente na interpretação. Há no entanto uma significativa diferença entre os dois autores quanto a este último aspecto: enquanto Fish recusa liminarmente a existência de

propriedades intrínsecas dos textos (como atributo ontológico²⁷¹), Fredric Jameson diz antes que a linguagem, pela sua própria natureza (note-se, uma natureza negativa, da qual está ausente sempre o referente da estrutura de significantes - significados) não nos permite construir um tal conhecimento objectivo.

Com o cepticismo progressivo face às possibilidades de um método ou teoria satisfatória para o estudo da literatura (em Stanley Fish após “Interpreting the Variorum” em Fredric Jameson já em *The Prison-House of Language*), os dois autores desenvolvem cada vez mais a vertente meta-teórica diminuindo os esforços directamente teóricos ou metodológicos. A teoria do «leitor informado» de Stanley Fish elaborada em “Literature in the Reader” e posteriormente abandonada, e a teoria da crença e o coerentismo epistémico que seguidamente desenvolve já não se situam ao mesmo nível da primeira, mas antes constituem-se como uma teoria da teoria. Já quanto a Fredric Jameson, este autor, tendo desde o início dos anos 70, com *The Prison-House of Language* e *Marxism and Form*, reflectido sobre Estética, linguagem, teoria da interpretação e epistemologia, do ponto de vista do marxismo, o marxismo é articulado por Jameson exactamente nos dois sentidos: no primeiro sentido, servindo como fundamento para uma teoria da literatura, no segundo sentido, o marxismo como uma teoria da história das formas do pensamento constitui-se como uma teoria da teoria; é neste segundo sentido que a teoria da pós-modernidade como uma periodização cultural (supra-estrutural) para um momento determinado da História social e económica (a terceira fase do capitalismo, o capitalismo tardio), se constitui um “momento” lógico e histórico – lógico porque racionalmente inteligível e descrito, histórico porque temporal e contingente (necessariamente contingente). A pós-modernidade é uma teoria da teoria porque se situa no mesmo plano que a teoria da crença e o anti-fundacionalismo de Stanley Fish, que dita as condições de possibilidade de qualquer teoria, procurando tornar inteligível o próprio processo de construção e de funcionamento da reflexão teórica. São ambas, enquanto meta-teorias, igualmente formais ou formalizantes porque não descrevem nem lidam directamente sobre teorias específicas mas antes são anteriores (*a priori*) a qualquer teoria. Isto é, nenhuma teoria da literatura que se construa pode escapar ao construtivismo social (no entender de Stanley Fish) ou ao desenvolvimento do capitalismo na sua idade tardia (no entender de Fredric Jameson), porque a validade das meta-teorias de Fish e Jameson implica que estas sejam aplicadas a toda e qualquer teoria.

²⁷¹ Stanley Fish não diz propriamente que os textos não têm existência física, material, independentes do seu conhecimento, o que rejeita é a existência de propriedades ontológicas de objectos que sejam independentes da epistemologia através das quais nós constituímos textos.

Há ainda, contudo, que distinguir entre diferentes acepções do conceito de teoria em Fish e Jameson, assim como há que distinguir entre crítica literária e teoria literária. Quando Fish usa o termo “teoria” refere essencialmente a procura de um método anterior e regulador da prática da interpretação, contrapondo assim teoria e prática, geral e particular, abstracto, e concreto, forma e conteúdo. Jameson circunscreve o termo “teoria” ao pós-estruturalismo e às tendências auto-reflexivas e meta-teóricas da crítica literária.

2.2. Compromissos Ontológicos das Meta-Teorias de Fish e Jameson – Na introdução à *Fenomenologia do Espírito*, por sinal, Hegel fala nos pressupostos que estão presentes ante o medo de errar na ciência. Ora o que ocorre em Fish e Jameson é que de diferentes modos os dois autores partem de diferentes pressupostos que assumem como evidentes ou dados, pelo que as duas terminam por ser de diferentes formas, fundacionalistas.

