

QUESTÕES PARA HANS ULRICH GUMBRECHT

Marcello Moreira
Marília Librandi Rocha
(Orgs.)

Entrevistadores
João Cezar de Castro Rocha (UERJ)
Kathrin Rosenfield (UFRGS)
Marília Librandi Rocha (UESB)
Ricardo Barbosa (UERJ)

Tradução Márcio Roberto Soares Dias

LIBRANDI ROCHA - Parte de seus estudos propõe uma ampliação dos modos habituais de pensar o literário fora do seu campo de aplicação, deslocando os conceitos estéticos e literários para outras áreas, numa espécie de deselitização”, ou antes, descentramento”. Ampliando a questão: seria possível, ou você acharia pertinente, fornecer-nos um relato de seu percurso intelectual baseado na noção de descentramento (de conceitos) e deslocamento (também geográfico e no tempo)?

GUMBRECHT - Uma forma de contar minha biografia intelectual (que eu prometo, formal e obrigatoriamente, nunca escrever – porque seria por demais enfadonho!) seria dizer que ela começa com um forte complexo de inferioridade, do qual eu ainda tiro alguma energia hoje.

Meus pais eram cirurgiões. Ambos vinham de famílias de operários e foram os primeiros a cursar uma universidade – e, juntos, produziram uma fortuna considerável, principalmente durante o período do “milagre econômico”, que marcou o pós-guerra na Alemanha Ocidental. Enquanto nenhum dos meus pais teve a oportunidade (nem, eu acredito, muita ambição) de ser, ou mesmo de parecer, especialmente “refinado”, no clássico sentido europeu desse conceito, eles tiveram, imagino, algum senso de que seria de bom tom encorajar-me a ler literatura – apesar de darem por certo que eu seguiria a incipiente “tradição cirúrgica” de minha família. Então, lá estava eu, no período do ginásio (o *Gymnasium*, na Alemanha, compreende também o ensino médio), dos dez aos dezenove anos, com algum, porém vago, compromisso, e, ainda, com a “missão” familiar de amar o campo que denominamos de “ciências humanas”, sem muita graça ou talento visíveis. Eu acabei por me tornar, no que tange às minhas notas, um colegial quase insanamente excelente – exceto naqueles assuntos que incluíam experiência estética. Minha imagem entre os professores (pelo menos era isso o que eu percebia) era a de um garoto muito esforçado que obtinha boas notas – mas, como dizia, sem muita graça ou talento. Para minha grande frustração, meus professores identificavam graça e talento apenas nos meus colegas que provinham de famílias como as suas (dos professores), cujos pais eram conhecedores pelo menos dos clássicos alemães, e nas quais os nomes de alguns filósofos eram provavelmente às vezes mencionados. Eu invejava aqueles colegas e ficava furioso com a percepção de meus professores – daí o complexo de inferioridade. Para ser honesto, acho que minha decisão de estudar literatura (e, mais tarde, filosofia e sociologia) foi motivada principalmente pelo desejo (de certa forma um desejo de vingança) de mostrar àqueles professores que eu podia ser melhor – ao ponto de “criminosamente” poder superá-los. Esta é, creio eu, a origem de meu vigor intelectual e a razão de ele ainda apresentar alguns instintos iconoclásticos. Mas, exceto pelo período em que fui membro da “Organização Estudantil Socialista” (OES), nos fins dos anos 1960,

jamais tentei ser oficial ou ideologicamente iconoclasta ou “antielitista”. De fato, eu tenho, sim, experimentado um certo desejo de mostrar através de minha própria produção intelectual que tópicos e formas tradicionalmente não pertencentes ao cânone cultural podem ter um certo valor e interesse. Mais especificamente, esta deve ter sido uma razão para eu ter me interessado, durante meados dos anos 1980, pelo tema dos meios de comunicação. E este certamente foi um motivo para eu escrever meu livro mais recente, intitulado **In Praise of Athletic Beauty**. (A propósito, este segundo tópico já aparece em minha **History of Spanish Literature** [publicada em 1991], em que tentei demonstrar [por demais seriamente – apesar de todo mundo tê-la considerado uma espécie de gracejo] que o único fenômeno esteticamente interessante no Pós-Guerra Civil Espanhola [acima de tudo, nos anos 1950] foi a beleza do futebol jogado por times como o Real Madrid ou FC Barcelona.) No que diz respeito ao “descentramento”, quando eu tento analisar os fenômenos da “globalização” contemporânea, isto, com certeza, torna-se um tópico descritivo. Mas, novamente, de maneira alguma se trata para mim de um conceito programático. Exceto talvez que, de uma forma diferente (não-programática), eu tenha a esperança de que ele se aplique também ao meu estilo intelectual. Certamente, uma razão para essa esperança é que, muito cedo, meu trabalho encontrou algum interesse fora da Alemanha – sobretudo no Brasil. Minha primeira atuação como professor visitante, em 1977 (quando eu tinha vinte e nove anos), foi na PUC do Rio, onde pude travar diálogos com destacados intelectuais, como Luiz Costa Lima e Silviano Santiago, Flora Sussekind, Roberto Ventura e Ítalo Moriconi (entre muitos outros). Assim, logo aprendi, de uma maneira ativa, a apreciar e a depender de estilos intelectuais que eram diferentes do meu. Com relação à tradição alemã, sempre admirei e amei, antes de tudo, o legado filosófico. Mas, enquanto o sistema universitário alemão tratava-me exageradamente bem (por exemplo: eu fui nomeado Professor Pleno com idade escandalosamente baixa), eu jamais me senti “em casa” ali – e esse sentimento chegava a

um ponto que bem pode ser qualificado de neurótico. No entanto, quando pela primeira vez lecionei nos Estados Unidos (mais precisamente em Berkeley), em 1980, eu, depois de apenas alguns dias, soube de fato que a América acadêmica era para mim o ambiente intelectual “apropriado”. Esta é a verdadeira razão de eu ter aceitado uma proposta feita pela Universidade de Stanford em 1989 – e de, creio eu, meu trabalho ter tomado uma feição própria ao longo desses anos aqui em Stanford. Nesse ínterim, eu tenho tentado – de forma quase sistemática – tornar meu pensamento complexo e também desafiá-lo através de uma confrontação com tradições sempre novas (no sentido de “sempre estranhas a mim”). Nos últimos anos, o leste europeu tornou-se, dentro desta perspectiva, muito importante para mim (...mas minha resposta parece estar derivando para a “autobiografia intelectual” – e foi isso o que eu prometi não fazer).

LIBRANDI ROCHA - Gostaria que falasse da teoria da narrativa e sua busca de uma narração do passado como se fosse presente no campo da história, em seu livro *Em 1926*. De que modo a escrita da história que propõe se aproximaria da capacidade romanesca de nos fazer vivenciar o que é narrado sem, no entanto, ser escrita ficcional? Ou, em que medida a disposição antropológica da historiografia, que permite a transgressão de limite temporal no mundo da vida, como você situa nos textos de *Making Sense in Life and Literature*, se relacionaria com a disposição antropológica da ficção enquanto encenação fora do mundo da vida?

