

Os estudos literários na era da pós-verdade

Sérgio Luiz Prado Bellei*

Resumo

Embora visível principalmente na esfera política, o que veio a ser conhecido como pós-verdade, ou seja, o conceito que aponta para circunstâncias em que a fronteira entre fato e ficção torna-se intensamente porosa e em que crenças pessoais adquirem valor igual ou superior a fatos considerados objetivos, atinge também os estudos literários no meio acadêmico. É o que se pode verificar exemplarmente em interpretações recentes do conto **Bartleby, o escrevente**, escrito por Herman Melville em 1853. Enquanto a hermenêutica tradicional definia a validade interpretativa em termos de uma contextualização rigorosa do texto em seu momento histórico e cultural, interpretações recentes associadas ao momento pós-moderno possibilitam a revalidação interpretativa em termos de escolhas idiossincráticas do sujeito leitor ou de sistemas arbitrários de pensamento.

Palavras-chave: Pós-verdade. Estudos literários. Leituras autocráticas e alocráticas.

* Universidade Federal de Minas Gerais(UFMG). Professor titular em Teoria Literária, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8276-8838>.

Literary Studies in the Post-Truth Era

Abstract

Although usually applicable to the political context, what came to be known as post-truth, that is, the concept that points to circumstances in which the boundaries between fact and fiction become highly porous and in which personal beliefs are endowed with values equal or superior to facts acknowledged to be objective, affects also literary studies in the academic environment. This is the exemplary case of recent interpretations of “Bartleby, the scrivener”, a story written by Herman Melville in 1853. While traditional hermeneutics defined interpretive validity in terms of a rigorous contextualization of the text in its historical and cultural moment, recent interpretations associated with the postmodern period make possible the legitimation of interpretive practices based on idiosyncratic choices or the reading subject or on arbitrary systems of thought.

Keywords: Post-truth. Literary studies. Autocratic and alocratic readings.

Recebido em: 06/07/2021 // Aceito em: 09/10/2021.

1 A pós-modernidade e a era da pós-verdade

A era da pós-verdade pode ser pensada isoladamente como o momento **político** contemporâneo marcado, no dizer de Steve Fuller (2018), pela institucionalização daquilo que Platão considerava ser a força desestabilizadora fundamental de uma sociedade estável. Figura maior da república platônica, o rei-filósofo constituía-se como o detentor do conhecimento legítimo a ser respeitado por todos os atenienses, porque, somente a partir de seus ensinamentos, poderiam reconhecer a verdade e rejeitar a falsidade. Desprovido da sábia autoridade do rei-filósofo, o destino do estado e da sociedade seria o caos. E aqueles que, na visão platônica, tinham como objetivo produzir fabricações ficcionais apresentadas ao público como visões alternativas da república corretamente entendida, ou seja, os sofistas, os dramaturgos e os poetas, deveriam ser vistos como uma ameaça à vida republicana. E tanto mais perigosos seriam os discursos alternativos quanto mais artisticamente convincentes fossem em seu poder retórico de convencimento: arrebatada pelo belo espetáculo, a comunidade ateniense acreditaria na realidade de uma ficção.

Em seu momento platônico, portanto, a Grécia clássica testemunhou um conflito análogo ao que ocorre no momento contemporâneo, dilacerado pelo conflito político sobre a verdade. Mas não se trata – e é aqui que se pode entrever a contribuição maior do estudo de Fuller – de um conflito de primeira ordem entre o que é verdadeiro e o que é falso. A batalha sobre a verdade que se trava no momento contemporâneo é aquela de uma segunda ordem e diz respeito às condições de possibilidade da verdade, ou seja, aos **critérios** que determinam a produção da verdade e,

principalmente, aos **responsáveis** pela definição de tais critérios. Trata-se, portando, de uma indagação sobre quem define e torna hegemônicas as regras do jogo. No momento da hegemonia do platonismo, o rei-filósofo senhor do discurso da verdade detinha o poder de reprimir os discursos de sofistas e produtores de ilusões retoricamente poderosas. Embora enfraquecida, essa hegemonia permanece no legado grego da cultura ocidental que, via de regra, privilegiou o fatural e relegou o ficcional a segundo plano. No momento da pós-verdade, com o enfraquecimento da distinção entre verdade e ficção, essa hegemonia parece estar em vias de desaparecer.

