

Hans Ulrich Gumbrecht | **Entrevista**

Das literaturas românicas medievais à prosa dos revolucionários franceses de 1789; da teoria da literatura à crítica da cultura; da tradição filosófica alemã à estética dos esportes, nenhuma translação do pensamento parece improvável demais para o apetite intelectual de Hans Ulrich Gumbrecht, a julgar pelos percursos da obra desse teuto-americano de expressão poliglota e contatos globais. Nascido em 1948, em Würzburg, na Alemanha, cursou o último ano do ensino médio no Lycée Henri IV de Paris, fez seus estudos de graduação nas universidades de Munique e de Regensburg, com uma passagem de um ano pela de Salamanca e seu doutorado na universidade de Constança. Ensinou na universidade de Bochum, na de Pavia e em seguida na de Siegen, até que em 1989 transferiu-se para a universidade de Stanford, nos EUA, da qual se tornou, em 2018, professor emérito. Entre seus diversos textos traduzidos para o português, constam: Modernização dos sentidos (1998); Em 1926: vivendo no limite do tempo (1999); Elogio da beleza atlética (2007); Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir (2010); Atmosfera, ambiência, Stimmung: sobre um potencial oculto da literatura (2014); Depois de 1945: latência como origem do presente (2014); Nosso amplo presente: o tempo e a cultura contemporânea (2015) e Serenidade, presença e poesia (2016). Para 2020, é prevista a tradução de “Prosa do Mundo”, sobre Diderot.

Participando, com sua presença, do mundo universitário brasileiro desde 1977, a convite de Luís Costa Lima, e tendo colaborado assiduamente com as atividades da Fundação Casa de Rui Barbosa, “Sepp” Gumbrecht, como o chamam seus muitos amigos, vem sendo para nós da revista Escritos, cujo primeiro número abria com um artigo seu, um interlocutor que transcende a dimensão intelectual. Na entrevista que ora publicamos, as perguntas lhe foram encaminhadas por escrito e ele mesmo lhes deu uma ordem, por ele exposta e comentada na apresentação que se segue. Vieram elas de Luís Costa Lima, Joachim Küpper, Florian Klinger, Bárbara Bergamaschi, Marília Soares Martins, Otavio Leonídio Ribeiro, Bernardo Ferreira e Marcelo Jasmin. A todos eles, e sobretudo ao entrevistado, vai aqui o nosso profundo agradecimento.

PARA COMEÇAR¹**Hans Ulrich Gumbrecht:**

Acho que nada pode ser mais emocionante para alguém, na etapa tardia de uma trajetória intelectual, do que ver como algumas de suas ideias e questões produzidas ao longo de décadas são capazes de provocar questões e ideias cuja energia vai manter vivo o seu próprio pensamento. É por isso que fico tão grato pela iniciativa da Casa de Rui Barbosa, um dos meus lugares intelectuais favoritos não apenas no Brasil, de organizar uma entrevista com discussões sobre o meu trabalho – e pela generosidade com que oito queridos e muito estimados colegas responderam a ela. Como esses colegas são também amigos cujos estilos intelectuais particulares eu saboreio e prezo, optei por não transformar (e assim neutralizar) seus conjuntos individuais de perguntas numa lista unificada e mais homogênea de preocupações. Em outras palavras: preferi vivacidade e personalidade a um arranjo mais sistemático. Mas ao invés de alinhar aqueles oito conjuntos individuais de perguntas em ordem alfabética ou qualquer outra ordem formal, escolhi uma sequência que supostamente enfatiza os seguintes temas em relação ao meu trabalho:

- diferentes etapas biográficas, línguas nacionais e culturas acadêmicas;
- projetos pessoais presentes e futuros;
- desenvolvimentos e traços de um estilo intelectual;
- interpretação e crítica de diversas posições; e
- preocupações favorecidas por essas posições e indo além delas.

O efeito resultante parece ser de fluidez, oscilação e contínua complexificação intelectual, como tem sido típico de tantos debates que venho travando no Rio de Janeiro desde 1977. Por outro lado, alguns momentos de repetição e retorno não puderam ser evitados nessa abordagem – mas creio que eles apenas reforçam o efeito de seriedade intelectual. Acima de tudo, espero que minhas respostas façam mais ou menos justiça à qualidade das perguntas feitas, mesmo eu tendo assumido o risco de ser tão conciso quanto possível (o que certamente não é uma de minhas “marcas maiores”). Sem nenhuma dúvida, e de todo modo, o impulso de nossa conversa me ajudará na transição para um novo capítulo de pensamento e escrita.

¹ O que segue foi traduzido do inglês por Marcos Veneu.

PERGUNTAS E RESPOSTAS

Perguntas de Luiz Costa Lima

(1) – Você concorda que sua produção mudou muito depois que passou a escrever e editar em inglês?

Gumbrecht – Não me recordo de “mudança” fazer parte da agenda quando comecei meu trabalho permanente na Califórnia, pelos fins de setembro de 1989 (com você sendo professor visitante no mesmo momento!). Em vez disso, tentei continuar lendo e escrevendo sob as premissas, e na linha do que eu imaginava que havia interessado meus novos colegas americanos o suficiente para que eles pensassem em mim como uma adição viável ao seu corpo docente. Assim, entre os primeiros cursos que ministrei em Stanford estavam seminários sobre uma abordagem à maneira de Kittler da história dos *media* e, de modo ainda mais ortodoxo, sobre a “teoria dos sistemas” de Niklas Luhmann. Retrospectivamente e no fim das contas, entretanto, eu concordo que a minha transição da Alemanha para os Estados Unidos marcou um momento de – assim espero – produtiva descontinuidade. Em 1926, o primeiro livro coerente que escrevi em Stanford, bem pode ter sido o começo e a matriz daquilo que, nos momentos mais otimistas, eu considero ser minha contribuição mais ou menos pessoal para as Humanidades – embora inicialmente ela tenha sido desencadeada pelo problema não-resolvido de uma “história sincrônica”, como foi primeiramente formulado e trabalhado discursivamente pelo intelectual francês Marc Bloch. Portanto, é bem possível que tenha sido a distância intelectual, e mesmo física, do “Velho Mundo” da minha formação não só profissional, juntamente com o que eu percebia como a espantosa confiança depositada em mim por uma universidade do calibre de Stanford, o que me deu coragem para trabalhar com maior independência.