GUMBRECHT - Como tentei dizer na resposta anterior, sempre houve de minha parte um impulso de dar dignidade e fascinação intelectual a certos tópicos, questões e mesmo “desejos intelectuais” considerados não-canônicos (para dizer o mínimo) ou mesmo “banais”. Atualmente, depois de (admito com certo embaraço) trinta e três anos na profissão de professor, isto quase se tornou um método. Foi em meados dos anos 1980 que encontrei, nas crônicas medievais de Alfonso X de

Castela, a seguinte citação (que posso ainda lembrar literalmente): “Queremos mergulhar nos séculos pretéritos como se eles fossem nosso próprio mundo”. Imediatamente, ficou claro para mim (de um modo quase epifânico) que esta era a base de fascinação – admitidamente “ingênua” – de todo meu envolvimento com o passado. Em seguida, tentei argumentar que essa mesma “fascinação ingênua” marca, histórica e culturalmente, “culturas históricas” específicas (os ensaios correspondentes a essa argumentação podem ser encontrados em **Making Sense in Life and Literature**). O passo seguinte foi saber se era possível escrever um livro que pudesse talvez preencher aquele desejo. O resultado foi **Em 1926**. Escolhi deliberadamente um “ano aleatório”, um ano que, segundo os meus conhecimentos, ninguém jamais tinha afirmado ser importante – e tornou-se uma premissa programática evitar afirmações parecidas. As razões de minha “fascinação” (e justamente esse conceito, que herdei do grande medievalista alemão Hugo Kuhn, é muito importante: significa, originalmente, algo como “paralisia do olhar” e, portanto, refere situações em que se está irresistivelmente atraído por certo fenômeno, sem que se saiba o porquê) – de qualquer forma, a causa desta fascinação foi, naquela época, minha impressão de que dois de meus avós haviam morrido em 1926, sob condições que, de certa maneira, eram sintomáticas da história da Alemanha pré-fascista. Mais tarde, descobri que nem minha avó materna, nem meu avô paterno haviam morrido em 1926 – o que acabou por tornar 1926, e minha fixação por esse ano, ainda mais aleatórios. Foi, então, através de “dedução (mais ou menos) teórica” que verifiquei que qualquer tipo de narrativa era contraproducente para o efeito desejado para meu projeto. A intuição decisiva que me levou à opção de “citar” (mais ou menos ironicamente), através do formato de minha obra, a estrutura dos dicionários e enciclopédias (com “entradas” em ordem alfabética) veio do **Dictionnaire des Idées Reçues** de Flaubert. Quero acrescentar que fiquei agradavelmente surpreso com a impressão de que muitos dos que tiveram a gentileza de ler o meu livro seguiram de fato a

recomendação estrutural de não o ler “de capa a capa”, mas escolhendo as entradas de acordo com seus próprios desejos e fascinações intelectuais.

CASTRO ROCHA - Em que medida seu trabalho inicial, como medievalista, contribuiu para sua teorização posterior acerca da “materialidade da comunicação”? Ou seja, em que medida a própria materialidade do circuito comunicativo medieval estimulou sua teoria atual?

GUMBRECHT - Você está perfeitamente certo: por inúmeras razões minhas origens acadêmicas como medievalista foram cruciais para mim – e, se bem me lembro, não houve nenhum período de minha carreira acadêmica em que eu não tivesse retornado, pelo menos de forma ocasional, a tópicos da cultura e da “literatura” medievais (as aspas devem-se à minha impressão de que não há conceito contemporâneo de “literatura” que se ajuste bem a textos do Medievo). De onde vêm essa fascinação e essa preferência pela Idade Média? Minha cidade natal, Würzburg, na Bavária do Norte (o mais meridional – há quem diga “levemente mediterrâneo” – estado da Alemanha), é uma típica cidade universitária – onde nada jamais aconteceu desde a descoberta dos raios X (que, é claro, como a maioria das descobertas em física, aconteceu por acaso) por volta de 1900. Mas Würzburg possui belas construções barrocas dos séculos XVII e XVIII – e ainda alguns importantes monumentos medievais (sobretudo do alto-medievo). Assim, eu sempre me vi cercado por um cenário parcialmente medieval – e por uma cultura católica, cujos valores e conceitos centrais, como, por exemplo, a “presença real”, permaneceram comigo na adolescência e na idade adulta justamente através da minha vida agnóstica. Depois de passar a maior parte do último ano do colegial na Paris do pré-1968, no famoso e de fato imponente “Lycée Henri IV”, de onde retornei com um vago desejo de tornar-me “um intelectual”, meu amor erudito subsequente foi a Espanha – ou melhor, Castela. Eu estudei na

Universidade de Salamanca durante um ano, em 1969/1970, num ambiente cultural que, comparado com o de hoje, de feição europeia bastante moderna, era ainda completamente “católico” e quase medieval (chega a ser bem difícil para os jovens de hoje imaginar tal cenário). Isto deve ter servido como um reforço à minha disposição (cultural) pré-teórica medieval/católica. Algo desse gênero é, aliás, bem típico de muitos românticos alemães que, como você deve saber, revelaram (bem antes dos intelectuais espanhóis) seu amor pela Idade Média Castelhana – e pelo estilo católico de cultura medieval, em geral. Hoje, meu mais importante amigo intelectual é o eminente italianista e filósofo Robert Harrison, de Stanford (que, aliás, também passou por um processo de socialização bem parecido). Harrison é filho de um americano e de uma italiana de Roma – que passou os primeiros quatorze anos de sua vida no Mediterrâneo turco. Como os nossos livros mais recentes (e eu acredito também que nosso estilo intelectual) têm misteriosamente fortes convergências, nossos estudantes e colegas referem-se a nós – o que, aliás, me dá muito prazer – como a “conexão alter boy”.

CASTRO ROCHA - Poderia comentar a importância de seu período formativo numa época em que a própria literatura começava a ser questionada a partir de novos paradigmas, sobretudo considerando seu trabalho com Hans Robert Jauss, na Escola de Constança? Isto é, poderia comentar tanto a relevância da estética da recepção na sua formação, quanto seu afastamento posterior em relação especialmente à obra de Jauss?

GUMBRECHT - Os quatro anos durante os quais fui “Assistente” (e ser um “Professor Assistente” na Alemanha significava, então, ser “assistente de alguém/de um professor”, implicando uma relação bem feudal) foram marcados pelo confronto com o estilo intelectual oposto. Hans Robert Jauss era, de origem e de família, um protestante suábio, membro de uma comunidade espiritual que tinha se oposto a todo

tipo de excesso católico e medieval. Muitos protestantes da Alemanha foram ambiciosos intelectuais construtores de sistemas – Hegel (muito embora Jauss claramente nunca desejasse ser comparado a ele), por exemplo, teve a mesma formação cultural. De um ponto de vista emocional, no entanto, aqueles quatro anos passados em Constança foram definitivamente infelizes – nem tanto devido ao fato (então por mim desconhecido) de que Jauss tivesse sido um alto oficial da SS (o que se tornou, mais tarde, quando eu já estava – pelo menos institucionalmente – independente dele, um trauma em minha vida). Mas se, ao não resistir à tentação de fazer o relato de uma biografia intelectual, eu estou dando uma aparência teleológica ao meu desenvolvimento intelectual, devo confessar que o rigor sobre mim imposto durante os anos em Constança foi formativo e talvez mesmo positivo – no sentido literal desses conceitos. Sem Constança e Jauss, eu poderia ter ficado preso em meu excesso medieval/romântico/católico (que às vezes sinto ainda como uma ameaça e às vezes como uma força, é claro). No entanto, há dois elementos adicionais em Constança que, retrospectivamente, considero importantes. Como se sabe, graças principalmente à então muito atraente proposta de uma “estética da recepção”, a pequena cidade de Constança, pelo lapso de alguns anos (felizmente, os anos que lá passei), tornou-se um importante centro internacional para as ciências humanas. Fui afortunado de ter como “colegas” e como mentor figuras como as de Wolfgang Iser e Thomas Luckmann – cujos estilos intelectuais eram incomparavelmente mais elegantes que o de Jauss. Constança ofereceu-me a oportunidade de conhecer e aprender com intelectuais que eram convidados para palestras, ou mesmo para exercer o cargo de professor visitante, como foi o caso de (apenas para mencionar aleatoriamente alguns nomes) Jean Starobinski, Umberto Eco ou Paul De Man. Enfim, se eu me lembro de Constança principalmente como um lugar em que um certo rigor intelectual, originalmente oposto a mim, foi-me incutido na cabeça, não posso negar também que houve lá uma convergência entre meus “impulsos iconoclásticos” e aquilo que pelo menos percebi como

uma implicação democrática (ou se quiserem) “antielitista” da “estética da recepção”. Eu acreditei de maneira ingênua que esse movimento deveria implicar formas não-canônicas de experiência estética. Demorou alguns anos para eu atinar que esta, para não dizer coisa pior, não havia sido a intenção central dos seus fundadores. Mas, independentemente dos planos daqueles fundadores, o movimento já me havia encorajado a trazer à tona alguns impulsos iniciais de uma carreira acadêmica que estava em seu começo.