Os discursos herdados do filósofo-rei (a crença na verdade, no fatural e na ciência) perdem força com o surgimento de discursos alternativos, agora suficientemente poderosos para, no limite, desestabilizar o fatural. Em um contexto global, o exemplo mais visível configurou-se na retórica de Donald Trump. Marcada em geral por frases curtas e incisivas, como “*lock her up*” (“cadeia para ela”), com referência a Hilary Clinton, ou “*sleepy Joe*” (“Joe dorminhoco”), com referência a Joe Biden, e pela ausência da lógica argumentativa que a cultural ocidental herdou do filósofo-rei, convenceu milhões de norte-americanos de que era possível “tornar a América grande de novo”. Em outros contextos, a batalha continua a ser travada entre a ciência e os negacionistas, os terraplanistas e os que acreditam que a terra é esférica, os médicos e os curandeiros, os darwinistas e os criacionistas, os que acreditam na crise climática e os que dela duvidam. O que está em jogo não é a verdade, mas o poder retórico de persuasão. Estivesse Platão vivo hoje, certamente veria no que acontece agora, mas em escala planetária, o que temia que pudesse acontecer com a República Grega: o caos.

A visão isolada da Era da Verdade, esquematicamente apresentada acima, poderia talvez ser melhor compreendida se contextualizada na perspectiva mais ampla do que veio a ser conhecido como “pós-modernidade”. Sabidamente considerado difícil de ser definido, o período que tem seu início no final da década de 1960 e que tem ainda certa força no momento presente está associado a um número significativo de pensadores que, apesar de suas diferenças, compartilham certos pressupostos. Os sistemas de pensamento dos três nomes parisienses associados com frequência ao pós-modernismo divergem significativamente. Mas é possível entrever, por exemplo, em Jacques Derrida, Michel Foucault e Jacques Lacan, todos leitores atentos de Nietzsche, uma profunda suspeita em relação ao conceito tradicional de “verdade”, ou seja, em relação à teoria clássica da correspondência: *veritas est adequatio rei et intellectus*. O entendimento correto da coisa (*rei*) é possível na medida em que a imagem na mente a ela corresponde.

Não é o que ocorre, por exemplo, no famoso quadro de Magritte, *La lairvoyante* (1936), em que o artista olha para um ovo sobre uma mesa e o que aparece na tela é um pássaro. A realidade é uma e a projeção na tela feita a partir da mente (*intellectus*) do artista é outra, porque, como sugere o título do quadro, Magritte já não representa o real, mas, antes, o possível. Implícito no quadro está a suspeita de que a linguagem da pintura pode falar não da coisa que está diante do artista, mas do que está para além ou aquém dela. Suspeita análoga do sonho iluminista sobre a capacidade da linguagem de dizer a verdade do mundo está também presente nos pensadores citados, apesar das diferenças entre suas propostas teóricas. Entendida em sua materialidade, e não apenas como instrumento de expressão do

real, a linguagem tem agora vida própria: longe de dizer apenas algo sobre o mundo percebido por uma subjetividade, diz sempre mais ou menos do que o sujeito intenciona dizer. Escapando do controle do “eu” que fala, é a linguagem que, no limite, fala um “eu” que já não pode ser visto como produtor da verdade.