(2) – Quanto à sua imensa produção em inglês, está certo que ela indica a perda de exclusividade de temas exclusivamente literários? Se a observação estiver correta, qual sua explicação?

Gumbrecht – Numa avaliação mais ampla, eu creio que o foco em fenômenos específicos da “literatura” tem sido muito mais concentrado na tradição

acadêmica norte-americana do que na alemã – e isso inclui a grande recepção de autores como Derrida e de Man, que atingiu seu nível mais intenso quando vim pela primeira vez aos Estados Unidos. Ao mesmo tempo, não há dúvida que o leque de assuntos tratados nas minhas próprias publicações foi de fato se tornando mais amplo (muito menos focado na “literatura”), talvez mesmo mais filosófico, desde 1989. Minha visão, levemente paradoxal, é, portanto, que Stanford deu-me a liberdade de me tornar intelectualmente alemão de um modo mais decidido e pessoal – e por “intelectualmente alemão” eu me refiro, sobretudo, a uma paixão pela especulação filosófica (frequentemente contra-intuitiva). Também aprendi que uma força própria do mundo acadêmico norte-americano, e um claro contraste em relação à Alemanha, onde as “escolas” como configurações de concordância parecem tão importantes, é a capacidade e mesmo a alegria de “concordar em discordar”. Talvez a vida intelectual, especialmente nas Humanidades, seja, sobretudo, algo sobre produzir e usar produtivamente tantas posições e maneiras de ver diferentes quanto possível. Por outro lado, e menos heroicamente, eu simplesmente não tive a resistência necessária, semelhante à sua, meu querido velho amigo, para perseguir e desenvolver ao longo da vida um tema e interesse filosófico central. Deixe-me acrescentar, porém, que quase para minha própria surpresa eu observo como tenho retornado a temas bem mais “literários” durante, digamos, os meus últimos cinco ou dez anos de ensino.

Pergunta de Joachim Küpper

Caro Sepp, tendo nascido alemão, sua carreira fez de você uma pessoa profundamente poliglota. Você acha que a língua afeta seu pensamento? Faz alguma diferença para a organização conceitual se você escreve em inglês, alemão ou português (do Brasil)? Posto brevemente: sua experiência confirma ou antes contradiz as concepções românticas de língua e cultura, tais como desenvolvidas por Herder e Humboldt?

Gumbrecht – Por mais improvável (e de “mau estilo”) que possa parecer, eu percebo meu “pensamento” (a palavra por vezes me constrange por demasiado pretensiosa) como em larga medida independente das línguas que eu acabo usando para articular seus resultados. Para lhe dar dois casos que ilustram essa percepção: primeiro, já me aconteceu de inadvertidamente tomar notas, por exemplo, em português de uma discussão conduzida em inglês; além disso, é muito frequente que eu não me lembre se li um determinado texto no original

inglês ou numa tradução alemã, e o mesmo acontece em relação a conversas com meus filhos ou meus amigos mais políglotas. Agora, se por um lado esta resposta sobre a não-diferença está baseada na auto-observação mais próxima a mim disponível, por outro, para escrever em inglês ou em alemão, eu desenvolvi através dos anos uma ordem de preferência específica por gêneros. Sem que eu possa dizer exatamente porque é assim, prefiro produzir livros (i.e. textos de mais de cem páginas) em inglês, ao passo que não poderia imaginar-me escrevendo algo como meus *blogs* regulares para a *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (desde 2011) em outra língua que não a alemã. Terá isso a ver com minha tendência, nos *blogs*, de ativar memórias de meus anos (alemães) de juventude e mesmo de infância? Eu simplesmente não sei. Em contraste, fico muito mais à vontade ensinando ou fazendo conferências em inglês – apesar do meu óbvio sotaque alemão, que eu, para minha mais séria surpresa e desgosto, nunca fui capaz de superar. Contudo, a diferença mais clara e mais importante para mim não é entre línguas nacionais, mas entre a escrita e a fala. Enquanto eu espero ter melhorado meu estilo de escrita ao longo dos anos, a fala, sobretudo a fala pública, é algo que me vem muito mais fácil e naturalmente do que a escrita. E ao responder à sua pergunta, eu percebo pela primeira vez claramente como eu sou infantilmente orgulhoso da minha habilidade de pronunciar discursos acadêmicos (e outros), sem um manuscrito, em seis línguas diferentes (minhas desculpas por me gabar tão abertamente!), ao passo que, como já disse, quase nunca escrevo em outras línguas além de inglês ou alemão.

Perguntas de Florian Klinger

(1) – Minha primeira pergunta seria sobre integrar-se, ou não, a tradições acadêmicas. Como você vê as diferenças entre o que conta como trabalho intelectual na Alemanha, nos Estados Unidos e no Brasil, e de que modos você, ao longo do tempo, tentou quebrar ou conformar-se a essas tradições?

Gumbrecht – Vendo por um “ângulo crítico” (embora eu desejasse tornar-me finalmente independente dessa obrigação interna das Humanidades de ser permanentemente “crítico”), observo que as instituições acadêmicas na Alemanha continuam a ser obcecadas por uma preocupação muitas vezes paralisante de *Wissenschaftlichkeit*,² enquanto a academia norte-americana sequer começou a

² Nota do tradutor: A palavra está em alemão no texto original inglês e significa “cientificidade”.

deixar para trás o “politicamente correto”, e os intelectuais acadêmicos brasileiros do século XXI se esforçam mais do que nunca em estar comprometidos com uma agenda “de esquerda” tão bem-intencionada quão politicamente à moda antiga (sua própria modalidade do “politicamente correto”, é claro). Uma versão mais generosa da mesma comparação poderia soar assim: Alemanha – alto grau de diferenciação histórica; Estados Unidos (nos melhores casos) – encorajamento da idiosincrasia intelectual e do risco; Brasil – paixão pela diferença cultural numa tradição específica de “antropologia” de estilo Lévi-Strauss. Para ser honesto, receio que eu nunca tenha tido muita ambição de “quebrar paradigmas”. Por outro lado, ousou reivindicar que, desde muito cedo e de forma bastante ingênua, eu sempre pressupus muito “naturalmente” que ler livros e assistir aos cursos de grandes acadêmicos significava inspirar minha própria mente e meu próprio trabalho a tornarem-se mais independentes (e não, de fato, transformar-me em “membro de uma escola”).