LIBRANDI ROCHA - A partir dessa mesma questão e da possibilidade de um “novo estilo intelectual”, segundo sua expressão, como se situam seus dois últimos livros: *The Powers of Philology* (2003) e *Production of Presence* (2004)?

GUMBRECHT - Não apenas os dois livros que você gentilmente menciona, mas de fato minhas três publicações mais recentes (aí incluindo o livro *In Praise of Athletic Beauty* [2005]) foram originalmente concebidas como um livro único – o que explica a rapidez (para não dizer a aparência de irresponsabilidade) com que vieram a público. O que é central, sem dúvida, é a reflexão filosófica (e como um “filósofo amador”, não posso deixar de acrescentar: a reflexão filosófica *amadora*) sobre o conceito de “presença” (cuja relação com minhas origens católicas deveria estar, nesse ínterim, óbvia). A partir desse ponto de partida conceitual, minha tese sobre a fascinação (oculta) da filologia e sobre a (explícita) fascinação dos esportes adquire o *status* de aplicação e ilustração. Aliás, o fato de eu não ter publicado esses três volumes como um livro único se deveu simplesmente a certo parecer bastante pragmático de minha editora alemã (Suhrkamp): os editores acharam que eu não deveria obstar, com argumentos filosóficos e reflexões sobre filologia, as possibilidades comerciais de um livro sobre esportes. De qualquer forma, francamente não acredito que esses livros representem um “novo estilo intelectual”. Antes, eles pretendem demonstrar – contrariamente à inclinação exclusivamente

“hermenêutica” (isto é, interpretativa) de meus mentores intelectuais de Constança (ainda outro impulso iconoclástico ou, quem sabe, edipiano?) – que é pouco aconselhável às ciências humanas, às “ciências do espírito” (“Geisteswissenschaften”), seguir a prescrição de seu fundador alemão, Wilhelm Dilthey, e permanecer – exclusivamente – centradas na interpretação/hermenêutica. Eu creio que nossa relação com qualquer objeto cultural, e provavelmente com qualquer objeto em geral (no sentido meta-histórico e transcultural), é invariavelmente duplicada: não se pode evitar atribuir sentido ou significado aos objetos com os quais nos deparamos – mas também não é possível evitar o estabelecimento de uma relação de cunho espacial, corpóreo e tangível com eles. Isto é o que eu denomino de “presença”. Meus livros mais recentes tentam, portanto, dar nova atenção a esta segunda dimensão de cunho presencial, que tem sido quase obliterada pela moderna tradição ocidental (desde Descartes), reforçada pela fundação das “Geisteswissenschaften”.

CASTRO ROCHA - Com base em sua reflexão recente sobre a relevância do efeito de produção de presença, o senhor poderia desenvolver sua teoria levando em consideração, por exemplo, o futebol e o carnaval? Em outras palavras, pode-se pensar em culturas contemporâneas que sejam mais centradas em torno da produção de presença, ao passo que outras seriam mais dedicadas à produção de sentido?

-Como conciliar sua reflexão sobre a produção de presença, tema de seu último livro, com sua deliberadamente polêmica proposta de retorno “aos poderes da filologia”? Ou seja, existe uma contradição potencial entre os dois projetos ou o senhor vislumbra um modo de torná-los mais fecundos precisamente pela diferença?

GUMBRECHT - Esta é uma questão particularmente interessante para mim – simplesmente porque eu nunca percebi a relação entre os dois projetos, sobre filologia e sobre esportes, sob tal perspectiva. De

fato, eu sempre pensei que seu “ímpeto” intelectual (ou, para usar outra palavra cujo sentido etimológico eu passei a apreciar recentemente, seu “encanto”) devia-se ao efeito semi-paradoxal de levar a uma convergência dois assuntos que, à primeira vista, estão extremamente distantes um do outro, como a filologia e os esportes. Ora, existe uma chance de tornar essa convergência intelectualmente mais frutífera através do reforço de suas diferenças, uma vez que já aponte suas convergências? Aqui vai uma primeira proposta: a trajetória de minha argumentação no livro de filologia poderia talvez ser caracterizada como a progressiva revelação de uma fascinação “selvagem”, quase irresistível, sob o rigor de uma disciplina acadêmica, sob o rigor da Filologia, que tem, de longa data, a reputação de ser “seca” e maçante. Entretanto, no livro de esportes (que uma resenha bastante hostil caracterizou, para meu grande contentamento, como pertencente à tradição intelectual de Friedrich Schlegel, Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin), começo descrevendo e evocando meu próprio entusiasmo “selvagem” como um espectador de esportes para, em seguida, demonstrar que é necessário um certo rigor conceitual para se analisar e compreender essa fascinação – talvez até com o efeito (mais uma vez paradoxal) de intensificar o prazer primordial.

LIBRANDI ROCHA - Você já definiu a experiência estética proporcionada pela poesia como a possibilidade de quietude (In “To be quiet for a moment”. Disponível em: <<http://www.sjschmidt.net/essays/texte/gumbr.htm>>, em relação à contínua exigência de produção de sentido e de conceitos no campo do conhecimento, exemplificando com versos do grande Federico García Lorca. Poderia falar de sua predileção por Lorca e outros poetas e de como fica essa possibilidade de quietude num mundo, em que, no mínimo, para lembrar uma expressão de Guimarães Rosa, “o trágico não vem a conta-gotas”?

GUMBRECHT - De certa forma, temo que a resposta a esta questão venha implicar novamente a tentação de deixar fluir meu impulso

autobiográfico. Assim, deixe-me começar confirmando aquilo que tanto minha família quanto meu ambiente profissional parecem experimentar todos os dias: eu sou tido como uma pessoa altamente extrovertida, disposta, participativa (talvez mesmo “exuberante”). E eu concordo e gosto dessa percepção. Sendo o homem de compleição otimista e o “intrometido” que pareço ser, há ao mesmo tempo, contudo, em primeiro lugar um traço pessimista em minha existência. Como disse, ainda sou assombrado pelo vaticínio dos meus professores do colegial de que, mais cedo ou mais tarde, chegaria ao ponto em que meu desempenho de estudioso apenas esforçado não seria suficiente para alcançar objetivos mais altos. Mais importante, eu sempre estive sob a pressão do sentimento que Jean-François Lyotard, referindo-se à cultura contemporânea do cotidiano, certa vez caracterizou como uma “mobilisation générale” intransitiva. Ele se referia a uma sempre constante agitação, a um sentimento de obrigatoriamente estar-se ativo, inclusive com o pavor de se omitir em relação a coisas interessantes – algo que nos mantém ocupados sem nos levar a lugar algum. Este é o sentimento sob o qual parece que desenvolvi um desejo que tenho tentado apreender – utilizando-me ainda de outro conceito (satisfatória e confiantemente secularizado) tomado de empréstimo à teologia católica – como desejo de “redenção”. Como dizia no artigo ao qual você se refere (e que mais tarde tornou-se, com o mesmo título, a conclusão do livro **Production of Presence**), eu adoro “ficar quieto por um momento”. Isto se dá, creio eu, porque nutro forte admiração – não ousou dizer “afinidade” – pela poesia de Federico García Lorca. Deixe-me destacar dois de seus textos: os poemas “Muerte” (de **Poeta en Nueva York**) e “Llanto” (“Lamento”), ambos sobre seu amigo, o toureiro Ignacio Sánchez. Nos dois casos, Lorca ridiculariza aquilo que creio ser o sentimento descrito por Lyotard como “mobilisation générale”. Nos dois casos, ele desenvolve um desejo de ser e tornar-se “matéria pura”, descrito, a meu ver, com uma beleza irresistível nos versos do poema sobre Ignacio Sánchez, em que o cadáver de seu amigo é evocado como uma escultura de pedra. Morrer, tornar-se novamente