É nesse contexto que Lacan propõe o deslocamento do “eu” cartesiano, expresso no *cogito ergo sum*, para o interior da linguagem: *ubi cogito, ibi sum* (LACAN, 1966, p. 275). A hermenêutica da suspeita que Lacan projeta sobre a linguagem é análoga, por exemplo, à suspeita sobre a verdade da razão psicanalítica que Foucault projeta, em seu livro sobre a psicologia e a loucura, sobre a prática da psicanálise, entendida como uma fabricação racional repressora da “verdade” da loucura. A verdade do discurso psicanalítico constitui a tentativa racional de domesticar o discurso da loucura e exorcizar aquela “verdade” mais profunda e ameaçadora que Foucault caracteriza como a “noite da verdade”. Como explica concisamente John D. Caputo, a “noite da verdade” da loucura “é a verdade [que afirma] que não existe a Verdade com letra maiúscula, que não existe a verdade da verdade [...]” (CAPUTO, 2000, p. 17). Mas é em Derrida, finalmente, que qualquer possibilidade de verdade necessariamente desaparece no jogo irrestrito dos significantes que produz uma *différance* sem fim (DERRIDA, 1978, p. 154). Já não se trata aqui do conceito de “noite da verdade” em Foucault, que sugere a possibilidade de uma verdade (aquela vigente na loucura) que não pode ser conhecida, mas que manifesta sua existência nos efeitos que produz, ou seja, na linguagem fora de controle do louco ou do poeta (FOUCAULT, 2010, p. 210-219).

A partir da década de 1960, portanto, pensadores maiores da pós-modernidade fabricaram sistemas de pensamento

semelhantes àqueles apresentados pelos teóricos da pós-verdade. De forma simplificada, desenvolvem-se nos dois movimentos uma desestabilização da linguagem em sua função primária tradicional, aquela marcada pelo potencial de transmitir a verdade, ou, pelo menos, a verdade limitada por circunstâncias históricas. Era possível ainda, nesse contexto, separar o joio do trigo e o verdadeiro do falso. Críticos dos excessos da pós-modernidade percebem nessa desestabilização o perigo do caos generalizado que Platão atribuía aos sofistas e dramaturgos produtores de ficções. Andrew Wright, por exemplo, afirma que “a desconstrução da linguagem torna leitores pós-modernos livres para criar suas próprias leituras, motivados por desejos pessoais, preferências e inclinações [...]” (WRIGHT, 2004, p. 35). Defensores da pós-modernidade, por outro lado e sem negar os problemas da era da pós-verdade, lembram que uma política de proliferação de sentidos alternativos em relação ao autoritarismo do rei-filósofo pode trazer consigo aspectos positivos.

Nesse sentido, John D. Caputo chama a atenção para a distinção proposta por Derrida entre dois tipos de segredo, um segredo radical, que não pode ser revelado jamais porque é estruturalmente constituído como heterogêneo a todo e qualquer conhecimento, e o segredo tradicional, que pode ser revelado pela interpretação correta. Este último está presente, por exemplo, no repertório do rei-filósofo. O primeiro, por outro lado e nas palavras do próprio Derrida, citadas por Caputo, é “o segredo do secreto, ou seja, aquele que não se reporta a uma questão de conhecimento e que não está disponível para ninguém” (DERRIDA apud CAPUTO, 2000, p. 1). Absolutamente inatingível, esse segredo, se é que existe, existe na sua não existência. Caputo aponta, certa e concisamente,

para os aspectos negativos do segredo que pode ser revelado pelas autoridades que o possuem, como os segredos “que os clientes compartilham com seus advogados e os que os espões furtam do governo [...]”. E conclui que, “se estando de posse do segredo, podemos mentir e trapacear e adquirir um poder injusto sobre outros, então isso significa que o segredo absoluto pode nos manter em segurança [...]” (CAPUTO, 2000, p. 1-2).

No contexto específico da teorização da pós-verdade, vale a pena lembrar que Steve Fuller (2018), que citei anteriormente, está mais para o lado dos sofistas do que do lado do autoritarismo do rei filósofo. No momento presente, a opção política apressada por um ou outro lado do debate requer reflexão cuidadosa.