(2) – Gostaria de perguntar como vê a escolha de passar o tempo de sua vida falando e escrevendo sobre o caráter imediato dos prazeres materiais (do esporte, do sexo, da música e assim por diante), quando esse mesmo tempo poderia ter sido gasto em fazer de fato essas coisas?

Gumbrecht – Espero que concordemos, meu querido amigo, que (mesmo no Brasil) uma conversa acadêmica destinada à publicação não é o contexto para falar do tempo investido na vida sexual (isso poderia ser diferente caso eu fosse menos tediosamente heterossexual). Para além disso, o que dizer de todo o tempo e dinheiro (você bem sabe) que gastei em assinaturas por temporada de futebol americano, hóquei no gelo, basquete, etc.? Finalmente – e provavelmente acima de tudo – há muito tempo eu descobri as orientações acadêmicas e o ensino como uma dimensão rica em encontros potencialmente imediatos (e, é claro, teríamos que discutir mais o que se permite que “imediato” signifique e seja nesse contexto). Mas sinto que começo a parecer me justificar.

(3) – Sepp, para você a “idade da aposentadoria” não significa um crepúsculo dourado da carreira, mas uma continuação dela em permanente mutação. O que você tem “em trabalho”, o que é importante para você neste momento?

Gumbrecht – Obviamente e, em primeiro lugar, eu preciso terminar finalmente aquele projeto de livro sobre Diderot, Goya e etc. (que intitulei *Prosa do*

mundo),³ antes que as paixões intelectuais pelas questões que ele envolve comecem a esmaecer. Tanto mais quanto já estou decidido a que o próximo contexto mais amplo de trabalho seja o desenvolvimento de uma intuição sobre a versão secular dos “corpos místicos”, i. e. sobre formas de comunidade humana que incluam corpos – o que também poderia vir a ser uma reabilitação intelectual (parcial) das “multidões” (e, assim, um segundo livro sobre os esportes). Depois disso? Provavelmente uma “fenomenologia da voz”, com “voz” não se referindo apenas a cantores de ópera. Principalmente, fico satisfeito em descobrir, graças à sua pergunta, que poderia continuar imaginando projetos que nunca terei tempo nem de começar.

Perguntas de Bárbara Bergamaschi

(1) – Em seu texto, você usa uma estratégia de enumeração de argumentos que seguem uma lógica bastante elucidativa e que ajuda o leitor acompanhar seu raciocínio. Seria possível criarmos uma metodologia da “aparição” dos “efeitos de presença” nos mesmos moldes? Um método onde seria possível descrever, delimitar, identificar, enumerar ou apontar quais os tipos de “efeitos de presença”, ou quando o *Stimmung* das obras literárias/obras de arte ocorre? Algo que nos ajude a tornar mais “palpável” e “material” esse fenômeno? Ou você acha que essa sistematização não é interessante?

Gumbrecht – É uma bela sugestão, mas receio que o meu “fetichismo decimal” (como o chamou uma vez o meu falecido colega alemão Klaus Mattenklott) seja algo muito mais banal. Eu tento apenas produzir alguma clareza, ao ensinar ou escrever, estabelecendo sequências (numeradas) por critérios de ordem cronológica, abstração crescente, diferença fenomenológica, etc. Em contraste, produzir “efeitos de epifania” exigiria um talento literário que eu certamente não possuo.

(2) – Em seu livro *Nosso amplo presente o tempo e a cultura contemporânea* [São Paulo, Unesp, 2015], você faz uma distinção entre “cultura de sentido” e “cultura de presença”, a primeira caracterizada pelo voltar-se do sujeito sobre si mesmo e historicizar-se, e a segunda, por considerarem-se os seres humanos

³ A publicação em inglês recebeu o título “*Prosa of the World: Denis Diderot and the Periphery of Enlightenment*”. A tradução brasileira, pela Editora da UNESP, é aguardada para 2020.

parte do mundo dos objetos, ao invés de estarem ontologicamente separados deles. A globalização viria rarefazer as possibilidades das situações chamadas por Heidegger de *Erleben*, “experiências vividas”, fortalecendo o primeiro tipo de cultura. Você identifica, entretanto, oscilações e polaridades neste cenário, em que crítica cultural e política criam um campo de forças que insiste na exigência da presença, o que você denomina “reações de resistência” ou “existencialismo ecológico”. Numa palestra na FCRB, você deu como exemplos séries de TV e livros como *The Danish Girl* e *The Pillars of Earth*, em que você identificou um desejo de “imersão total” no passado. Finalmente, minha pergunta: poderíamos concluir então que haveria na contemporaneidade uma volta de desejo da cultura de presença, numa epistemologia semelhante à da cultura cristã da Idade Média? Essa forma de dividir as percepções do sujeito do passado e da história (uma percepção no sec. XVII, outra no XVIII, outra no XX e outra no XXI) não seria em si uma análise de cunho historicista? E para finalizar, será que no séc. XXI todas as quatro percepções não convivem simultaneamente?

Gumbrecht – Eu acredito que a “cultura global” (descrita como aquela maioria de seres humanos que vive hoje com acesso à comunicação eletrônica) tem sobretudo intensificado um sentimento de falta de “efeitos de presença” (uma verdadeira “saúde”, no sentido brasileiro) – e, portanto, um desejo maior do que nunca por esses efeitos. Devagar e com um sucesso variável, tanto a assim chamada “indústria cultural” quanto os “projetos de alta cultura” estão agora começando a satisfazer esse desejo. O que eles produzem, principalmente, e o que eu pessoalmente mais aprecio são oportunidades de “imersão na diferença histórica e cultural”.

