

O acontecimento da literatura

FUNDAÇÃO EDITORA DA UNESP

Presidente do Conselho Curador

Mário Sérgio Vasconcelos

Diretor-Presidente / Publisher

Jézio Hernani Bomfim Gutierre

Superintendente Administrativo e Financeiro

William de Souza Agostinho

Conselho Editorial Acadêmico

Luís Antônio Francisco de Souza

Marcelo dos Santos Pereira

Patricia Porchat Pereira da Silva Knudsen

Paulo Celso Moura

Ricardo D'Elia Matheus

Sandra Aparecida Ferreira

Tatiana Noronha de Souza

Trajano Sardenberg

Valéria dos Santos Guimarães

Editores-Adjuntos

Anderson Nobara

Leandro Rodrigues

Terry Eagleton

O acontecimento da literatura

Tradução
Thomaz Kawauche



editora
unesp

Título original: *The Event of Literature*

© 2012 by Terry Eagleton

Originalmente publicado pela Yale University Press

© 2024 Editora Unesp

Direitos de publicação reservados à:

Fundação Editora da Unesp (FEU)

Praça da Sé, 108

01001-900 – São Paulo – SP

Tel.: (0xx11) 3242-7171

Fax: (0xx11) 3242-7172

www.editoraunesp.com.br

www.livrariaunesp.com.br

atendimento.editora@unesp.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Elaborado por Odílio Hilario Moreira Junior – CRB-8/9949

E11a Eagleton, Terry

O acontecimento da literatura / Terry Eagleton; traduzido por Thomaz Kawauche. – São Paulo: Editora Unesp, 2024.

Tradução de: *The Event of Literature*

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-65-5711-240-3

1. Crítica literária. 2. Estudos literários. 3. Teoria literária. 4. Estética. 5. Leitura. 6. Filosofia analítica. 7. Teoria crítica. I. Kawauche, Thomaz. II. Título.

2024-1919

CDD 809

CDU 82.09

Editora afiliada:



Asociación de Editoriales Universitarias
de América Latina y el Caribe



Associação Brasileira de
Editoras Universitárias

Para David Bennett

Sumário

Prefácio 9

1. Realistas e nominalistas 15

2. O que é literatura? (1) 37

3. O que é literatura? (2) 85

4. A natureza da ficção 143

5. Estratégias 217

Referências bibliográficas 289

Índice remissivo 301

Prefácio

A teoria literária esteve bastante fora de moda nas últimas décadas, de tal maneira que livros como este são cada vez mais raros. Há aqueles que serão eternamente gratos por isso, a maioria dos quais não lerá este prefácio. Teria sido difícil prever, nas décadas de 1970 ou 1980, que, de modo geral, a semiótica, o pós-estruturalismo, o marxismo, a psicanálise e coisas parecidas se tornariam, trinta anos mais tarde, línguas estrangeiras para estudantes. A mudança ocorreu, *grosso modo*, devido a um quarteto de preocupações: pós-colonialismo, etnicidade, sexualidade e estudos culturais. Não se trata exatamente de uma notícia animadora para os oponentes conservadores da teoria – esses, sem dúvida, esperavam um declínio que pudesse anunciar o regresso ao *status quo ante*.

O pós-colonialismo, a etnicidade, a sexualidade e os estudos culturais não são, é claro, insuspeitos em relação à teoria. Tampouco surgem simplesmente a partir de seu declínio. Na verdade, seu surgimento com força total ocorreu no despertar da teoria “pura” ou “alta”, e muitas pessoas veem o fenômeno como uma superação. Na verdade, não apenas uma superação, mas também um deslocamento. De certa

forma, estamos falando de uma evolução digna de boas-vindas. Várias formas de teorismo (embora não de obscurantismo) foram postas de lado. O que ocorreu, em linhas gerais, foi uma mudança: do discurso para a cultura, das ideias em estado mais ou menos abstrato ou virginal para uma investigação daquilo que, nas décadas de 1970 e 1980, teria sido imprudente chamar de mundo real. Como sempre, porém, há perdas e ganhos. Analisar vampiros ou *Family Guy*¹ provavelmente não é tão gratificante do ponto de vista intelectual quanto estudar Freud e Foucault. Além disso, a constante perda de popularidade da “alta” teoria, como argumentei em *Depois da teoria*, está intimamente ligada à decadência da sorte da esquerda política.² Os anos em que tal pensamento estava no seu apogeu correspondem àqueles em que a esquerda também era próspera e robusta. À medida que a teoria foi perdendo altura, com ela desaparecia silenciosamente a crítica radical. No seu auge, a teoria cultural apresentou algumas questões surpreendentemente ambiciosas à ordem social que confrontava. Hoje, quando o referido regime é ainda mais global e poderoso do que o era, é raro que a própria palavra “capitalismo” suje a boca daqueles que estiverem ocupados celebrando a diferença, abrindo-se à alteridade ou dissecando os mortos-vivos. Esse estado de coisas é testemunho do poder do sistema, e não da sua irrelevância.