matéria, seria mais do que “permanecer quieto por um momento”. Seria a redenção suprema. Ora, eu preciso dizer, portanto, que estou vivendo minha vida com um desejo subjacente de morte? Honestamente, eu acho uma tal afirmação gasta e “datada”, sob o ponto de vista do existencialismo de 1950. Não, eu não consigo descobrir em mim um desejo de morte – apesar de, cada vez mais, acreditar que a preservação absoluta da vida, ou a longevidade, não é necessariamente um objetivo desejável. Por outro lado, eu quero poder ver, até onde for possível, o que agora ainda é o futuro de meus filhos, inclusive dos meus netos e bisnetos. Assim, creio que meu namoro (ou fascinação) com o conceito de Morte é antes um “namoro baseado em dedução filosófica”. Dessa forma, dificilmente há algo que ache tão atraente, algo que me faça reagir com as mais fortes emoções, do que esses poemas de Federico García Lorca. Aliás, fico contente por você chamá-lo de um poeta “grande”. Pois, como você certamente deve saber, há muitos colegas, cujo trabalho e gosto admiro, que acham Lorca um poeta ruim – entre eles, está Harold Bloom, com cujos “instintos” eu normalmente me identifico.

ROSENFELD - Como fazer uma “crítica da metafísica” (ou da beleza) sem ser de imediato candidato a uma entrada no **Dicionário das Idéias Recebidas** de Flaubert?

GUMBRECHT - Certamente, sei do que você está falando. Meu grande e mui admirado amigo de Lisboa (e de Chicago) Miguel Tamen tem o hábito de me provocar com a mesma pergunta – e a mesma referência a Flaubert. Eu só posso aparar as setas de sua pergunta (desculpe-me pela cacofonia desta metáfora¹) admitindo – e é o que tenho feito em todas as respostas anteriores – tanto a inevitável, quanto a deliberada ingenuidade de meus impulsos intelectuais e seus desdobramentos. Eu não associo, como você parece fazer em sua pergunta,

¹ Em inglês a expressão é “undercut the arrow of your question”. A cacofonia da metáfora diz respeito à semelhança dos sons das palavras “arrow” e “error”. Pronunciada de forma rápida, a frase pode soar, em inglês, como “aparar os erros de sua pergunta”. N. T.

uma “crítica da metafísica” com o conceito ou com o efeito de “beleza”. Se eu sou – de algum modo – programaticamente um crítico da metafísica, isto deve ser compreendido no sentido bem literal desse conceito (que, creio eu, como tantos outros conceitos centrais em nossa tradição intelectual, tem experimentado um desgaste devido ao amplo leque de significados a ele atribuídos). Assim, eu critico a obsessão especificamente ocidental e talvez também especificamente moderna (e por “moderno”, eu refiro simplesmente o pós-“medieval”) de invariavelmente procurar “significado” atrás ou além das superfícies materiais do mundo. Mas deixe-me esclarecer: é claro que não tenho nada em particular contra este impulso. Eu critico, no entanto, sua pretensão de exclusividade, tanto no que se refere à nossa cultura contemporânea do cotidiano, quanto, sobretudo, às ciências humanas (desde Dilthey). Creio que há, hoje, um amplo (porém vago) desejo cultural, e mesmo certa necessidade intra-acadêmica, de abertura rumo àquela outra dimensão de nossa cultura (ou deveria antes dizer de nossa “existência”?) – que tenho tentado condensar em minhas propostas de utilização do conceito de “presença”. Esse desejo e essa necessidade podem ainda satisfazer os requisitos do **Dictionnaire des Idées Reçues** –, mas pelo menos espero poder evitar a crítica de ser excessivamente pretensioso –, os quais, pessoalmente, credito à maioria das pretensões de “ultrapassar a metafísica”. É necessário acrescentar – porque ao longo dos últimos anos isto se tornou para mim outra fascinação – que, se eu me sinto atraído pelos componentes não-ocidentais da cultura japonesa contemporânea, isto se dá em virtude daquilo que eu percebo como uma ausência do impulso metafísico. O livro de Roland Barthes sobre o Japão, **The Empire of Signs**, é uma admirável obra de literatura intelectual – mas é também um grande equívoco. Pelo menos, eu percebo a diversidade da cultura japonesa como a diversidade de “superfícies sem significados” (para indiretamente citar Nietzsche). E, é claro, alguém tem de acrescentar que uma “superfície sem significados” (abaixo ou atrás de si mesma) já não é mais uma “superfície”.

LIBRANDI ROCHA - J. Derrida propõe uma escrita que busca produzir ausências, enquanto você propõe uma escrita que produz presença. Seria possível pensar essa diferença a partir do modo como a escrita de Derrida incorpora a literatura e suas ausências ou vazios, enquanto o seu pensamento (que Wlad Godzich já definiu como “microfísica da história”) incorpora antes a história e sua presença, ambos, porém, tendo em mira a noção de redenção?

GUMBRECHT - Apesar de admitir e insistir que eu e Jacques Derrida, no que se refere à ressonância e à reputação, simplesmente não “jogamos (nem hoje, nem ontem) no mesmo time” (como popularmente se diz); e apesar de minhas ambições intelectuais serem ilimitadas, eu sempre tive a impressão de que não há, na realidade, tensão (sem falar contradição) entre “ausência”, como *leitmotiv* na filosofia de Derrida, e minha própria inclinação pela “presença”. Eu tive muita sorte de ter a oportunidade de discutir justamente essa questão pessoalmente com Jacques Derrida, na ocasião de suas duas visitas a Stanford, poucos anos antes de sua morte. Assim, quero aproveitar esta oportunidade para agradecê-lo postumamente por sua gentil (e intelectualmente muito comovente) compreensão. A insistência de Derrida sobre a “ausência” parece concernir originalmente àquilo que ele vê como a impossibilidade da alegação de Husserl de que a consciência humana, em uma situação de auto-reflexividade e autocompreensão, pode estar no pleno controle daquilo que podemos denominar de totalidade dos “conteúdos de consciência”. Este, creio eu, é o lugar do conceito de “*différance*”, ou seja, esta plenitude de compreensão auto-reflexiva precisa ser sempre e incessantemente “diferida”. Mais tarde, os textos de Derrida demonstraram uma tendência para transformar o tema (*motif*) em um lamento pela impossibilidade de apreender o mundo dos objetos. Há uma famosa citação no capítulo introdutório de **Gramatologia** que pode ser lido com esse sentido. Derrida afirma que nós “ultrapassamos a metafísica” (no sentido que acima propus para “metafísica”) sem, no entanto, estarmos aptos a deixá-la

completamente para trás. Dentro desta perspectiva – expandida –, pode haver pelo menos uma convergência entre a pertinácia de Derrida na “ausência” e a minha própria, na “presença”. Afinal, não estou argumentando que a realização da presença pode ser sempre realisticamente possível. É aqui que o conceito de “redenção” começa a adotar um significado semiteológico em meu próprio pensamento. Eu quero manter vivo o desejo da nossa presença-anseio de ser remido. Esta é a modesta carta que lanço à mesa.