Suas perguntas finais me fazem lembrar de que, desde a minha infância (quando eu brincava de “cavaleiros de brilhante armadura” com os garotos meus amigos, nos cenários em ruínas deixados pela Segunda Guerra Mundial), desde a infância, passando por meus começos acadêmicos como medievalista, até o dia de hoje, eu tenho sido mais fortemente atraído por uma certa imagem da cultura medieval do que por qualquer outro período da história da cultura. Essa continuidade tão pessoal (e para mim tão incomum) como um “romântico”, num sentido histórico e bastante literal do termo, pode muito bem ter sido – pré-conscientemente – sincronizada com um “globalmente” crescente desejo de presença.

Perguntas de Marília Soares Martins

(1) – Um dos eixos centrais dos seus livros é a pesquisa incansável sobre as formas de percepção e construção do tempo e da história, em especial sobre como tal percepção molda o pensamento, quando se trata de produzir um sentido historiográfico para os acontecimentos. Seria possível pensar seus livros como tentativas de abordagem dessas mesmas questões, partindo, porém, de perspectivas diferentes, ora a história vivida como sincronicidade (*Em 1926: vivendo no limite do tempo*), ora como desejo de diacronia (*Depois de 1945: a latência como origem do presente*)?

Gumbrecht – Admito que ao longo da década passada (com *Em 1926*, cuja primeira publicação é de 1997, sendo algo como um “ponto de inflexão”), a linha central de continuidade e desenvolvimento do meu trabalho foi de fato uma reflexão filosófica sobre as formas, historicamente e também por vezes sociológica ou culturalmente distintas, do tempo (construído). Conquanto eu não possa reclamar para nenhum estágio do meu trabalho a condição de um “projeto executado” (ao contrário, cada novo interesse e os livros dele resultantes sempre “me aconteceram”), é possível explicar porque pensar sobre a temporalidade revelou-se um investimento afortunado e compensador para mim. Se Husserl está certo ao descrever o tempo como “a forma da consciência humana”, e se podemos supor que as transformações históricas das “construções sociais da temporalidade” sempre têm um impacto no tempo como estrutura individual da consciência, então devemos concluir que nenhum caso de experiência humana pode jamais ocorrer sem a contribuição modeladora de uma temporalidade historicamente específica (como um “filtro”, por assim dizer). Essa é a principal razão pela qual estou mais convencido do que nunca, atualmente, de que a reflexão filosófica sobre o tempo é mesmo importante. Por outro lado, isso não significa que eu vou continuar tendo a temporalidade como uma preocupação principal pelo resto da minha vida. Acho que eu nunca quis me tornar um “especialista” – embora também tenha sentido falta desse *status* em momentos nos quais senti uma ausência (provavelmente justificada) de respeito “acadêmico”.

(2) – Seu livro *Em 1926: vivendo no limite do tempo*, lançado em 1997, faz uma reflexão profunda sobre a vivência da sincronicidade e a percepção da história a partir dessa vivência. Anos depois, em 2012, no seu livro *Depois de 1945: a latência como origem do presente*, o foco se organiza em torno de uma reflexão

sobre a Segunda Guerra Mundial como catástrofe. E, mais recentemente, *Nosso presente amplo: tempo e cultura contemporânea*, de 2015, trata sobre como a contemporaneidade se traduz na percepção de um presente de tal forma ampliado que anula visões do futuro, por conta de uma imperiosa percepção do tempo como ubiquidade, simultaneidade, conectividade infinita. A partir desses livros, noções como *Stimmung* (ou ambiência), produção de presença, latência e limite, simultaneidade e sincronicidade são hoje modos de articulação fundamentais para se compreender tempo, história e cultura, num sentido que se costuma chamar de *riskful thinking*, um pensamento que se arrisca num autoquestionamento incessante. Seria possível definir esse *riskful thinking* como um movimento incansável de mapear paradigmas do pensamento contemporâneo, apontando para algo que está “fora” ou “além” desses paradigmas, sem, entretanto, jamais alcançar este “fora do paradigma”? Seria este ponto cego, em torno do qual gira tal mapeamento de paradigmas, uma versão contemporânea da “utopia”, do “não-lugar” que nos serve, padaroxalmente, de “farol capaz de ofuscar a visão de tempo”? Seria este *riskful thinking* um pensamento que constantemente se defronta como uma impossibilidade de pensar?

Gumbrecht – Em primeiro lugar, preciso dizer o quão impressionado estou pela precisão e, se podemos falar assim, pela “criatividade” com que você parece reagir aos meus textos. Agora, você está evidentemente correta ao considerar que uma reflexão filosófica sobre o tempo, com as premissas e interesses que acabei de tentar explicar, não pode ocorrer sem ter um efeito “autorreflexivo” no modo pelo qual eu experimento o tempo na estrutura e funcionamento de minha própria consciência (ou, para usar uma palavra mais relaxada, de minha própria “mente”). Mas, diversamente do que você sugere, eu não experimentaria ou descreveria esse efeito de autorreflexão como “*riskful thinking*” (e menos ainda como qualquer tipo existencialmente dramático de *mise-en-abîme*). Quando falo em “*riskful thinking*” e quando tento convencer meus alunos e colegas de que o “*riskful thinking*” pode ser a vocação e a força das Humanidades, eu quero dizer simplesmente aquilo que o pessoal do Vale do Silício gosta de chamar de “pensar fora da caixa”, i.e., um pensar que se permite (mais do que se esforça para) divergir dos caminhos institucionalizados, dentro e fora do mundo acadêmico. Portanto, o “*riskful thinking*” tem mais a ver com deixar acontecer alguma coisa (talvez alguma coisa incomum) do que com as pretensões, frequentemente autoindulgentes, de “resistência” e “subversão” social ou política.