No entanto, em certo sentido, este livro é também uma repreensão implícita à teoria literária. Grande parte de meu argumento, com exceção do capítulo final, baseia-se não na teoria literária, mas naquele animal muito diferente que é a filosofia da literatura. Os teóricos da literatura têm ignorado frequentemente esse tipo de discurso e, ao fazê-lo, desempenham o seu papel estereotipado na velha disputa entre os europeus continentais e os anglo-saxões. Se a teoria literária brota em larga escala entre os primeiros, a filosofia da

1 Série de animação norte-americana criada por Seth MacFarlane e transmitida pela Fox entre 1999 e 2002; no Brasil, recebeu o título *Uma família da pesada*. (N. T.)

2 Eagleton, *After Theory*, cap.2.

literatura surge em grande parte junto aos últimos. Entretanto, o rigor e a *expertise* técnica da melhor filosofia da literatura contrastam favoravelmente com a frouxidão intelectual de algumas teorias literárias, sem contar a abordagem de questões (a natureza da ficção, por exemplo) praticamente deixadas de lado por aqueles do outro campo.

Em contrapartida, a teoria literária contrasta favoravelmente com o conservadorismo intelectual da filosofia da literatura e, em muitos aspectos, com sua timidez e sua falta – por vezes fatal – de talento crítico e ousadia imaginativa. Se os teóricos andam de camisa aberta, os filósofos da literatura (que, de todo modo, são quase todos homens) raramente aparecem sem gravata. Um campo se comporta como se nunca tivesse ouvido falar de Frege, enquanto o outro age como se nunca tivesse ouvido falar de Freud. Os teóricos da literatura tendem a dar pouca atenção a questões como verdade, referência, estatuto lógico da ficção etc., enquanto os filósofos da literatura demonstram frequentemente uma notável insensibilidade à textura da linguagem literária. Hoje em dia, parece haver uma relação curiosa (e bastante desnecessária) entre a filosofia analítica e o conservadorismo cultural e político, o que certamente não era o caso de alguns dos principais praticantes desse estilo de pensamento no passado.

Os radicais, por sua vez, tendem a suspeitar que questões como “Pode haver uma definição de literatura?” sejam aridamente acadêmicas e a-históricas. Mas nem todas as tentativas de definição precisam ser assim – tanto é que, no campo radical, muitos podem concordar quando se trata de definir o modo de produção capitalista ou a natureza do neoimperialismo. Wittgenstein sugere que às vezes precisamos de uma definição e às vezes não. Há uma ironia em jogo aqui também. Muitos dos membros da esquerda cultural, para os quais as definições são assuntos obsoletos a serem deixados para os acadêmicos conservadores, provavelmente desconhecem que, de fato, quando se trata de arte e literatura, a maioria desses acadêmicos argumenta *contra* a possibilidade de tais definições. O que acontece é que os mais perspicazes dentre eles dão razões mais convincentes

e sugestivas para o que fazem, e assim se distinguem daqueles que consideram as definições fúteis por definição.

Os leitores ficarão surpresos, e talvez consternados, ao se verem mergulhados desde o início numa discussão marcada por uma escolástica medieval. Talvez seja o meu próprio fedor da escolástica, para usar uma expressão de Joyce, que ajuda a explicar o interesse pelas questões abordadas neste livro. Há certamente uma ligação entre o fato de ter sido criado católico – fui, portanto, ensinado a não desconfiar dos poderes da razão analítica, entre outras coisas – e a minha carreira posterior como teórico da literatura. Alguns poderão também atribuir o meu interesse pela filosofia da literatura ao fato de ter desperdiçado tempo demais nas cidadelas flagrantemente anglo-saxônicas de Oxford e Cambridge.