ROSENFELD - Entre as idéias centrais de sua obra estão o “não hermenêutico” e a “presença”. Você poderia comentar de que maneira estas suas idéias recortam e/ou se distanciam de conceitos centrais da estética clássica – penso, por exemplo, em Kant (favor; prazer desinteressado e subjetivo, porém universalizável) ou em Hegel (arte como mediação e efetuação da idéia).

GUMBRECHT - Deixe-me começar minha tentativa de resposta insistindo que, apesar de toda minha admiração, o meu conhecimento sobre a grandiosa tradição filosófica do Idealismo alemão é, infelizmente, bastante limitado. Ao nível de uma possível história da epistemologia, eu sustentaria que o aparecimento da “Estética” no século XVII, como uma subdisciplina, poderia ser compreendido como um sintoma de um desejo pós-cartesiano e pré-romântico de um contato sensual com o mundo dos objetos. Se isso foi uma motivação histórica para o aparecimento da Estética filosófica, certamente também é verdade que a elaboração e a conceitualização desse campo, formuladas tanto por Kant quanto por Hegel, tiveram que permanecer altamente conceituais ao invés de tomar uma orientação empírica. Visto desta perspectiva, não há, infelizmente para mim, muita convergência entre minhas modestas idéias e as grandiosas obras *Terceira Crítica*, de Kant, e *Estética*, de Hegel. O único conceito que pode aludir a uma afinidade e a uma convergência potenciais é o conceito de “sublime” formulado por Kant. Por definição, “sublime” é aquilo que é

excessivamente poderoso para que nossos conceitos e interpretações possam sempre apreendê-lo. E se ele é excessivamente poderoso para ser apreendido por nossos conceitos, podemos especular que a impressão de sublime é produzida por nossos sentidos. Mas talvez eu esteja indo longe demais aqui; talvez eu esteja praticando “filosofia fantasiosa”.²

LIBRANDI ROCHA - Seria possível situar brevemente o seu pensamento em relação aos conceitos de contingência, imanência e transcendência?

GUMBRECHT - Nenhum desses conceitos tem um lugar especificamente importante ou mesmo central em meu trabalho. Se algum dia eu aplicasse a distinção entre “imanência” e “transcendência” de uma maneira sistemática, ambos os conceitos permaneceriam no âmbito do que tem sido tradicionalmente descrito como “imaneente”. “Transcendente” seria tudo o que está fora de nosso alcance, fora do alcance da consciência humana – e, é claro, fora do alcance do corpo humano. Neste sentido, meu conceito de “transcendência” está próximo ao uso ocasional que dele é feito na obra de Husserl – quando tematiza o que pode ser expresso como a “distância crescente entre sujeito e objeto”. No que tange ao conceito de “contingência”, eu o utilizo com o sentido de “casualidade” – de acordo com o significado alemão de “Kontingenz”. Eu sou fascinado pelos efeitos – ou deveria dizer pela “impressão”? – de casualidade. Neste exato sentido, pode-se insistir na casualidade, por exemplo, da convergência ou da co-presença de todas as coisas, condições e eventos que “pertencem” a um ano qualquer da história. Pois eu não estou afirmando que todas as coisas, condições ou eventos, que estão presentes e ocorrendo no ano de 1926, estão dentro de uma relação sistemática ou mesmo “necessária” uns com os outros.

² Em inglês, “wishful philosophizing”. Esta expressão não é corrente em inglês. Mas existe “wishful thinking”, que significa “criação ilusória de fatos que se desejaria fossem realidade”. Trata-se, portanto, de um jogo de palavras feito pelo autor (ao trocar *thinking* por *philosophizing*), que acaba criando uma expressão cujo sentido é, mais ou menos, aquele acima proposto. (N.T)

BARBOSA - Em suas reflexões sobre as humanidades, você costuma defender o conceito de “Bildung”, associando-o ao de “Erlebnis”. Tenho a impressão de que ambos os conceitos convergem num terceiro, sempre citado por você: o de “Gelassenheit”. Seriam eles as bases do *ethos* acadêmico das humanidades numa universidade “pós-moderna”?

GUMBRECHT - Você tem razão. Eu de fato acredito que há uma relação crucial entre “Bildung” e “Erlebnis” (traduzido insatisfatoriamente para o inglês como “lived experience”³) – mas também entre “Bildung” e “Erfahrung”. Se as ciências humanas proporcionam apenas experiência comum, ordinária a seus estudantes, isto é, conhecimento bem conceituado, elas pertencem àquelas disciplinas cujo papel principal é a transmissão de conhecimento – e é possível que elas percam assim seu específico potencial intelectual. Levar nossos estudantes – com o uso da prática pedagógica necessária – a uma situação de “Erlebnis” significa torná-los aptos a conceituar e a chegar a um acordo, por si próprios, com os fenômenos com os quais se depararem. Esta é a razão de eu ter, ao longo da última década, evitado cada vez mais oferecer, por exemplo, interpretações completas de certos textos aos meus alunos. Ao invés disso, eu quero que eles confrontem esses textos – quero que sejam atraídos e impulsionados por seu próprio entusiasmo em relação a esses textos. “Gelassenheit” é então, no sentido heideggeriano – no sentido de “calma” e/ou “serenidade” – o resultado e o efeito necessários de “Bildung”? Acho que eu não alegaria uma relação necessária neste sentido. Talvez isto – a distância entre a obsessão de interpretar e de manipular continuamente as coisas do mundo – tenha sempre sido uma possibilidade na tradição intelectual do Ocidente. Pode ser então que, hoje, como reação ao que tenho chamado de “mobilisation générale,” a reação da “Gelassenheit” tenha uma maior importância do que costumava ter.

Eu não diria, aliás, que esta situação transitória – no sentido de “historicamente específica” – deve ser caracterizada como “pós-

³ Experiência vivida.

moderna”. Uma maneira mais adequada de a ela se referir, dentro de minha própria terminologia, é chamá-la de “pós-metafísica”, na medida em que ela não está mais exclusivamente voltada para a verdade, entendida como uma camada de significados que se encontra “além” ou “abaixo” da superfície material do mundo. Pelo menos por associação, parece haver, dessa forma, uma convergência entre esta situação “pós-metafísica” e a necessidade de “Gelassenheit” (mas o que estou elaborando é antes uma descrição por associação, do que uma argumentação real). Algo parecido, eu creio, aplica-se à relação entre, de um lado, “Gelassenheit” e a situação “pós-metafísica”; e, de outro lado, entre “Bildung” e “experiência vivida” (“lived experience”).

BARBOSA - Você escreveu “O futuro dos estudos de literatura?” em 1993, numa conjuntura político-acadêmica bem determinada. Passados mais de dez anos, como você avalia o projeto com o qual você concluiu suas reflexões?

- Sua concepção dos estudos de literatura parece exigir uma nova divisão de trabalho com a filosofia e as chamadas ciências humanas. Como isso tem se dado, particularmente no contato com os colegas dos departamentos de filosofia dos Estados Unidos e da Alemanha?

- A nova divisão de trabalho exigida pelos estudos de literatura incide sobre a estrutura universitária, sugerindo uma nova correlação de forças no interior da velha “faculdade inferior”. Quando discutimos o presente e o futuro das nossas disciplinas, não estamos sempre discutindo – implícita ou explicitamente – o presente e o futuro da universidade?