2 Estudos literários e pós-verdade: Autocracia *versus* Alocracia na República das Letras

Entendida no contexto da pós-modernidade enquanto *Weltanschauung*, a era da pós-verdade configura-se como um regime discursivo relacionado a outros em termos de homologia. Como no caso da pós-verdade, no pós-estruturalismo e no pós-modernismo é possível entrever, por exemplo, a crise da linguagem como instrumento da representação e fortalecimento de disseminações mais ou menos controladas de sentido. Trata-se de um relativismo que, no limite, chega perto do que se poderia chamar de uma lógica do vale-tudo. Como não poderia deixar de ser, essa lógica contaminou também os estudos literários.

Um conto escrito por Herman Melville em 1853 ilustra magistralmente a forma como o paradigma da pós-verdade contamina a prática interpretativa da literatura. **Bartleby, o**

escrevente (MELVILLE, [1853]/ 2014)¹ dramatiza o encontro entre o narrador, proprietário de um escritório de advocacia em Wall-Street, e Bartleby, que se apresenta para trabalhar como copista. Mas a relação entre empregador e empregado logo se complica quando o narrador chama a si a impossível missão de biografar um copista que, ao que tudo indica, não se enquadra do rol de pessoas que podem submeter sua vida a uma leitura ou a uma escrita. Essa dramatização inicial lembra um pouco o conto de um outro escritor norte-americano, Edgar Allan Poe, em “O Homem de Multidão” (*The man of the Crowd*), já que aqui também um narrador sem nome persegue pelas ruas de Londres um estranho caminhante tentando, sem sucesso, entendê-lo e concluindo, finalmente, que se trata de alguém semelhante a um livro “que não se deixa ler [...]” (POE, 1978, p. 506).² O início do conto anuncia, portanto, o fracasso de uma narrativa. Ou, dizendo de outro modo, anuncia o fracasso de um biógrafo que narra sua própria impotência para concluir sua narrativa biográfica. Escritos no momento histórico normalmente caracterizado como “romântico”, os dois textos já anunciam a crise da representação.

Em livro publicado em 2011, Gisèle Berkman documentou exaustivamente o interesse obsessivo despertado pelo conto em representantes maiores da filosofia europeia entre o início da década de setenta e o final da de oitenta. “De Blanchot a Derrida, passando por Badiou Žižek e Negri, um certo número de pensadores e filósofos apropriaram-se do enigma de Bartleby, transformando-o no emblema de como a literatura, sereia que é, seduz e aprisiona a filosofia [...]” (BERKMAN, 2011, p. 15). A esses nomes é preciso acrescentar o de Agamben, que escreve

¹ A data entre colchetes indica o ano de publicação original da obra, que só será indicada na primeira citação da obra neste texto. Nas seguintes, será registrada apenas a data de edição consultada pelos autores.

² : “Minha tradução para: “er lasst sich nicht lesen”.

sobre *Bartleby* depois da Era da Teoria, mas que mantém estreita ligação com pensadores maiores do período. Um aspecto do conto que certamente chamou a atenção desses pensadores é a presença de um narrador que se recusa a entregar o sentido de sua narrativa não porque não queira, mas porque tenta revelar um segredo que não pode ser revelado. O nome desse segredo é *Bartleby*, o centro vazio de sentido no conto. Contratado para trabalhar como copista pelo narrador, um advogado de sucesso em Wall Street, *Bartleby* realiza seu trabalho de copiar e conferir documentos assiduamente, mas só nos primeiros dias. Em dado momento, recusa-se terminantemente a trabalhar sem explicar por quê. Indagado sobre a recusa, repete insistentemente a expressão “prefiro não” (*I prefer not to*) (MELVILLE, 2014, p. 12). O narrador tenta pacientemente entender os motivos da recusa de *Bartleby*, sem obter sucesso algum. Tenta despedir *Bartleby*, mas o escriturário prefere não deixar o local. Em desespero, o narrador muda seu escritório para outro endereço, *Bartleby* permanece no recinto e é finalmente levado para a prisão, onde morre pouco tempo depois.