O sentido metodológico e negativo de totalidade que Fredric Jameson concebe em *The Political Unconscious* só pode ser realmente metodológico (ser operativo) se adicionalmente se lhe acrescentar para onde se pode totalizar, isto é, que relações e nexos é que estão subjacentes a esta ideia de totalidade. A esta ideia em Lukacs estava subjacente a recusa do empirismo e a noção de que o conhecimento era mediado. O nexos que Lukacs estabeleceu entre o objecto (de conhecimento) e a mercadoria (em economia) Stanley Fish ao sustentar o seu antifundacionalismo com uma teoria da crença

A diferença entre Jameson e Fish quanto ao conceito de História e de historicidade facilmente se percebe quando Jameson fala da «História possa doer» enquanto Fish, manifestando-se contra as não consequências da teoria afirma a não consequência da contingência histórica (como se vê em *How Milton Works*). Mas para que a História possa «magoar» tal como Jameson a lê, precisa simultaneamente alargar o seu âmbito introduzindo-lhe, como o faz no seu primeiro nível da hermenêutica negativa, o conceito de «contradição social» que por sua vez implica a noção de classes sociais antagónicas, o conceito de produção; em última instância implica, regressando a Hegel e a Marx, e como Habermas considera no *Discurso Filosófico da Modernidade* – e como assinaléi no capítulo I a propósito do conceito de individualidade em Hegel -, que Jameson parta da «intuição da totalidade ética para o horizonte da auto-referência do sujeito cognoscente e activo»²⁷². Creio que a noção de crença – a partir do qual Fish sustenta a sua circularidade epistémica – e a noção de

²⁷² Cf. Jurgen Habermas, *Discurso Filosófico da Modernidade*, capítulo XI, p. 276..

ideologia de classe – também ela, ao seu modo, sustentando uma forma de circularidade epistémica que impede ao indivíduo sempre-já-situado determinar o que seria em termos marxistas uma correcta percepção dos seus limites ideológicos – partilham duas características essenciais: primeiro, o conceito de crença assim como o conceito de ideologia de classe não é específico a uma disciplina, não é específico ao leitor ou intérprete de um poema, a quem interpreta uma emenda constitucional, sendo aplicável a um conjunto indiferenciado de práticas, que por esse mesmo termos práticas unificadas sob um mesmo mecanismo de compreensão, coisas que pareceriam muito diferentes. O mesmo se passa com o conceito de ideologia de classe (e de constrangimentos ideológicos), que serve para interpretar poemas, serve para criticar práticas de interpretação de poemas, e um número infindável de outras coisas, sempre sob um mesmo mecanismo de explicação. O grande problema, mas também a vantagem que torna estes dois conceitos tão amplamente aplicáveis, é o facto de serem conceitos e explicações formais, que «explicam» como alguém faz ou interpreta qualquer coisa (X) sendo que esse (X) é intermutável, é uma variável, sem conteúdo. Neste sentido, Fish e Jameson reencontram nesse nível o problema do formalismo que ambos (como supostamente anti-kantianos) queriam afastar. Estes dois conceitos adquirem, como temos vindo a ver, um estatuto meta-teórico, em que ao mesmo tempo tornam inteligíveis certas práticas (como é que lemos ou interpretamos poemas) não se comprometendo – daí o seu formalismo – com nenhuma delas em particular; por outro lado, o que a partir desse *olhar-não-situado* onde “crença” e “ideologia de classe” se pode ver é que de facto o ser humano é, por essência, um *ser sempre-já-situado*. Estes dois conceitos assim *pressupõem* já uma (1ª) natureza humana, uma (2ª) unidade de todas as acções e práticas humanas, «unidade» essa que é facultada por todas elas poderem ser compreendidas através de uma mesma lógica ou mecanismo de explicação.