No entanto, ninguém precisa ser ex-papista ou ex-professor de Oxbridge para perceber a estranheza de uma situação em que professores e estudantes de literatura têm o hábito de usar palavras como “literatura”, “ficção”, “poesia”, “narrativa” e assim por diante sem estarem totalmente bem equipados para iniciar uma discussão sobre o que elas significam. Os teóricos da literatura são aqueles que acham isso tão estranho ou tão alarmante quanto encontrar médicos que, embora capazes de reconhecer um pâncreas visualmente, fossem incapazes de explicar o seu funcionamento. Além disso, há muitas questões importantes que o fenômeno de afastamento da teoria literária deixou em suspensão, e este livro tenta abordar algumas delas. Começo avaliando a questão de as coisas terem ou não naturezas gerais, o que tem uma óbvia relação com a questão de ser ou não possível falar sobre “literatura”. Em seguida, observo como o termo “literatura” é geralmente empregado hoje e, para tanto, examino cada uma das características que considero centrais para o significado da palavra. Uma dessas características, a ficcionalidade, é tão complexa que requer um capítulo especial. Finalmente, passo à questão da teoria literária, perguntando se é possível demonstrar que as suas diversas formas têm atributos centrais em comum. Se eu fosse imodesto,

diria que este livro oferece um relato sensato do que a literatura (ao menos no presente) realmente significa, além de chamar atenção, pela primeira vez, para o que quase todas as teorias literárias têm em comum. Mas não o sou, então não direi isso.

Sou grato a Jonathan Culler, Rachael Lonsdale e Paul O'Grady, que apresentaram críticas e sugestões inteligentes. Também estou em dívida com meu filho Oliver Eagleton, que falou comigo sobre a ideia do fingimento e me esclareceu vários pontos vitais.

T. E.

1. Realistas e nominalistas

Começemos com o que pode parecer uma diversão sem sentido. Assim como muitos de nossos embates teóricos, a disputa entre realistas e nominalistas tem origem antiga.¹ No entanto, ela floresce mais vigorosamente no final da Idade Média, quando vários escolásticos eminentes e de convicções conflitantes se alinham para a batalha. Serão reais, em algum sentido, as categorias gerais ou universais, como afirmam os realistas – na esteira de Platão, Aristóteles e Agostinho –, ou serão, como insistem os nominalistas, conceitos que nós próprios impomos em um mundo onde tudo o que é real é irredutivelmente particular? Existe um sentido em que a literatura ou a “girafalidade” existem no mundo atual, ou essas noções são inteiramente dependentes da mente? Será a girafalidade simplesmente uma abstração mental que parte de uma multidão de criaturas singularmente individuais, ou serão essas espécies tão reais quanto esses indivíduos, talvez até necessariamente do mesmo modo?

¹ Para uma visão geral do debate, ver Carré, *Realists and Nominalists*; Armstrong, *Universals and Scientific Realism*, v.1; ver ainda Williams, “Realism: What’s Left?”.

Para o campo nominalista, tais abstrações são posteriores às coisas individuais, ou seja, são ideias que derivam delas; para os realistas, as abstrações, em certo sentido, antecedem as coisas, como o poder que faz de uma coisa individual o que ela é. Ninguém jamais olhou para a crocodilidade, mas, em vez disso, avistamos esta ou aquela fera escamosa tomando sol na lama; no entanto, da mesma maneira, como os individualistas metodológicos se apressam em nos lembrar, ninguém jamais olhou para uma instituição social, o que não significa sugerir que o canal de televisão Fox ou o Banco da Inglaterra não existem.

Meios-termos são possíveis aqui. O grande teólogo franciscano Duns Escoto propôs uma forma moderada ou limitada de realismo para a qual as naturezas têm existência real fora da mente, mas se tornam completamente universais apenas por meio do intelecto.² Tomás de Aquino teria concordado. Os universais não eram substâncias, como considerava um realista extremo como Roger Bacon, mas também não eram meras ficções. Mesmo que não tivessem existência real como tal fora da mente, eles permitir-nos-iam, no entanto, compreender as naturezas comuns das coisas, as quais estavam, em certo sentido, “nas” próprias coisas. Uma posição mais radical do que a de Escoto é adotada por Guilherme de Ockham, para quem os universais têm um estatuto meramente lógico.³ Nada de universal existe fora da mente, e as naturezas comuns são apenas nomes. Embora Escoto não leve seu próprio argumento a esse limite, ele tem uma tendência notável ao particular, e isso ficou mais conhecido no mundo das letras graças ao seu discípulo Gerard Manley Hopkins, que adotou a noção

2 Para Escoto, ver Ingham e Dreyer, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus*. Estudos mais avançados podem ser encontrados em: Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*; Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*. Ver também MacIntyre, *God, Philosophy, Universities*, cap.12.