Quem é *Bartleby*? Essa é a pergunta que atormenta o narrador e que constitui o problema permanente a ser resolvido, sempre de forma insuficiente, pela vasta fortuna crítica tradicional dedicada ao conto. Pelo menos quatro grandes vertentes sobressaem nessa extensa gama de leituras, apropriadamente chamada de “indústria de *Bartleby*”: a perspectiva biográfica que vê em *Bartleby* a imagem do artista que, como Melville na época da publicação do conto, recusa-se a “copiar” modelos fáceis de ficção popular e volta-se para a tarefa de escrever sobre temas filosóficos e de difícil aceitação pelo público leitor; a perspectiva marxista de um copista que representa o trabalhador alienado que se recusa a ser

explorado por um mercado capitalista; a perspectiva psicanalítica que situa *Bartleby* no contexto de alguma enfermidade mental, como a esquizofrenia ou o autismo, e a vertente religiosa que entende *Bartleby* como a representação do próprio Cristo, sacrificado por uma sociedade mercantil que renunciou ao princípio da caridade absoluta exigida pela ética cristã. Em todos os casos, a metodologia utilizada para a leitura do texto pode ser caracterizada como “contextualista”: trata-se de examinar exaustivamente um sistema de pensamento historicamente contextualizado (marxismo, psicanálise, etc.) e demonstrar que sistemas de significados textuais a ele correspondem. É esse procedimento analítico rigoroso de ajuste entre o texto literário e um contexto que, no dizer de Roland Barthes, garante a validade da crítica. A tarefa da crítica, diz Barthes, “é unicamente elaborar ela mesma uma linguagem cuja coerência, cuja lógica, e para dizer tudo, cuja sistemática possa recolher, ou melhor ainda ‘integrar’ [...] a maior quantidade de linguagem” do texto a ser trabalhado.... A “prova” da crítica, se ela existe, depende de uma aptidão não para “*descobrir* a obra interrogada, mas ao contrário para *cobri-la* o mais completamente possível com sua própria linguagem [...]” (BARTHES, 1970, p. 161-162).

As leituras tradicionais esquematicamente descritas acima ilustram o que E. D. Hirsch chama de interpretação “alocrática” (*ἄλλος*, “outro”), ou seja, aquela em que a escolha de uma chave de leitura (*cypher key*) é orientada “para a reconstrução de um evento histórico de outra pessoa ou comunidade [...]” (HIRSCH, 1982, p. 241). Existe, nesse caso, a crença de que um evento histórico pode ser estudado e conhecido, muito embora esse conhecimento possa conter erros ou omissões a serem posteriormente corrigidas ou completadas. É por esse motivo

que o termo “reconstrução” deve ser aqui enfatizado. Como qualquer evento histórico só é acessível em forma de narrativa, ou narrativas, e como essas narrativas podem sempre ser corrigidas, atualizadas ou alteradas, toda interpretação alocrática nelas fundamentada deve também submeter-se a revisões.

Exemplo maior de tais leituras é o ensaio hoje clássico de Leo Marx, dedicado à reconstrução precisa tanto do contexto biográfico quanto do contexto capitalista em meados do século XIX. Há, para Marx, uma analogia entre o copista isolado e emparedado em Wall Street e o escritor em Nova York porque são ambos vitimizados por um contexto socioeconômico e cultural que não valoriza a prática escrita original e criativa. Bartleby recusa-se a copiar textos mecanicamente, Melville decide não mais imitar formas ficcionais, também mecânicas, de agrado popular (MARX, 1953, p. 615). E esse contexto, no limite, individualiza a obra de Melville a ponto de deixar entrever e denunciar um problema da formação da nacionalidade norte-americana que teria consequências futuras. Wall Street não é apenas, nesse momento histórico, um local isolado para o exercício da lógica do capital. É também um emblema da própria América. E assim que a entendem, na leitura de Marx, tanto Melville como Bartleby. Para ambos, Wall Street era a América.