A segunda característica comum à natureza da «crença» (de Fish) e à «ideologia de classe» (de Jameson) é o facto, de que tenho vindo a falar, de ambos terem a consequência comum, no plano da teoria da literatura, de tornarem inviável, impossível uma teoria da literatura. Assim, curiosamente, as consequências do procedimento meta-teórico de Fish e Jameson, são em ambos os casos, ser negada a possibilidade da teoria – a diferença, a este nível, essencial entre os dois autores, é o facto de Jameson associar ao conceito de «ideologia de classe» uma noção de História que ela mesma torna inteligível a contingencialidade das «ideologias» enquanto que Fish, recusando não associa o conceito de crença a mais nenhum outro para a explicação da mudança de crenças, a não ser o facto das crenças serem coisas que não pertencem a um indivíduo isolado mas antes são pertença de uma comunidade, onde estas crenças podem mudar pela conversação e por novos argumentos ou outras

crenças que seduzam mais os membros dessa comunidade. Parece estranho como é que dentro de um mecanismo circular de funcionamento da crença pode surgir algum argumento novo e essa é uma dificuldade a que por exemplo Fish dedica a sua atenção quando reflecte sobre como se mudam as crenças. Para Jameson é lhe mais fácil por um lado compreender como se mudam as crenças, na medida em que para este autor há sempre uma História (ou um mundo externo) que tem um movimento próprio e independente das nossas ideologias ou conjunto de crenças e que choca frequentemente com estas provocando mudanças. Contudo, o problema aqui é que nesse momento a História tem ela mesma agora de, como uma estrutura subjacente, ou uma «mão-invisível» de ser explicada e conceptualizada. O problema, quanto a este aspecto, que Jameson enfrenta é de facto algo semelhante ao de uma «coisa-em-si» que sabemos existir mas que não podemos conhecer. A pergunta que se lhe pode sempre colocar é como é possível saber existir uma «História» que contudo é «ausente», e que ainda por cima se quer assumir como «causa».

O que tenho procurado explicar nesta última secção deste capítulo é que Fish e Jameson por um lado procuram suprimir até ao limite juízos sobre como *as coisas são na realidade*, ou *de facto*, por quer a teoria da crença do primeiro, quer a ideologia de classe e os contrangimentos ideológicos do segundo, negarem a possibilidade de juízos substantivos sobre as coisas, o que só seria possível através da visão de Deus ou do ponto de vista de lugar nenhum. O problema, creio, é que esta afirmação da impossibilidade da teoria, pelo menos através dos argumentos destes dois autores, termina por ser de facto fundada numa descrição explicativa sobre a natureza e o funcionamento da crença (em Fish) e numa concepção da História (onde por sua vez existem contradições sociais, etc.).

Gostaria, para terminar, de mostrar, como autores diferentes como John Searle, Rorty, Jameson e Fish, acabam por, no fim de contas partilhar uma mesma perspectiva sobre a epistemologia. Rorty, como se considerou já, por oposição a Fish, defende não ser possível *demonstrar* a impossibilidade da Epistemologia, exactamente porque essa demonstração implicava o recurso a um mecanismo a que o seu antifundacionalismo não reconhece a possibilidade, isto é, implicava, que se tivesse uma doutrina sobre a consciência, sobre o sentido das frases, e uma vez que Rorty simplesmente desconfia da epistemologia, o que ele em última instância incita é a que «mudemos de assunto». Fish, por seu lado, quando nos anos 90 vê os departamentos de literatura tomados pelas correntes dos estudos culturais, defende que a crítica literária tem de manter uma unidade de objecto, de métodos, para que possa continuar a ser crítica literária – e que a prática da crítica literária é logicamente independente das considerações sobre a tese do construtivismo social:

“A crítica literária, afirmo, é igualmente caracterizada por um conjunto limitado de preocupações e se essas preocupações são substituídas por outras e as questões internas aos estudos literários – questões como “O que significa este poema?” – são abandonadas em favor de outras, supostamente mais largas, questões, alguém continuará a fazer alguma coisa, mas não será crítica literária.”²⁷³

Neste sentido, o que Fish advoga de facto é a falta de consequências das investigações ou considerações em Teoria ou Epistemologia quando se passa à prática da crítica literária. O mesmo tipo de consideração, negligenciando as diferenças, se pode encontrar em Searle. Em “The Future of Philosophy”²⁷⁴, Searle considera, a propósito do significado, que “[...] a ideia de que os significados são algo externo à mente é largamente aceite, mas nunca ninguém foi capaz de dar uma explicação capaz do significado nestes termos.”, e critica a *obsessão com a epistemologia e com o cepticismo*, central na filosofia desde o século dezassete até à actualidade, dizendo mesmo:

“Eu acredito que este preconceito epistémico é nada menos do que o erro filosófico da nossa época”.

Quando Searle considera que “[...] [t]emos de deixar de nos preocupar sobre como o cérebro *poderá* causar a consciência e começar com o simples facto que o *faz*...” o que me parece importante salientar é o facto de Searle, tal como Fish, necessitar de tomar como pressupostos, como factos, coisas que em última instância sabe poder não ser demonstráveis, mas que a alternativa só poderá ser ou desconfiar ou confiar (parece que sem razões últimas possíveis). Aliás, numa antiga recensão de Fish a *The Prison-House of Language*, ao mesmo tempo que Fish demonstrava simpatia por uma grande parte das teses de Jameson sobre o Estruturalismo, considerava que em última instância “[...] a asserção de Jameson de que algo de crucial falta na concepção estruturalista da realidade é tão arbitraria quanto a asserção estruturalista de que o que falta é em última instância não real”²⁷⁵.

Jameson, por seu turno, quando aceita em *The Political Unconscious* as críticas de Althusser à «causalidade expressiva» observa que contudo, é-lhe indispensável o conceito de mediação, sem o qual em última instância nem sequer uma hermenêutica negativa seria possível. Ou por palavras minhas, radicalizando até ao extremo a ausência ou a não-significação da História, não haveria nenhuma causa a determinar ou da qual se pudesse detectar os sintomas. Nos três casos, Fish, Searle ou Jameson, a prossecução de uma prática implica o aceitar de alguns pressupostos como factos,

²⁷³ Stanley Fish, *Professional Correctness – literary studies and political change*, Clarendon Press, Oxford, 1995, p. 42.

²⁷⁴ John Searle, “The Future of Philosophy”, 1999, <http://ist-socrates.berkeley.edu/~jsearle/articles.html>.

²⁷⁵ Stanley Fish, “Structuralists Thoughts”, op. cit., p.287.

independentemente de todas as considerações que sobre as «naturezas» desses factos se possam fazer.

Conclusão

Num primeiro momento esta tese tem como propósito fazer simplesmente história da crítica e da teoria literária contemporânea, através do estudo da obra de Stanley Fish e de Fredric Jameson. Neste sentido, e uma vez que se pretendia num certo momento comparar o pensamento dos dois autores, a interpretação do pensamento dos dois autores foi orientada para a resposta a uma única questão – é, ou não, possível uma Teoria da Literatura – e quais os argumentos que os dois autores dão a favor ou contra a possibilidade da Teoria.

De facto, quer Stanley Fish quer Fredric Jameson, a partir de uma tese genérica de que a teoria da crença (e o argumento antifundacionalista), de Fish, e a teoria da ideologia (e da «falsa consciência»), de Jameson, são exemplos com fundamentos diferentes, a saber, que o intérprete está sempre situado num contexto histórico, social, ideológico, de interesses, de que em última instância não pode ter plena consciência, avaliar e suspender, negam a possibilidade da Teoria da Literatura.