3 Para um estudo magistral, ver Leff, *William of Ockham*. Uma discussão igualmente informativa pode ser encontrada em Adams, *William Ockham*. Há ainda material útil em Weinberg, *Ockham, Descartes, and Hume*.

de “isto-idade” [*thisness*], ou hecceidade, de Escoto. Enquanto Tomás de Aquino se contentava em considerar a matéria como o princípio de individuação de uma coisa, em contraposição à forma partilhada com outras entidades, o doutor sutil⁴ discernia em cada peça da criação um princípio dinâmico que a tornava única e intrinsecamente ela mesma. Seu grande interesse pela particularidade se deve em parte à sua devoção peculiarmente franciscana à pessoa de Jesus Cristo.

A hecceidade diferencia uma coisa de outra da mesma natureza (nenhum floco de neve ou sobrelha é igual a outro) e, como tal, representa a realidade última de um ser, que somente Deus pode conhecer plenamente. É, por assim dizer, o excesso de uma coisa sobre seu conceito ou natureza comum – uma especificidade irreduzível que pode ser apreendida não pela reflexão intelectual sobre o que é um objeto, mas apenas por uma apreensão direta da sua luminosa presença. Numa verdadeira revolução do pensamento, o singular se torna agora inteligível *per se* à mente humana. Escoto, observa um dos seus comentadores, é um “filósofo da individualidade”.⁵ O filósofo norte-americano Charles Sanders Peirce, que considera o franciscano medieval um dos maiores de todos os metafísicos, elogiou-o como o pensador que “primeiro elucidou a existência individual”.⁶ Colocamos o pé na longa estrada que leva ao liberalismo, ao romantismo, à doutrina de Theodor Adorno sobre a não identidade entre um objeto e seu conceito, à suspeita pós-moderna dos universais como armadilhas para apanhar os politicamente incautos e muito mais. Como observa Charles Taylor, podemos reconhecer, em retrospecto, a paixão nominalista pelo particular como “um importante ponto de virada na história da civilização ocidental”.⁷

4 *Doctor Subtilis* era o apelido de João Duns Escoto. (N. T.)

5 Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, p.402.

6 Hartshorne e Weiss (eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, v.1, parágrafo 458. Ver também Feibleman, *An Introduction to the Philosophy of Charles S. Peirce*, p.55.

7 Taylor, *A Secular Age*, p.94.

Em contrapartida, os realistas tendem a considerar que o intelecto é incapaz de compreender os particulares individuais. Não pode haver ciência de um repolho individual, em oposição a uma ciência do gênero como tal. Na visão de Tomás de Aquino, a mente não pode se apoderar da matéria, princípio de individuação das coisas. Isso não quer dizer, entretanto, que uma compreensão das coisas individuais seja impossível. Para Tomás de Aquino, essa é a função da *phronesis*, responsável pelo conhecimento não intelectual de particulares concretos e linha mestra de todas as virtudes.⁸ Trata-se de uma espécie de interpretação sensorial ou somática da realidade, um ponto relevante para o que comentarei logo adiante em relação às reflexões de Tomás de Aquino sobre o corpo. Bem mais tarde, no coração do Iluminismo europeu, nascerá uma ciência do particular sensorial para contrariar um universalismo abstrato – seu nome é estética.⁹ A estética inicia sua vida em termos que formam um oxímoro: ciência do concreto que investiga a estrutura interna de nossa vida corpórea de um ponto de vista lógico. Quase dois séculos depois, a fenomenologia lançará um projeto semelhante.

Para um filósofo realista como Tomás de Aquino, a natureza de uma coisa é o princípio da sua existência e, mediante sua existência, ela participa na vida de Deus. Para uma teologia realista, a assinatura de Deus pode ser encontrada no âmago dos seres. Ao distribuir o infinito desse jeito, uma coisa paradoxalmente é capaz de ser ela mesma. Mais tarde, Hegel dará a essa doutrina um toque secular: *Geist* é o que permite aos seres serem plenamente eles mesmos, de modo que o infinito é constitutivo do finito. Há ainda uma crença romântica de que, se uma coisa deve ser absolutamente autônoma e autoidêntica, então o que mais se assemelha a ela é, paradoxalmente, o infinito, que não reconhece nada além de si mesmo pela razão óbvia de que nada mais existe.