(3) – É possível pensar as noções de *Stimmung*, presença, latência, sincronidade, presente ampliado como uma constelação (no sentido benjaminiano)? Qual seria, nesse caso, a relação entre elas?

Gumbrecht – De uma forma geral, receio que eu seja tão terrivelmente narcisista que não deseje ver os “produtos” do meu trabalho como semelhantes aos (e ainda menos como “cópias de”) argumentos e invenções produzidos pelos clássicos da nossa profissão. Então, não me preocupo muito em ser “benjaminiano”, “foucaultiano” ou “koselleckiano” – com toda a admiração com que leio a obra desses três (e de muitos outros) estudiosos e pensadores. No que diz respeito especificamente a Benjamin, ele de fato frequentemente me impressiona como um mestre do *risky thinking* – porém muito mais como um historiador de intuições incríveis do que como filósofo. Francamente, como filósofo eu acho Benjamin, muitas vezes, superestimado. Sua maior força, eu sinto, estava na variedade de reações empáticas que ele era capaz de desenvolver frente ao passado.

(4) – No livro *Atmosfera, ambiência, Stimmung*, escritos literários de épocas e contextos distintos são investigados a partir da capacidade de cada um deles em provocar experiências de leitura, levando a uma abordagem de literatura como um texto “produtor de presença”, o modo como um “texto se relaciona com o que existe fora dele”. De que modo essa sua noção de produção de presença pode ser aplicada a outras artes, como o teatro ou o cinema e quais as diferenças na produção de presença em artes diversas?

Gumbrecht – Eu nunca havia pensado nisso, mas sim, você tem razão, a afinidade que me interessava entre textos literários e *Stimmungen* pode de fato ser descrita como um modo de “produção de presença”. E então, é desnecessário dizer que outras *media* podem produzir efeitos (de presença) similares com seus próprios meios e possibilidades. Como consumidor de cultura (e como mencionei antes), sou particularmente impressionado por filmes que convidam seus espectadores a imergir em mundos históricos específicos. O prazer resultante de tais momentos de imersão é, aliás, puro prazer estético.

(5) – Além da noção de atmosfera, também a ideia de ritmo é fundamental para o seu trabalho. Ritmo tem a ver com repetição e marcação de tempo. E, quando se fala em diferentes “ritmos temporais”, é preciso definir os termos de comparação. Como decidir que tal tempo é acelerado e outro ralentificado?

Gumbrecht – Embora de fato os fenômenos de ritmo me fascinem intensamente, eu nunca me engajei em qualquer tentativa de identificar e descrever os ritmos da “História”, muito menos os ritmos do “Tempo em si”. O que me interessa são fenômenos de muito menor escala, como o ritmo de um poema, um dançarino, um atleta ou um orador. Procurar por ritmos num nível superior de abstração seria “hegeliano demais” para o meu gosto. Do mesmo modo, nunca confiei em observações da “aceleração” ou “desaceleração” do tempo, mesmo quando vinham da parte de Reinhart Koselleck, entretanto, o mais confiável intelectual da geração dos meus mentores acadêmicos. Aquilo a que ele parece se referir não é realmente o ritmo do tempo enquanto tal, mas a percepção socialmente predominante de um ritmo de mudança. Tais percepções certamente não são “objetivas” – pois se o fossem, nós ficaríamos mais assoberbados pela quantidade de transformações agudas ocorrendo no nosso presente de começos do século XXI. Ao contrário, a impressão dominante é de um “fim da modernidade”, com as “transformações chegando a um ponto de parada”, que é a atitude que eu tento descrever com o conceito do nosso “presente amplo”.

(6) – Você faz parte de uma geração de pesquisadores que abandonou a Alemanha. Qual o balanço dessa decisão para a sua produção? Como a mudança para os EUA afetou sua visão da cultura alemã? Qual o impacto sobre as suas condições de trabalho?

Gumbrecht – Já dei uma versão de resposta a essa pergunta na minha conversa com Luiz Costa Lima. Talvez eu possa aqui acrescentar que a decisão de viver longe da Alemanha também foi impulsionada pelo desejo de tomar distância – física – de um passado histórico devastador, que a minha geração de alemães, nascida após a rendição incondicional do império nazista, tinha herdado. Muitos de nós sentiram-se compelidos, mesmo conscientes do paradoxo que isso envolvia, a assumir responsabilidade por crimes que tinham ocorrido antes de irmos ao mundo. Ao mesmo tempo, acho que não estava sob a ilusão de que esse fardo relativo ao passado poderia (ou deveria) jamais mudar (no sentido de “ficar mais leve” ou “desaparecer”) – e, contudo, eu experimentei a distância espacial (e cultural?) da Alemanha como um passo de libertação. Finalmente, e num nível de influência completamente diferente, o ensino recebe muito mais ênfase nas melhores universidades dos Estados Unidos do que em qualquer lugar da Europa. Minha intuição é que também essa condição tenha tido um efeito inspirador e, no fim das contas, libertador para o meu trabalho.

(7) – Seus contatos com pesquisadores brasileiros e visitas ao Brasil já datam de mais de duas décadas. Como o diálogo com brasileiros impactou a sua produção e como mudou a sua visão do Brasil nessas décadas?

Gumbrecht – O primeiro seminário – de quatro semanas – que dei no Brasil foi na PUC-Rio, no inverno (do hemisfério sul) de 1977, ou seja, quatro – e não duas – décadas atrás. Ser levado suficientemente a sério por um colega mais velho a quem eu admirava (e ainda admiro) tanto quanto Luiz Costa Lima, que me convidou; ser levado suficientemente a sério para ministrar um seminário (sobre a tradição filosófica da fenomenologia alemã) para seus colegas e alunos, quando eu ainda não tinha trinta anos, tudo isso foi um enorme encorajamento, de que me orgulhei e que eu acho que assumi como uma dívida de gratidão. Ao longo dos anos – e não houve um único ano desde 1982 em que eu não tenha ensinado ou feito conferências no Brasil – formei a impressão que o Brasil e suas universidades (muito subestimadas nacionalmente) se tornaram meu lugar favorito para experimentar novas ideias e projetos. Desde *Em 1926*, cada um dos meus livros teve sua origem (ou, para ser mais preciso, ao menos um impulso central para sua origem) no Brasil.