A atenção a este argumento conduziu-me no capítulo I desta tese a reler Hegel através de Georg Lukacs, Jean-Paul Sartre e Richard Rorty. A crítica que Hegel fez à epistemologia Kantiana e a teoria da História e da dialéctica possibilitaram um conjunto de argumentos que o marxismo de Lukacs e Sartre e o neopragmatismo de Rorty recuperam. O que a História significa para estes três leitores de Hegel é em primeiro lugar a impossibilidade da Epistemologia (da Teoria) se procurar afirmar como não-situada no tempo ou no espaço e por isso ser sempre relativa e contingente; a divergência de fundo entre os marxistas Lukacs, Sartre (e Jameson) e Rorty (e Fish), consiste que os primeiros mantêm, através da noção de dialéctica, a possibilidade de um conceito que lhes permite dar inteligibilidade à contingência histórica. Paralelamente à História, e com igual importância, a crítica à imediatez, a crítica à possibilidade de existirem propriedades intrínsecas – que no nosso caso quer dizer, a impossibilidade de poder mostrar sentidos unívocos num poema, de mostrar como um pequeno conjunto de linhas não é só uma pequena narrativa mas uma alegoria – em textos literários que sirvam como matéria de prova em disputas interpretativas, conduz Hegel a uma proposição como a «verdade é o todo» que, visto como uma crítica à imediatez, permite quer uma adopção inflacionária (se o todo for visto como uma substância, como os marxistas na linha de Lukacs o fizeram) quer uma leitura deflacionária (se o todo for visto como um conjunto coerente de crenças que se sustentam umas às outras, como Rorty recebe o holismo de Davidson ou de Sellars). Em conclusão procurei neste capítulo inicial mostrar como diferentes modos de lidar com Hegel, de separar o que vale a pena conservar do que são restos de cartesianismo ou idealismo desprezíveis, de

compreender conceitos como todo ou totalidade, de lidar com a história, conduzem a atitudes diversas sobre as consequências da impossibilidade da Epistemologia e sobre a História e uma certa noção do conceito de Todo ou Totalidade para os marxistas como possibilitadora de uma certa forma de Epistemologia.

A partir desta questão procurei interpretar, nos capítulos II e III, o pensamento de Fish e Jameson: os dois autores, de facto, fazem uso de argumentos particulares e de termos como ‘crença’, ‘comunidades interpretativas’ (Fish) ‘dialéctica’, ‘falsa consciência’ ou ‘ideologia de classe’ (Jameson); falam da interpretação e da possibilidade da Teoria cruzando-a com outras questões: Stanley Fish relaciona a interpretação em literatura com a interpretação em estudos legais (a primeira emenda constitucional americana), a não existência de factos brutos na linguagem e a polémica Derrida/Searle face à teoria dos «actos de fala», lendo John Milton ou os *Ensaio*s de Francis Bacon; Fredric Jameson relaciona a questão da possibilidade da interpretação com questões caras ao marxismo como a existência de estratégias de constrangimento ideológico (de classe social), as críticas de Hegel à «razão pura» de Kant (e por sua vez, a relação de Marx, Lukacs, Adorno ou Sartre com o ‘Espírito Absoluto’ de Hegel), relaciona a pós-modernidade cultural (e superestrutural) com o desejo do antifundacionalismo o o nominalismo no discurso teórico. Face às diferenças entre quanto aos conceitos e ao tipo de argumentos a que recorrem Fish e Jameson, a possibilidade de relacionar os dois autores, de comparar o pensamento e identificar semelhanças e diferenças, passou pelo facto de ter lido os dois autores sempre a partir da mesma pergunta inicial: de que forma Stanley Fish e Fredric Jameson respondem à seguinte questão: será possível uma Teoria da Literatura, entendendo ‘Teoria’ como designando um modelo ou estrutura de conceitos que permite interpretar, e (in)validar interpretações em literatura, através de um quadro constante do que se considera como evidências, critérios e meios de justificação. A resposta de Stanley Fish e Fredric Jameson a esta questão é em parte convergente, noutra parte divergente.