8 Ver Cervantes, “*Phronêsis vs Scepticism: An Early Modernist Perspective*”.

9 Ver Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, cap.1.

Existem muitos fenômenos diferentes no mundo e, portanto, muitas maneiras diferentes de falar, de modo que é preciso conhecer a natureza de uma coisa para, como Wittgenstein diria mais tarde, saber que jogo de linguagem jogar numa determinada situação. Pluralismo e essencialismo andam juntos. Contudo, se as coisas possuem naturezas dadas, é fácil ver como isso pode estabelecer um limite ao poder da divindade que as criou. Deus, em sua sabedoria, sempre poderia ter escolhido não criar tartarugas ou triângulos, pois, se ele é livre, não pode haver necessidade naquilo que ele cria. Tudo o que existe é puramente gratuito (no sentido de ser algo que simplesmente poderia nunca ter surgido) e permanece ofuscado por essa perturbadora possibilidade. Isso é verdade sobretudo para os seres humanos, cujo sentimento da sua possível inexistência é geralmente conhecido como medo da morte. Mas essa verdade se estende à obra de arte modernista, amaldiçoada pela sensação doentia ou deliciosa de sua própria contingência. O fato de uma coisa vir a existir era, para Tomás de Aquino e outros, uma questão de dádiva e gratuidade da parte de Deus, e não de inferência lógica ou necessidade férrea. Uma questão de amor, não de necessidade. Eis o que a doutrina da Criação tenta capturar. Não há nenhuma relação com a forma como o mundo decolou, que é uma questão para cientistas, e não para teólogos. Na verdade, Tomás de Aquino pensava ser possível o mundo não ter origem alguma, tal como fez Aristóteles, o seu mentor.

Uma vez que tartarugas e triângulos venham a existir, existem, no entanto, de uma maneira determinada, e Deus é obrigado a reconhecer esse fato, assim como nós mesmos o devemos fazer. Ele não pode decidir por capricho que $2 + 2 = 5$, como Descartes pensava que poderia. Tendo feito o seu cosmos, ele é forçado a se colocar nele. Quando se trata da forma como as coisas são, ele não pode se comportar como um monarca excêntrico ou como uma estrela do rock mimada. Deus é realista, não nominalista. Ele é limitado pelas próprias essências que criou.

É provável que uma era empirista seja cética em relação a essas naturezas comuns por várias razões. De um lado, uma vez que são

inteligíveis, e não sensíveis, elas ofendem o preconceito empirista de que apenas o que é perceptível é verdadeiramente real. Contudo, se não existirem tais essências, a soberania de Deus está assegurada. Ele pode fazer uma tartaruga cantar “Pennies from Heaven” se quiser. A única razão de uma coisa é *quia voluit* (porque ele a quis). Ao descrever essa visão, Carl Schmitt parafraseia o pensamento do filósofo Malebranche, “Deus é a autoridade final e absoluta, e o mundo inteiro, incluindo tudo o que nele existe, nada mais é do que a ocasião para a sua ação única”.¹⁰ O problema, no entanto, é que esse poder arbitrário torna a divindade obscuramente enigmática e impenetrável. Ele se torna um Deus oculto cujos caminhos, inescrutáveis pela razão, não são os nossos; um Deus que existe a uma distância infinita de suas criaturas, tão distante delas quanto uma celebridade dos seus fãs. Ele é o Deus do protestantismo radical, não o Deus do Novo Testamento, que, na frase joanina, arma a sua tenda entre nós.¹¹

Ao eliminar essências ou naturezas comuns da realidade, você pode suavizar as coisas, tornando-as mais maleáveis ao toque do poder. Existem, sem dúvida, formas mais progressistas de antiesencialismo do que essa, mas os seus defensores em geral não têm consciência de que a doutrina também serviu, no seu tempo, para legitimar o domínio humano. Se Deus (ou a Humanidade, que na plenitude dos tempos virá o assassinar e usurpar o seu trono) quiser ser onipotente, as essências terão de desaparecer. Somente drenando o mundo de seus significados inerentes é que se pode tentar solapar sua resistência aos desígnios que o subjagam. O verdadeiro domínio sobre as coisas, como Francis Bacon sabia, envolve o conhecimento das suas propriedades inerentes, mas isso também pode entrar em desacordo com um respeito à sua especificidade, ou melhor, àquilo que Marx denomina valor de uso.

10 Schmitt, *Political Romanticism*, p.17.

11 Há um debate útil sobre essa visão teológica em Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, p.152-5.