(8) – Seu livro *Nosso amplo presente: o tempo e a cultura contemporânea* (Editora UNESP) traz a hipótese de que a relação da cultura globalizada com seu passado está mudando radicalmente por causa das tecnologias eletrônicas de comunicação. Essas novas tecnologias permitem que o passado seja acessível fisicamente, impressionando os sentidos como nunca antes (na visão dos filmes da Primeira e da Segunda Guerras Mundiais, por exemplo; ou na audição dos discursos de Lenin, e até nos registros raros fotográficos dos campos de concentração nazistas). Com tanto passado disponível, por meio de tantas fontes, como a historiografia pode responder a este desafio monumental de produzir sentido para tamanho arquivo? Em que medida não teremos que delegar à inteligência artificial a classificação de arquivos monumentais?

Gumbrecht – Sim, de fato, há um “tamanho arquivo” acessível – eletronicamente – para qualquer um que deseje relacionar-se com o passado, que não é mais possível, por exemplo, escrever uma dissertação seguindo realmente as regras tradicionais da instituição acadêmica. Mais precisamente, uma dessas regras exige que, para fazer sua tese, um estudante de doutorado deve ter lido todas as fontes primárias e toda a bibliografia secundária disponíveis sobre seu assunto

específico. Nem preciso dizer que isso hoje se tornou impossível, com relação a provavelmente qualquer tópico que possamos imaginar. Para a classificação do conteúdo dos arquivos, você está certa, talvez possamos confiar na tecnologia eletrônica. Tantos colegas já estão fazendo isso, que eu às vezes me pergunto se a sua motivação principal não estaria apenas em mostrar quão hábeis eles são em usar ferramentas digitais no trabalho com as Humanidades. A questão mais desafiadora existencialmente (e talvez mesmo politicamente), entretanto, é o que nós podemos fazer, como nós podemos nos relacionar com essa quantidade agressivamente esmagadora de documentos. Ninguém hoje acredita realmente na nossa capacidade de “aprender com o passado”, e mesmo as versões mais sofisticadas dessa crença caíram em desgraça. O que podemos fazer no lugar disso? Por que – e para quem – deveríamos fazer aquilo que somos tecnológica e intelectualmente capazes de fazer? Eu não tenho uma resposta geral – mas a maioria dos meus livros e ensaios mais longos podem ser lidos como experiências de pensamento nesse novo contexto de lidar com o passado.

(9) – Houve recentemente um forte retorno da ideia de *Heimat* (pátria) na Alemanha, especialmente no debate político. Trata-se de uma ideia muito explorada nas décadas de 1920 e 1930, sobretudo no rastro da tomada do poder pelos nazistas. É certamente o crescimento de partidos de extrema direita e do discurso do fechamento de fronteiras para imigrantes têm muito a ver com este retorno do “sentimento de pátria” como algo que se opõe à globalização. A primeira geração de intelectuais alemães do pós-guerra teve um movimento de distanciamento dos estudos germânicos, especialmente na área de literatura e linguística. E talvez esse distanciamento dos estudos germânicos tenha influenciado também a sua geração...

Depois da unificação alemã e, recentemente, com a liderança alemã na reconstrução da Europa, isso mudou. É verdade que hoje o termo “*Heimat*” (“a pátria”) perdeu a suntuosidade emocional dos anos entreguerras e ganhou outro significado, como lugar de saudade para os habitantes do mundo globalizado. “*Heimat*” não é sinônimo de provincial, nem de casa, e tampouco, como ironizava Martin Walser, “o nome mais lindo para o atraso”. “*Heimat*” descreve um mundo próximo, claro e compreensível, como contraponto a estruturas globais hipercomplexas; “*Heimat*” é talvez um espaço social onde o indivíduo encontra suas expectativas acolhidas. “*Heimat*” tem o sentido de uma orientação espacial, social e de tempo, que traduz uma harmonia. Pode ser algo interior, a memória da infância, a plena compreensão linguística, o compartilhar de afetos numa comunidade.

Como você, hoje um cidadão do mundo, percebe esse retorno do *Heimat* na Alemanha? Que leitura tem esse retorno para você como intelectual e para a sua geração?

Gumbrecht – Apesar de eu ter tido a honra, há apenas alguns meses, de pronunciar a conferência principal de um colóquio na Alemanha sobre *Heimat* (nada menos que na Universidade de Iena), não acho que o fascínio recente por esse tema e preocupação existencial seja algo especificamente alemão. Devido ao passado alemão no segundo quartel do século XX, e devido ao particular entrelaçamento de *Heimat* como conceito e sentimento naqueles anos, o termo evoca conotações próprias e traz implícitos riscos específicos na Alemanha. Mas o sentimento (sobretudo) individual de desenraizamento (*homelessness*) que provoca o desejo de *Heimat* tem sido muito mais difundido no tempo e no espaço. Por exemplo, o “desenraizamento transcendental” era o conceito-chave de Lukács no magnífico *Teoria do romance*, de 1919. De outro lado, nossas vidas cotidianas contemporâneas no contexto global da comunicação eletrônica, vidas que nos condenam a estar potencialmente presentes em toda parte a cada momento dado, também produzem um anseio por “*Heimat*”. Talvez ainda precisemos de um lugar físico específico e permanente como centro de nossa existência individual, ao mesmo tempo em que somos capazes, diferentemente das gerações e séculos anteriores, de experimentar um espaço distinto daquele no qual nascemos como nosso primeiro lar (no sentido mais complexo da palavra).

(10) – Qual o seu próximo trabalho? Que temas e questões vão estar presentes no seu próximo livro?