Stanley Fish e Fredric Jameson respondem pela negativa à questão da possibilidade da Teoria da Literatura. Se isto é, de facto, bem conhecido no que diz respeito a Stanley Fish, visto que desde o fim dos anos setenta ele afirmou repetidamente a impossibilidade da Teoria (no seu sentido forte e representacionalista), já Fredric Jameson, desde o início dos anos setenta, em *The Prison-House of Language*, ao mesmo tempo que afirma claramente a impossibilidade da Teoria da Literatura, procura por esse mesmo motivo construir uma Hermenêutica da Literatura que funcione como uma análise de sintomas de contradições sociais (que na obra literária adquire a forma de aporias ou antinomias), mas que não pode ser compreendida propriamente como uma Teoria da Literatura. Assim pode-se

dizer que a impossibilidade da teoria para Jameson deve-se ao facto do significado do texto literário (e dos artefactos culturais em geral) não ser em última instância passível de ser encontrado na linguagem (que remete, segundo o modelo estrutural e relacional), mas somente na História, que a partir da sua viragem semi-Althusseriana, se torna «causa-ausente». Neste sentido, tal como a experiência imediata de Hegel encontra a sua certeza e verdade em algo que lhe é estranho (nos universais) também a obra literária individual pode encontrar a sua significação uma vez redescrita ou transcodificada como sintoma de contradições sociais. Para além da teoria do significado e da referência perfilhada por Jameson inevitavelmente conduzir a interpretação para fora do objecto artístico individual, igualmente, do ponto de vista do intérprete ou do leitor, também este é sempre-já-situado (e como Jameson diz em *The Political Unconscious*, a cura em psicanálise ou a consciência completa da determinação pela classe social são um mito e uma miragem).

Como no meu caso pessoal creio que esta resposta não pode ser dada (quer no sentido positivo, quer no negativo) sem antes se assumir como dados inquestionáveis teses sobre a consciência (sobre as suas capacidades e incapacidades) sobre a linguagem, sobre o que pode ser aceitável como uma prova ou o que é evidente, e que como Fish e Jameson o fazem, há muitas respostas para cada uma destas questões, as únicas alternativas que vejo como viáveis são: ou desconfiar e «mudar e assunto» ou alternativamente partir de um punhado de algumas teses aceites como indisputáveis (sem passo atrás possível) e a partir delas *demonstrar* a impossibilidade da Teoria da literatura.

Bibliografia

- ANDERSON, Perry, *As Origens da Pós-Modernidade*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1999
- CASSIRER, Ernest, “Hegel”, *El Problema del Conocimiento – en la Filosofía y la Ciencia Moderna*, III – *Los Sistemas Postkantianos*, Cap. IV, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1957
- ENGELS, Friedrich, “Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã” in K. Marx e F. Engels, *Obras Escolhidas*, Tomo III, Edições Avante – Lisboa, Edições Progresso Moscovo, 1985 (pp. 375-421).
- ESTRADA, Rui, *A Leitura da Teoria – A Construção da Teoria da Literatura num contexto Antifundamentalista*, Braga – Coimbra, Angelus Novus, 1996
- FERREIRA, Manuel J. Carmo, *Hegel e a Justificação da Filosofia*, INCM, 1989.
- FISH, Stanley, *Surprised By Sin: The Reader In Paradise Lost*, London, Macmillan, 1967
- _____ “Georgics of the Mind: The Experience of Bacon’s Essays” *Seven-Century Prose, Modern Essays in Criticism*, New York, Oxford University Press, 1971
- _____ *Is There a Text in This Class? The authority of Interpretive Communities*, Massachusetts, Harvard University Press, 1980
- _____ *Doing What Comes Naturally: change, rhetoric, and the practice of theory in literary and legal studies*, Oxford, Clarendon Press, 1989
- _____ *Professional Correctness: literary studies and political change*, Oxford, Clarendon, 1995
- _____ *There’s no such thing as free speech and it’s a good thing too*, Oxford University Press, 1994
- _____ *The Trouble with Principle*, Cambridge, Harvard University Press, 1999
- _____ *How Milton Works*, Cambridge, Harvard University Press, 2001
- _____ “Theory’s Hope” in *Critical Inquiry - The Future of Criticism – A Critical Inquiry Symposium Winter 2004 Volume 30 Number 2*, (pp.374-378)
- HABERMAS, Jurgen, *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1989