À interpretação alocrática, Hirsh opõe uma outra, que chama de “autocrática”. Pratica a leitura autocrática aquele interprete que, na escolha do código-chave, leva em conta apenas “o de sua preferência, ou o que lhe parece certo, ou o que lhe foi dado desde sempre [...]”(HIRSCH, 1982, p. 5). A autoridade da prática de leitura não é transferida para um outro contexto (aquele de uma reconstrução histórica, por exemplo), mas é atribuída tão somente ao próprio intérprete. E trata-se de

leitura que não é, em princípio, sujeita a revisões, a menos que o intérprete venha a optar por uma chave de leitura alternativa. “A norma autocrática”, diz Hirsch, “é *a priori* e não pode ser corrigida; a norma alocrática é *a posteriori* e passível de revisão [...]” (HIRSCH, 1982, p. 242). Hirsch lembra que, tratando-se, nos dois casos, de uma **escolha** feita pelo leitor, a opção por uma ou outra norma é de natureza política e não epistemológica, ou seja, a validade de conhecimento está ou pode estar presente em ambas sem que isso isente o intérprete de uma preferência fundamentada em questões éticas. Epistemologicamente válidas, uma ou outra prática interpretativa pode ser, contudo, mais eticamente justificável em uma dada situação histórica.

Exemplo maior de uma interpretação autocrática na era da pós-verdade é a leitura que faz Agamben do texto de Bartleby. Em *La Comunità che viene* (AGAMBEN, 1990), há um breve capítulo dedicado ao conto de Melville que é ampliado em ensaio publicado em 1993 sob o título de *Bartleby o dela Contingenza*. Nos dois casos, o texto de Agamben ignora completamente questões normalmente relevantes para a interpretação alocrática, sejam elas filológicas, literárias ou biográficas. Nenhuma relevância é atribuída a possíveis semelhanças do conto com textos anteriores de Poe ou de Dickens, ou à possível semelhança do protagonista com o próprio Melville ou com algum de seus contemporâneos. E não há nos textos nenhuma menção explícita a Wall Street, apesar da referência feita no ensaio de 1993 a um *law-copist* (“escriturário jurídico”) que deve ser entendido não apenas em sua relação com o advogado no momento em que a história ocorre, mas também no “sentido evangélico” (“*the letter killeth, but the spirit giveth life*”/ “a letra mata, mas o espírito vivifica”), em que “o renunciar à cópia é também um

renunciar à Lei, um liberar-se da ‘antiguidade da letra’ [...]” (AGAMBEN, 2015, p. 51). Para o leitor habituado à prática da interpretação alocrática, Agamben passa a impressão de não ter nenhum interesse no conto de Melville como um todo orgânico. O primeiro ensaio inclui apenas, na conclusão do texto, uma breve referência a Bartleby. O escrevente representa o anjo da tradição árabe chamado de “Qalam, ou seja, Pena, e cujo lugar é uma potência imperscrutável [...]”. E porque “não cessa simplesmente de escrever, mas ‘prefere não’, é a figura extrema desse anjo, que não escreve nada além da sua potência de escrever [...]” (AGAMBEN, 2015 p. 27). As páginas restantes do texto são dedicadas à explicitação do significado filosófico dessa potência. No volume como um todo, tanto o anjo quanto Bartleby são apenas exemplos de uma comunidade que está por vir, constituída por singularidades que, existindo apenas em um estado daquela potência pura anterior ao ato que dela resulta e que é ao mesmo tempo potência de ser e não ser ou de realizar-se ou não, recusam-se a participar de toda e qualquer categoria de pertença.

A estrutura do ensaio de 1993 é semelhante: uma longa reflexão sobre a potência, agora em termos do conceito de *contingentia absoluta*, precede uma leitura de Bartleby como exemplo maior da teoria. Mas o argumento é aqui expandido tanto no caso da reflexão sobre a potência como no caso da leitura do escrevente. Escreve Agamben sobre a *contingentia*: “Um ser que pode ser e, ao mesmo tempo, não ser, chama-se, em filosofia primeira, contingente. O experimento, em que Bartleby se arrisca, é um experimento de *contingentia absoluta* [...]” (AGAMBEN, 2015, p. 27). Repetindo seguidamente a fórmula “prefiro não” (*I prefer not to*), que nem afirma, nem