Gumbrecht – Florian Klinger fez-me exatamente a mesma pergunta. Deixe-me então acrescentar à resposta dada a ele, que o livro no qual estou trabalhando e que espero terminar este ano [2018], *Prosa do mundo – Diderot, Goya, Lichtenberg, Mozart*, procura mostrar como houve, ao lado da altamente institucionalizada “visão de mundo histórica”, uma configuração epistemológica mais periférica, a “prosa do mundo”, que, sem ter nenhuma conexão genealógica direta com o nosso presente, parece ser tipologicamente próxima à nossa epistemologia básica. Por outro lado, e falando de forma geral, quero confessar que o assunto de cada “novo” livro, desde minha não particularmente interessante tese de doutorado medievalista de 1971, de algum modo sempre me surpreendeu. Os problemas centrais raramente apresentavam uma conexão com os projetos

anteriores (ao contrário, eu sempre esperei “ganhar” de mim mesmo, i.e., tornar-me diferente e melhor do que antes) – ao passo que retrospectivamente eles acabam revelando formas inesperadas de continuidade. Na minha resposta ao Florian eu também menciono livros potenciais que neste momento sou capaz de imaginar; porém, com base em minha experiência prévia, é improvável que eu venha a escrever no futuro esses livros que posso imaginar agora.

Pergunta de Otavio Leonidio Ribeiro

Um dos temas que vive se insinuando nos seus escritos é a questão da ação - para ser mais exato, o vínculo entre as noções de ação e agência, e a visão de mundo historicista. Em “Modernização dos sentidos”, por exemplo, você afirma que é apenas no regime historicista que “em cada momento presente, o sujeito deve imaginar uma gama de situações futuras que têm de ser diferentes do passado e do presente e dentre as quais ele escolhe um futuro de sua preferência”. Como consequência, você escreve, é apenas nesse contexto que a “subjetividade pode integrar o componente de ação na autoimagem que ela oferece à humanidade. E é essa inter-relação entre tempo e ação que cria a impressão de que a humanidade é capaz de ‘fazer’ sua própria história”. Como conclusão, você afirma que aquilo que habitualmente chamamos de política é um fenômeno exclusivo do regime historicista. Você poderia falar um pouco mais sobre esse vínculo entre ação, política e historicismo? E o que poderia ser a ação, e no limite, a política, num mundo no qual, como você sustenta, o modelo historicista perdeu sua força normativa?

Gumbrecht – Desde muito antes de enfocar, em meu trabalho, a emergência da “visão de mundo histórica”, eu tinha com frequência um sentimento de anacronismo quando os estudiosos usavam conceitos como “política” ou “político” para interações ou eventos do passado. O exemplo mais gritante que posso lembrar era o de uma antologia de textos publicada na Alemanha, nos anos 1970, com o título *Literatura política da Idade Média* – e eu tinha uma intuição semelhante, embora não relacionada, quanto à inadequação da noção de “literatura” nesse caso. A principal razão para o meu leve sentimento de protesto, eu hoje creio, estava e ainda está na implicação de que o conceito de “ação política” sempre pressupõe e exige a nossa capacidade de dar forma a cada futuro no presente que o precede. Essa é exatamente a relação entre futuro, presente e também passado que ocupa o centro da visão de mundo histórica: com base na experiência

do passado adaptada ao presente (o qual é percebido como um momento de transição imperceptivelmente curto), o homem, na sua autoimagem cartesiana como “sujeito”, i.e., como “consciência capaz de agência”, escolhe (e assim forma) o seu futuro. Agora, se dentro do novo e distinto cronotopo que, conforme eu creio, veio a dominar o nosso presente global, nós já não confiamos mais na nossa capacidade de transformar em experiência um passado esmagadoramente complexo; se ao mesmo tempo o presente se tornou uma dimensão cada vez mais alargada, na qual nós lutamos para superar uma autoimagem constituída exclusivamente de consciência; e se, finalmente, o novo futuro aparece cheio de ameaças que estão lentamente vindo ao nosso encontro, então a “política” no sentido clássico proveniente do Iluminismo já não é mais viável. Talvez essa seja uma maneira de explicar nossa bastante vaga impressão (e o nosso desapontamento) de ter chegado a uma “era pós-política”.

Pergunta de Bernardo Ferreira

Em uma entrevista recentemente publicada no livro *Serenidade, presença e poesia* (Belo Horizonte, Edições Relicário, 2016), você estabelece uma distinção típico-ideal entre performance e ação, associando a primeira ao campo da “cultura da presença” e a segunda à “cultura do sentido”. Além disso, em diversas oportunidades você afirma que a moderna ideia de agência/ação (*Handeln, Handlung*) se formou no horizonte do cronotopo historicista surgido no final do século XVIII. Nesse contexto, o ator seria, antes de tudo, um “sujeito” que, a partir de um presente em permanente transição, procura se situar reflexivamente no curso do acontecer, projetando possibilidades de mudanças futuras. Parece-me possível afirmar que tais concepções de sujeito e de ação foram centrais no campo da política desde o final do século XVIII – em particular, da política marcada pelo conceito moderno de revolução – e, ainda hoje, povoam o nosso imaginário a respeito da agência política como um fator de transformação. No entanto, você nos diz que, com o colapso do cronotopo moderno e o conseqüente medo em face de um futuro crescentemente ameaçador, torna-se “impossível agir, pois nenhuma ação poderá ocorrer onde não houver lugar para projetar sua realização” (*Nosso amplo presente*, p. 16). Com base nisso, pergunto: no contexto daquilo que você caracteriza como presente amplo, seria possível pensar, nem que seja como um exercício inicial de especulação tipológica, uma política da performance que venha a ocupar o lugar de uma política da ação?