LIBRANDI ROCHA - O seu texto sobre a “mídia literatura” apontava duas vertentes em embate: a teoria da literatura e os estudos culturais, que deviam, segundo você, manter-se separados e independentes e, assim, se complementar. Hoje, o que você acrescentaria sobre essa relação?

GUMBRECHT - Tenho que admitir (o que é ao mesmo tempo embaraçoso e interessante) que tive de reler o final de meu ensaio de

1993, a fim de responder a sua pergunta. Isto, por si só, é um sintoma do quanto aquelas proposições se tornaram, nesse meio tempo, “o futuro de meu passado” (para citar Reinhart Koselleck). O programa de Estudos Culturais, que parecia conter uma certa promessa em 1993, aparenta ser hoje bastante superficial. Ele se tornou um nome para muitas pretensões do passado disciplinar – pretensões que tentam escapar da ou minar a tradição hermenêutica dentro dos Estudos Literários. No que diz respeito à “Teoria Literária”, eu participei, no último encontro anual da “Associação de Línguas Modernas” dos Estados Unidos, de um painel que discutiu “O fim da teoria literária”. Pois agora eu tenho a impressão de que a maior parte das questões que, no início do século XX, dirigiram e vitalizaram o subcampo da “Teoria Literária” dentro dos Estudos Literários, tornou-se passível de debate. Não acreditamos mais, por exemplo, que será possível, algum dia, propor uma definição ou conceito metahistórico e transcultural de “literatura”. Igualmente, nós nos tornamos cautelosos em descrever – com qualquer pretensão normativa – qual poderia ser a (“única e singular”) função ou atribuição específica da Crítica Literária como disciplina acadêmica. Melhor dito, o inesperado dom da Crítica Literária revelou, recentemente, uma nova afinidade e inclinação pelo confronto profundo com os grandiosos textos literários canonizados do nosso legado cultural.

Ao mesmo tempo, abandonamos o hábito de ler textos filosóficos na forma de antologias fragmentadas, como costumava ser o caso quando usávamos exclusivamente – ou pelo menos, principalmente – conceitos filosóficos com o fim de teorizar o fenômeno da “literatura”. Creio que hoje muitos críticos literários tendem a ler, a compreender e a utilizar, da melhor forma possível, textos filosóficos em sua inteireza. Não há uma pretensão (nem necessidade) sistemática de clara distinção de gênero entre “literatura” e “filosofia”; nem parece haver uma única resposta à pergunta potencial de como textos filosóficos podem nos ajudar a entender os textos literários do passado. Antes, nós experimentamos – às vezes com considerável pouca consciência – a

sensação de que somos filósofos amadores. Particularmente, tornou-se um hábito para mim, ao escrever ou ao falar em público sobre textos filosóficos, começar sempre com uma negação (aludindo à minha “incompetência” oficial). Tenho que admitir, entretanto, que, há dois ou três anos, eu fiquei quase ofendido quando um filósofo “oficial” replicou dizendo-me generosamente – ou condescendentemente – que eu poderia arranjar-me muito bem quando viesse a falar sobre textos filosóficos. A esse respeito, as pretensões implícitas de superioridade por parte dos filósofos analíticos e dos filósofos continentais são bem diferentes (ou minha impressão de sua arrogância e condescendência é somente um sintoma de meus próprios receios?). Os filósofos continentais freqüentemente alegam que os críticos literários que usam textos filosóficos simplesmente não conhecem o bastante os contextos histórico e textual desses textos. Os filósofos analíticos – de forma mais direta – tendem a alegar (nem sempre sem razão) que nós, “gente de literatura”, não pensamos com rigor suficiente para compreender aquilo a que eles se referem como o “detalhe técnico” de seu pensamento. Todavia, orgulho-me de registrar que foi possível, em Stanford, devido a longas e pacientes conversas e negociações com o excelente Departamento de Filosofia desta Universidade, de orientação essencialmente analítica, lançar em conjunto uma “Habilitação em Pensamento Filosófico e Literário”, no nível de graduação. Por diferentes (e relativamente pouco interessantes) razões “locais”, as duas partes entraram nas discussões iniciais cheias de boa vontade. Além de minha recordação dessas discussões, uma razão para minha confiança no futuro desse programa é que, uma vez delimitados nossos preconceitos mútuos, as discussões fluíram tranqüilamente e revelaram-se mais produtivas do que tínhamos esperado.

Agora, eu não acredito que essas negociações entre Filosofia e Crítica Literária (ou entre as disciplinas tradicionais das ciências humanas) será de real importância para o futuro da universidade em geral. Há disciplinas e campos – penso sobretudo na medicina ou nas disciplinas de engenharia, ou mesmo em certas áreas do que antes se

denominava, nos EUA, de “ciências sociais” – cuja prática assenta-se principalmente na transmissão de conhecimento – e que, portanto, têm pouco ou nenhuma afinidade com as ciências humanas (os humanistas, desde o final do século XIX, podem estar hoje mais perto do que nunca daquilo que muitos acadêmicos norte-americanos chamam de as “ciências clássicas” – sobretudo a física e a química). Em nossas disciplinas (ou “campos”), entretanto, a pura transmissão de conhecimento será sempre apenas algo secundário, sempre apenas uma pré-condição daquilo que realmente importa. E o que realmente importa nas ciências humanas – no sentido de proporcionar um ponto de convergência para as diferentes disciplinas agrupadas sob este nome? Como uma resposta (e como uma maneira de falar a respeito das ciências humanas no todo), eu tenho utilizado, já há algum tempo, o conceito de “pensamento de risco”. “Pensamento de risco” é um tipo de pensamento bastante complexo e, pelo menos em muitos casos, com um potencial de impacto bastante imediato no nosso mundo cotidiano – para ser praticado fora dos limites da Torre de Marfim acadêmica (e eu espero que fique claro que estou fazendo uso aqui da metáfora “Torre de Marfim” com uma conotação inteiramente positiva). No que tange à pura transmissão de conhecimento (e eu estou longe de desprezar sua importância), seu futuro poderia ser, devido a questões de custo, a substituição de sua forma atual pela comunicação eletrônica. Minha impressão e minha experiência empírica é que o “pensamento de risco”, ao contrário, depende da co-presença física: nada inspira mais o pensamento de risco do que uma situação – metonimicamente falando – de “sentar-se em torno da mesa”. Mas infelizmente, nós podemos apenas estar de acordo com o fato de que ele se dá dessa maneira – sem realmente saber por que é assim. Portanto, eu atribuo uma certa urgência à questão do porquê de o “pensamento de risco” requerer e pressupor uma situação de presença. Se não conseguirmos uma resposta convincente para esta questão, as ciências humanas, assim como as conhecemos e amamos – e, nesta mesma perceptiva, da forma como se identificam, desde Wilhelm von Humboldt, com a Universidade,

no sentido lato do termo – podem bem desaparecer dentro de um espaço de tempo surpreendentemente curto. Estou sendo muito pessimista aqui? Meu prognóstico revelar-se-á tão embaraçosamente equivocado quanto o prognóstico que fiz no final do meu ensaio de 1993? Este bem que pode ser o caso – mas não é verdadeiramente embaraçoso. Tudo o que podemos e deveremos fazer a esta altura é lançar perguntas, como a que foi sugerida acima a respeito da pertinência da presença real para a sobrevivência das ciências humanas.