nega, Bartleby isola-se em uma suspensão de sentido que, sendo pura potência que não é jamais resolvida em um ato afirmativo, resiste a todas as tentativas que faz o advogado de aprisioná-lo em uma lógica de inclusão ou exclusão de sentidos, vale dizer, uma lógica de “ou isto ou aquilo” a ser desdobrada em copiar ou não, obedecer ou não, deixar ou não o escritório de Wall Street. Bartleby, por assim dizer, ocupa sempre um entrelugar em que o que é pode, ao mesmo tempo, não ser e o que não é pode ser. Representante dessa lógica alternativa de suspensão de sentido, Bartleby interessa a Agamben principalmente porque representa mais um exemplo de uma “constelação filosófica” que inclui, entre outros, representantes do pensamento islâmico, da tradição filosófica dos céticos, da teologia medieval e do sistema filosófico de Leibnitz (AGAMBEN, 2015).

Nos estudos literários, a distinção entre alocracia e autocracia guarda semelhanças próximas com a distinção entre os ensinamentos ortodoxos do rei-filósofo e as alternativas heterodoxas que propõem regras alternativas para a produção do conhecimento. Como observou Hirsch, na escolha por um ou outro tipo de leitura não está em questão a validade epistemológica dos argumentos. Partindo de fundamentações diversas, uma baseada no sistema filosófico produzido pelo autor, a outra delegando a autoridade argumentativa para o exame de contextos extrínsecos em relação ao texto, são ambas determinadas por chaves de leitura alternativas. Mas a escolha **política** de uma leitura em detrimento da outra não dispensa o exercício ético de justificar a relevância maior ou menor da prática hermenêutica para uma situação histórica específica. *Cui Bono?* Interessa, ao leitor de **Bartleby: o escrevente**, ver encenada uma possível denúncia sistematicamente examinada de uma cultura avessa à literatura

maior, ou a uma questão psicanalítica da sociedade moderna, ou a um sistema filosófico de importância significativa no universo acadêmico da contemporaneidade? Em meados do século passado, quando Marx publicou seu ensaio, a última opção, como contribuição para a fortuna crítica de Melville, teria sua validade questionada. Não é o caso do momento contemporâneo da pós-verdade, em que a proposta de Agamben circula com surpreendente vigor nos meios acadêmicos.

Referências

AGAMBEM, Giorgio. **Bartleby**, ou da Contingência. Tradução de Vinícius Hoensko. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

AGAMBEM, Giorgio. **La comunità che viene**. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1990.

BARTHES, Roland. “O que é a Crítica? *In*: BARTHES, Roland. **Crítica e Verdade**. São Paulo: Perspectiva, 1970.

BERKMAN Gisèle. **L’Effet Bartleby**: Philosophes Lecteurs. Paris: Hermann Éditeurs, 2011.

DERRIDA, Jacques. **Writing and Difference**. Tradução de Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

CAPUTO, John D. **More Radical Hermeneutics**: On Not Knowing who we are. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

FOUCAULT, Michel. A Loucura, a Ausência da Obra. *In*: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos I**. 3. ed. Rio: Forense Universitária, 2010.

FULLER, Steve. **Post-Truth**: Knowledge as a Power Game. New York: Anthem Press, 2018.

HIRSCH, E. D. The Politics of Theories of Intepretation. **Critical Inquiry**, Chicago, v. 9, n. 1, p. 235-247, set. 1982.

LACAN, Jacques. **Écrits I**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

MARX, Leo. Melville's Parable of the Walls. **Sewanee Review**, Sewanee, Tennessee, v. 61, n. 153, 602-27, Apr. 1953.

MELVILLE, Herman. **Bartleby**, o escrevente. Tradução de Bruno Gambarotto. São Paulo: Grua Livros, 2014.

POE, Edgar Allan. The man of the Crowd. *In*: POE, Edgar Allan. **Collected Works of Edgar Allan Poe**. London: Belknap Press, 1978. p. 506-518.

WRIGHT, Andrew. **Religion, Education and Postmodernity**. London: Routledge, 2004.