Gumbrecht – Evidentemente, seria absurdo defender seriamente que “agir”, “ação” e “agência” não são mais possíveis no mundo atual, quando mais não seja porque o que faz sua especificidade em meio aos demais tipos de “comportamento” humano é uma dimensão de auto-observação na pessoa que acredita agir; uma dimensão de auto-observação que, por razões de inércia cultural, eu imagino que vá continuar a atuar por um longo tempo. Da mesma forma, não creio que o que chamo de “cronotopo historicista” tenha sido completamente substituído por aquele do “presente amplo”. Antes, por causa da lógica inerente ao “presente amplo”, que não deixa nada para trás no passado, esses dois cronotopos agora coexistem em nosso cotidiano, com uma preponderância do “presente amplo”. Uma daquelas áreas nas quais o cronotopo historicista sobrevive fortemente é, aliás, a política, pela simples razão de que esta é impensável sem um futuro aberto. E, no entanto, é óbvio que, no mundo da política de hoje, aquela crença em nossa capacidade de escolher ou moldar o futuro (aberto) está se esvanecendo. Sua pergunta, então, se refere à (im)possibilidade de estabelecer um tipo realmente distinto de “política” no interior do presente amplo, um tipo de política no qual a performance se tornaria importante, devido à substituição de uma autor-referência cartesiana (“penso, logo existo”) por uma autorreferência humana incluindo o corpo. Se é verdade que, EM MUITOS LUGARES, a “performance” substituiu a “ação”, então a “ressonância” substituiria o “pensamento racional” e o “juízo” da parte daqueles que reagem à política (i.e. da parte dos cidadãos). A reação da maioria dos intelectuais diante de tal estilo (pós) político, baseado na “performance” e na “ressonância”, é mais do que cética, e por isso o associamos ao atual Presidente norte-americano e a todos os outros tipos de “populismo”, tentando preservar ou retornar a um estilo mais racional de comportamento político. Mas como vemos que um tal retorno não é fácil de conseguir, creio que deveríamos começar a nos perguntar se conceito (e práticas) mais positivos e mais legítimos de “performance” e “ressonância” poderiam ser imaginados. Existiriam condições sob as quais um jogo entre “performance” e “ressonância” poderia fundamentar uma nova prática da democracia? Por vezes eu fico tentado a pensar que o carisma dos primeiros anos do governo Lula no Brasil consistiu num tipo como esse de “interação” política.

Pergunta de Marcelo Jasmin

Em seu texto “Quão nova é a modernidade?”, de 1989, Reinhart Koselleck considera que os vários processos que poderiam sugerir um eventual “fim

da modernidade” não seriam suficientes para excluírem outros que exigiriam a continuidade da história. “O próprio desafio ecológico garante isso. Independentemente de como nossa conduta venha a mudar, sem o progresso técnico-científico a crise ecológica não poderá ser superada... [Esse] processo não pode chegar ao fim se quisermos reagir aos efeitos resultantes de um mundo técnico induzido por nós mesmos. A destruição do mundo da vivência e o desgaste de fontes de energia natural só podem ser reparados com a ajuda das ciências. Portanto, não poderemos abdicar do progresso – por mais que ele esteja desacreditado hoje em dia... Nossa modernidade precisará continuar a ser inovadora” (In: *Estratos do tempo*. Rio de Janeiro, Contraponto; PUC-Rio, 2014, p. 212). Aliada aos desenvolvimentos de uma globalização (ou mundialização) econômica, a perspectiva de que habitamos um único globo terrestre no qual a vida humana (e não só humana) corre o risco de extinção não implicaria a necessidade de se considerar uma continuidade da história da humanidade em termos não tão distantes daqueles formulados pela modernidade dos séculos XVIII e XIX ou pelo cronotopo historicista?

Gumbrecht – Eu aparentemente nunca li (ou simplesmente: não me recordo o suficiente) o texto e o argumento de Koselleck ao qual você se refere – mas isso só mostra, mais uma vez, que você estudou a obra de Koselleck com mais atenção e melhor entendimento do que eu. Por outro lado, não conhecer um texto ou argumento não é razão necessária para concordar com seus pontos centrais. O que me desperta um certo impulso de ceticismo nesse caso é o quanto eu sempre fiquei impressionado ao observar que Reinhart Koselleck, que tinha feito maiores contribuições para a historicização da “visão de mundo histórica” do que qualquer outro estudioso (maiores inclusive que as de Michel Foucault), nunca se interrogou sobre a sequência, sobre que concepção de temporalidade poderia vir depois do potencial (e de certa maneira altamente esperável) esvanecimento da “visão de mundo histórica”. Reagindo, eu respeitosa discordo de uma das premissas que Koselleck parece adotar aqui e que você parece compartilhar. Trata-se da premissa de que o gênero humano tenha uma possibilidade de assegurar a sua – de algum modo “eterna” – sobrevivência. Um tal impulso e mesmo “desejo de eternidade” são certamente plausíveis para mim, mas, de vários ângulos científicos, parece muito improvável que haja qualquer possibilidade dessa esperança tornar-se realidade. Em contraste, para quem quer que partilhe o meu pessimismo (que talvez não seja nem tão “pessimista”), emerge a questão de se é mesmo legítimo, dada a impossibilidade de uma vida eterna para o gênero

humano, exigir um interminável “sacrifício ecológico” em prol de uma “sobrevivência” que não é viável – ou ao menos um sacrifício em prol da extensão ilimitada da nossa presença no planeta Terra. Tentar justificar tais tentativas sempre levará a alegações e argumentos transcendentais sobre o valor – cosmologicamente superior – da vida humana e, também, sobre os “pecados originais ecológicos” do passado que levaram à presente situação? O que eu acredito que nós necessitamos, ao invés de tanta esperança infundada e moralismo, é da coragem para uma nova atitude de serenidade (*Gelassenheit*) ao encararmos, por exemplo, as consequências do aquecimento global. Diferentemente do presidente do meu país, eu creio (e temo) que essas devastadoras consequências são bem reais. E, no entanto, eu me pergunto se nós realmente e incondicionalmente “devemos aos nossos filhos e netos” (como se tem dito com tanta frequência) toda e qualquer tentativa possível de prolongar a existência do gênero humano – especialmente se levarmos em conta que tais tentativas exigem uma atitude radical de sacrifício global cotidiano, que provavelmente não produzirá nenhum resultado positivo. Agora, essa não é uma “questão retórica”. É antes uma questão que eu sou capaz de formular, mas para a qual, como para tantas outras “questões importantes”, eu não tenho uma única resposta com potencial de convencer ao menos a mim mesmo.