LIBRANDI ROCHA - “Ainda não estamos habituados com o mundo/Nascer é muito comprido”. Esses versos do poeta Murilo Mendes me vieram à mente após ler alguns dos seus textos nos quais mostra que não estamos, nas ciências humanas como as pensamos ainda hoje, preparados para compreender a crescente complexidade de um mundo que ultrapassa nossas categorias de pensá-lo e que põe abaixo os modos como o pensávamos a partir de noções atualmente em estado de colapso, como você assinala, o que torna mais difícil as áreas de atuação em comum, ao mesmo tempo que exige um esforço de colaboração interdisciplinar. Diante disso, gostaria de saber: quais as condições para produzir “pensamento de risco” na Universidade hoje, especialmente no âmbito da teoria e história literária?

GUMBRECHT - Surpreendentemente, talvez, (e para alguns colegas isto pode desapontar) eu não vejo uma conexão necessária entre aquilo que denomino de “pensamento de risco” e “pensamento político” (para não falar da “ação política”). É claro que o “pensamento de risco” pode transformar-se em pensamento político (e, em casos raros, pode inclusive conduzir à ação política) – mas eu insisto bastante nesta diferença, pois, como se sabe, a auto-imagem heróica e a alegação de várias gerações de humanistas (inclusive, e com um *patos* particularmente intenso, minha própria geração) é que o nosso trabalho tem de ser e, de fato, é “político”, em um sentido bem específico. Receio não ser preciso repetir que essas foram minha crença e minha

conseqüente auto-imagem durante os primeiros anos (talvez os quinze anos iniciais) de minha vida acadêmico-profissional. Tendo utilizado, meio ironicamente, a palavra “heróica” para caracterizar esta ambição, eu acrescentaria, hoje, que, contemplada a partir de um distanciamento histórico e também existencial, há a respeito dela algo francamente “tragicômico”. Pois, enfim, e com alguma sobriedade, que profissão poderia estar mais distante, institucionalmente falando, da ação política do que a nossa? Por que alguém escolheria ser um crítico literário se, ao final, sua ambição fosse causar impacto político? Ter desesperadamente tentado manter viva a busca por uma vocação política específica é o (não tão secreto) paradoxo que acompanhou minha geração, a geração de 1968, no espaço de nossa atividade profissional – mas nem sempre em benefício dela (da profissão). Em sua pergunta, você descreve com muita beleza o que eu tentei caracterizar como “pensamento de risco”: pensamento em um alto nível de complexidade e, às vezes, com efeitos potenciais precários – sendo, portanto, pensamento que não se pode, nem se deve praticar em nosso cotidiano corriqueiro. Meu exemplo favorito de “pensamento de risco” é uma questão lançada por Jacques Derrida em discussão realizada na época em que atuou pela primeira vez como professor visitante na Alemanha, em 1988. Uma questão que eu acho que só pode ocorrer no espaço da universidade – e que, por óbvias razões, não deve ser tema de debate em uma escola secundarista, nem, talvez, na mídia. A questão era se “Martin Heidegger poderia ter sido um dos maiores pensadores do século XX sem sua proximidade com a ideologia nazifascista”. Esta pergunta me faz tremer, cada vez que nela penso. Eu espero, de uma maneira bem passional (dada a importância da filosofia de Heidegger para mim), que a resposta seja “sim” – mas o fato é que esta questão deve ser protegida e tornada possível pelo *status* de “Torre de Marfim” da universidade, isto é, pela nossa distância da vida comum (“everyday life”). Ora, talvez de uma forma desapontadora, eu não creio que em qualquer país – pelo menos não nos países cuja vida acadêmica eu conheço – as autoridades do Estado e as estruturas institucionais façam

alguma coisa específica para nos impedir de praticar o “pensamento de risco”. Somos nós, os humanistas, que deixamos de fazer uso desta oportunidade. Em parte, decerto, porque muitos de nós têm bastante ambição de serem vistos como “politizados” – que, como tentei explicar, nada tem especificamente a ver com “pensamento de risco”. Outra queixa padrão do humanista típico é a insuficiência de subsídios – simplesmente porque, na média, não recebemos o mesmo apoio financeiro dado a outros campos do saber. Uma vez mais, insisto que o “pensamento de risco” não tem, literalmente, nada a ver com apoio financeiro. O fundamental para se pôr em prática o “pensamento de risco” é tempo. São necessárias também uma certa independência e uma certa distância das atribuições curriculares, demasiadamente específicas e estritas – , além disso, precisa-se talvez um certo grau de “Gelassenheit”. Veja, no entanto, o meu argumento principal: se o pensamento de risco não ocorre na universidade, só podemos culpar, hoje e no futuro, a nós mesmos.

ROSENFELD - Fiquei encantada com suas iniciativas de conciliação do pensamento “clássico” – seminários de leitura de Hegel, Heidegger ou Musil, entre outros autores – com os fenômenos mais contemporâneos da cultura de massas (esporte, tecnologia, etc.). Quais são os resultados desta abordagem que combina a antiga prática da interpretação com uma forma muito pessoal de desconstrução?

GUMBRECHT - Ora, fico muito feliz com o fato de você ter gostado desta convergência que, de algum modo, tornou-se realmente aquilo com que meus alunos de Stanford me associam (e o que eles esperam que eu leciono) – mas, depois de todas as respostas anteriores dadas nesta entrevista, não posso mais, infelizmente, afirmar que há alguma coisa de programático nesta convergência, como você tão generosamente parece inferir. Não há nada de especificamente (ou programaticamente) “crítico”, sem falar “desconstrutivo”, em meu interesse por um número de tópicos e assuntos que costumavam ser

não-canônicos. Visto a partir de uma perspectiva biográfica, houve sim algo levemente iconoclástico relativamente à minha dedicação a certos interesses (como, por exemplo, o esporte) ao longo de minha vida profissional. Mas nunca foi a motivação principal de meu trabalho causar quaisquer mudanças “revolucionárias” no nosso campo. O mesmo (ou, de certa maneira, o oposto) se dá com o meu interesse pelos grandes autores da tradição européia, como recentemente se revelou em minha sala de aula: aqui, eu sigo principalmente a “sabedoria” das gerações mais recentes de meus alunos da faculdade. Finalmente, mesmo aquele interesse (e “defesa” – no sentido da *Défense et Illustration* de Du Bellay) não tem muito de uma intenção programática. Meu livreto *The Powers of Philology* recebeu um número considerável de resenhas surpreendentemente favoráveis (sobretudo na Alemanha) – mas me assusta um pouco (para usar uma palavra mais forte) o fato de ele ser recebido como um “retorno à filologia”. Em primeiro lugar, minha intenção foi antes a de sinalizar a dimensão até agora oculta e recalçada nas práticas de filologia, do que sinalizar a filologia em seu sentido lato – e como já observei, mais do que dizer algo programático acerca das ciências humanas, minha intenção original foi a de utilizar a filologia como um exemplo do que poderiam ser as possíveis conseqüências de minha reflexão sobre a “presença”. Mas como não há nada de “programático” nesses dois movimentos recentes de meu trabalho, é difícil dizer o que revelaram os “resultados de minha abordagem”. Com certeza, nada de espetacular. Exceto o fato de meus alunos parecerem gostar dos seminários sobre autores “clássicos” e de meus últimos livros (*The Powers of Philology* e *Production of Presence*, por exemplo [por enquanto, eu não tenho dados sobre o livro de esportes]), venderem espantosamente bem e conseguirem uma ressonância surpreendentemente intensa. Aqui está, então, algo que talvez se aproxime de uma resposta. Como parece que sou considerado um humanista e crítico literário relativamente bem sucedido, os colegas mais jovens – especialmente nos Estados Unidos – freqüentemente me pedem para explicar minhas estratégias de

“gerenciamento de minha carreira”. Minha resposta mais comum (e de maneira nenhuma estou sendo irônico aqui) é recomendar que não se despenda tempo demais pensando nessas questões – pois isso tem se revelado contraproducente na maioria dos casos. Gostaria de acrescentar, no entanto, que essa atitude deve ser acompanhada de um certo grau de abertura em relação ao nosso sempre mutante meio intelectual. O resultado seria aquilo que os teóricos de sistemas denominam (com uma metáfora tomada à navegação) de uma “deriva”. Eu sigo, sim, minhas paixões – mas sem permitir que elas se tornem algo totalmente programático ou rigoroso – e, portanto, no sentido de “deriva”, eu me permito “sair dos trilhos” ou ser levado em direções que não são cem por cento minhas.