- HEGEL, G. W., *Phénoménologie de l'Esprit*, Traduction et Notes par Gwendoline Jarczyk, Gallimard, Folio Essays, 1993.
- HEGEL, G.W.F., *Prefácios*, tradução, introdução e notas de M. J. Carmo Ferreira, INCM, 1990.
- HEMLING, Steven, *The Success and Failure of Fredric Jameson – writing, the sublime, and the dialectic of Critique*, State University of New York Press, 2001.
- JAMESON, Fredric, *The Origins of a Style – Jean Paul Sartre*, Columbia University Press, 1962 (1984)
- _____ *Marxism and Form: twentieth-century dialectical theories of literature*, Princeton, Princeton University Press, 1971
- _____ *The prison-house of language : a critical account of structuralism and russian formalism*, Princeton University Press, 1972
- _____ *The Political Unconscious – narrative as a socially symbolic act*, London, Methuen, 1986
- _____ *Postmodernism, or the cultural logic of Late Capitalism*, London, Verso, 1991
- _____ *Late Marxism: Adorno, or, the Persistence of the Dialectic*, London, Verso, 1990
- _____ *The Seeds of Time*, New York, Columbia University Press, 1994
- _____ *A Singular Modernity: essay on the Ontology of the Present*, London, Verso, 2002
- _____ “Symptoms of Theory or Symptoms for Theory?” in *Critical Inquiry* - The Future of Criticism – *A Critical Inquiry* Symposium Winter 2004 Volume 30 Number 2, (pp. 403-408)
- KELLNER, Douglas, *Postmodernism – Jameson – Critique*, Maisonneuve Press, Washington DC, 1989
- LUKACS, Georg, *Histoire et Conscience de Classe*, Traduit de l' allemand par Kostas Axelos e Jacqueline Bois, Les Éditions de Minuit, Paris VI, 1960.
“Posfácio de 1967”, in *História e Consciência de Classe*, Porto, Ed. Escorpião.
- MARX, K., “Teses sobre Feuerbach” in K. Marx e F. Engels, *Obras Escolhidas, Tomo I*, Edições Avante – Lisboa, Edições Progresso Moscovo, 1982.
- OLSON, Gary A., *Justifying Belief – Stanley Fish and the Work of Rhetoric*, State University of New York Press, 2002
- OLSON, Gary and Lynn Worsham, *Postmodern Sophistry – Stanley Fish and the critical enterprise*, State University of New York Press, 2004
- PEIRCE, C. S., “A fixação da crença” in *Antologia Filosófica*, trad. António Machuco Rosa, I.N.C.M., Lisboa, 1998

ROCKMORE, Tom, “Lukacs on Classical German Philosophy and Marx” in *Idealistic Studies*, vol. X, no. 3, Setembro, 1980.

RORTY, Richard, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Edições D. Quixote, 2004.

_____ *Consequências do Pragmatismo (ensaios: 1972-1980)*, Instituto Piaget, Lisboa, 1999.

SARTRE, Jean Paul, *Critique de la Raison Dialectique* (précédé de *Question de Méthode*), Gallimard, 1960.

SEARLE, John, “The Future of Philosophy”, 1999,
<http://ist-socrates.berkeley.edu/~jsearle/articles.html> .