ROSENFELD - Um dos grandes ícones da academia alemã disse certa vez que você, Sepp, “é o presente ou a contribuição que a Alemanha fez para a vida acadêmica norte-americana”. O subentendido desta observação é que você representa uma prolongação da linhagem que vai de Heidegger a Gadamer e Iser, linhagem esta que representa um pensamento forte e original e que situa a crítica e a teoria literárias na encruzilhada das diversas disciplinas das ciências humanas. Como você se sente como herdeiro de uma nobre tradição na posição algo paradoxal de *in-out-sider*?

GUMBRECHT - Quando li pela primeira vez esta pergunta, fiquei, por um lado, honestamente encantado e mesmo em êxtase, ao ponto mesmo de achar – e de fato eu experimento, às vezes, esta exata sensação – que este seria o momento de encerrar minha carreira (se eu tivesse recursos financeiros para tanto); que não mais seria possível melhorar nada; que, a partir deste momento, eu só poderia estragar tudo o que já alcancei. Por outro lado e com a mesma intensidade, eu senti medo. “Medo” não apenas de francamente achar que “esse não pode ser eu”, mas também de que, se alguma vez cheguei a acreditar nessa hipótese, isso seria tão frívolo que algum “Deus” poderia punir-me por minha

arrogância e orgulho. Então você pode notar que muito daquele ambicioso e frustrado estudante secundarista ainda vive, quarenta anos depois, e pode ainda estar produzindo muito bons resultados para mim – apesar de não haver nada que deseje mais, dia após dia, do que superar aquela velha insegurança. (...receio novamente estar dando uma resposta bem mais pessoal [e “autobiográfica”] do que você quer e precisa.) Se eu levar sua pergunta ao pé da letra – “eu me considero a ‘prolongação’ de uma genealogia que vai de Heidegger a Gadamer, e de Gadamer a Iser?” (que, como você sabe, poderia ser alegada como, de fato, minha genealogia acadêmica e intelectual, em termos de uma pura seqüência de nomes) – direi que, a despeito da coragem assustadora da afirmação, há algo de “correto” em sua pergunta. Iser está entre aqueles (sobremaneira eminentes) críticos literários da geração anterior que tiveram um impacto direto sobre mim – especialmente, é claro, durante a época em que fui “Professor Assistente” em Constança. Com relação à obra de Gadamer, no entanto, e ainda mais à de Heidegger, eu sempre disse que minha primeira resposta a elas, resposta específica de uma geração, foi ridiculamente edipiana. Sobretudo, eu não quis gostar delas – e não quis ter de lê-las. Mas Gadamer, durante os últimos anos de sua longa vida (ele viveu cem anos), tornou-se muito importante para mim – talvez mais como um modelo inimitável, do que através de seus escritos. Com relação a Heidegger, toda esta entrevista é testemunho do alcance da importância de sua filosofia para mim – a despeito de minhas melhores (ou piores) intenções políticas de evitar justamente isso.

De uma perspectiva institucional, há uma óbvia diferença entre mim e esta genealogia de heróis intelectuais. Heidegger nunca veio aos Estados Unidos; Gadamer foi apenas um visitante ocasional (embora imensamente querido); e apesar de Wolfgang Iser ter sido nomeado (em regime parcial, se entendi bem) para o cargo de Professor na Universidade da Califórnia, em Irvine, nunca houve qualquer dúvida de que sua principal filiação institucional estava na Alemanha. Ao contrário, eu sou um professor de Stanford (e exclusivamente de

Stanford) há quinze anos e meio (este número às vezes me assusta!) – e eu tenho me esforçado para tornar-me um professor americano “normal” (“normal” pelo menos no sentido de que eu nunca quis cultivar minha potencialmente excêntrica “Europeidade”). Mas enquanto eu acredito que minha presença em Stanford tornou-se tão normal para meu ambiente cotidiano quanto para mim mesmo (o que me deixa estranhamente feliz – feliz talvez segundo a tradição dos imigrantes dos séculos XVII e XVIII – de dizer que eu nunca me senti tão em casa na Alemanha, como eu me sinto aqui, no Norte da Califórnia), parece haver uma contínua (ou crescente?) presença intelectual de trabalho na Europa e, talvez, também na América do Sul, o que me torna, de algum modo e inevitavelmente, “excêntrico”. É claro que eu aceito isso – pois seria equivocado e contraproducente transformar a carreira profissional de alguém em algo que precisa ser geométrico e programático.

Mas deixe-me terminar esta resposta – e minhas contribuições para esta conversa entre nós cinco – referindo a implicação realmente assustadora de sua pergunta. Seria, sim, pura arrogância se eu simplesmente aceitasse sua generosa (ou irônica) sugestão de talvez poder ser ou tornar-me parte dessa eminente genealogia. Por outro lado, creio ser covardia – simplesmente covardia – não aceitar esse desafio. O que mais deveria alguém aspirar, como um estudioso individual ou como uma geração de estudiosos, do que ser tão bom ou mesmo melhor, dentro de condições específicas de cada época, do que os grandes nomes de todos os tempos? Eu experimentei essa sensação por duas vezes em minha vida profissional, com impacto especialmente forte: quando Michel Foucault faleceu e quando morreu Niklas Luhmann. Eu fiquei então chocado e temeroso por causa justamente desse sentimento de exigência de que, agora, tinha chegado a minha vez. Era o momento de minha geração (mas também o meu momento como indivíduo) de produzir o trabalho que iria dar forma e identificaria o nosso presente intelectual. Avaliando por esse desafio, acredito francamente que estou “muito longe” daquilo que me tornaria

merecedor de ocupar um lugar autêntico na genealogia que a sua pergunta sugere. Talvez eu tivesse mesmo que me considerar um fracasso. Ainda (e eu não estou à cata de “elogios” nem de “consolos”), creio que a inferência presente em sua pergunta é o único desafio que vale à pena. Acredite ou não, isto é o que freqüentemente falo aos meus alunos – embora a maioria deles leve na brincadeira: eu lhes digo que seu próximo trabalho acadêmico, é claro que me refiro à sua tese de doutoramento, tem de ser “melhor que o de Foucault, o de Gadamer e o de Iser”. Qual seria, afinal de contas, o propósito de se escrever, de um modo profissional, sobre matérias como as nossas, se não se acreditar que se tem algo a acrescentar ao trabalho dos grandes “nomes de todos os tempos”? Infelizmente, com este ânimo, minha impressão é que, ao longo da última década, o culto incondicional a heróis tornou-se mais importante nas ciências humanas do que em qualquer outra época – mas receio que quando tais cultos ultrapassam certo nível de intensidade, eles se transformam em covardia. Por isso espero poder passar os anos restantes de minha vida profissional (e como não existe aposentadoria compulsória na Califórnia, os limites serão determinados pelo desempenho de meu cérebro, não por leis e regulamentos) tentando escrever livros – que serão melhores e mais interessantes do que aqueles que escrevi até agora –, sem saber exatamente (ou sem realmente querer saber) para onde minha deriva intelectual irá me levar.