

RelevO

a. 10, n. 2 • Especial Crítica  
Literária • ISSN 2525-2704



instagram.com  
facebook.com  
twitter.com  
medium.com

# /JORNALRELEVO.COM

**Assine/Anuncie:** O **RelevO** não aceita dinheiro público e se mantém com o apoio de assinantes e anunciantes. Você pode receber o jornal em casa e divulgar sua marca, projeto cultural ou seita de caráter duvidoso aqui mesmo! Saiba mais em [jornalrelevo.com/assine](http://jornalrelevo.com/assine) e [jornalrelevo.com/anuncie](http://jornalrelevo.com/anuncie) ou fale conosco no [contato@jornalrelevo.com](mailto:contato@jornalrelevo.com).

**Publique:** O **RelevO** recebe textos de todos os gêneros, de trechos de

romances sobre domos invisíveis a artigos de escritores que gostam, sobretudo, de si mesmos. O **RelevO** recebe ilustrações. O **RelevO** recebe fotografias. O **RelevO** aceita ensaios acadêmicos. Também cartuns, HQs, receitas, bulas, resenhas e ameaças. Saiba mais em [jornalrelevo.com/publique](http://jornalrelevo.com/publique) ou pelo [contato@jornalrelevo.com](mailto:contato@jornalrelevo.com).

**Newsletter:** Bowie, assassinatos, Renascimento e animais pitorescos:

nossa newsletter se chama Enclave e vai muito além da literatura. Comprove e assine (de graça) em [jornalrelevo.com/enclave](http://jornalrelevo.com/enclave).

**As ilustrações desta edição** são de autoria de Caio Beltrão: [www.caiobeltrao.me](http://www.caiobeltrao.me).

## Edição especial Crítica Literária

**Conselho editorial:** Alexandre Guarnieri, Ben-Hur Demeneck, Bruno Meirinho, Carla Dias, Celso Martini, Cezar Tridapalli, Enilda Pacheco, Felipe Harmata, Gisele Barão, Jacqueline Carteri, Osny Tavares e Whisner Fraga.

**Editores:** Greicy Bellin e Daniel Zanella

**Editor-assistente:** Mateus Ribeirete

**Projeto gráfico:** Marceli Mengarda

**Impressão:** Gráfica Exceuni

**Tiragem:** 1.000

Edição finalizada em 30/08/2019

## Editorial

Um impresso voltado para a crítica literária em setembro de 2019: é o que estamos propondo com a presente edição do **RelevO**. A partir da obra do pensador Hans Ulrich Gumbrecht, em parceria com o Centro Universitário Campos de Andrade (UNIANDRADE), buscamos discutir o que é a crítica literária contemporânea, abrir janelas que possam ampliar as discussões sobre a literatura e assim conversar sobre as dificuldades e os esplendores de ser contemporâneo — como provoca o cineasta Ugo Giorgetti, não temos garantias de que todos somos contemporâneos.

[Nada menos contemporâneo do que ideias em papel: experiência *offline*.]

A edição contará com textos inéditos em português de Gumbrecht, traduzidos pelo corpo de professores da UNIANDRADE, além de ensaios dos pesquisadores João Cezar de Castro Rocha, Alex Martoni e Guilherme Foscolo. Sigrid Renaux, pesquisadora

e professora do Mestrado em Teoria Literária da UNIANDRADE, também publica um poema de seu novo livro, *Luzes na Selva*.

Professor emérito da Universidade de Stanford, Hans Ulrich Gumbrecht possui formação em Teoria Literária. Sua obra, todavia, aborda uma diversidade de temas relacionados às Ciências Humanas, tais como Filosofia, Sociologia e Historiografia, além de inovadoras perspectivas literárias. A convite da UNIANDRADE, o pensador de origem alemã e cidadão norte-americano vem a Curitiba para participar de um minicurso, de uma mesa-redonda e de uma reunião com grupo de pesquisa durante o **XI Seminário de Pesquisa, III Seminário de Dissertações em Andamento e Semana de Iniciação Científica**, que acontece de 18 a 20 de setembro na sede da instituição.

Mais um fator de ineditismo: em quase dez anos de circulação, é a primeira vez que o **RelevO** parte para um financiamento coletivo oficial. Via plataforma Benfeitoria, levantamos

recursos para custear parte da escala de procedimentos que compõem um jornal de literatura, em mais um caminho que visa à manutenção de nosso projeto editorial. De fato, a preparação de uma edição de um jornal de papel exige uma série de atividades, tais como pesquisa de conteúdo, recolha de inéditos com os autores e autoras, seleção de textos, estudo e distribuição de páginas, criação das ilustrações, mobilização de uma equipe para projeto gráfico e diagramação, revisão, pré-impressão, impressão, empacotamento, lançamento e distribuição para os financiadores.

Antes de tudo, um periódico impresso de literatura resguarda um acordo com o tempo. A periodicidade é *a posteriori*, não existe nada que alegue ser periódico antes de efetivamente se tornar periódico, a ideia de periodicidade como regularidade e atualidade. É o papel em circulação que nos livra da inexistência, mesmo que um periódico somente exista concretamente a partir do momento em que o primeiro leitor abre a sua primeira

página ou toque em sua materialidade. Não somos suporte dos textos aqui apresentados, somos dispositivo: os textos em estado latente se recomeçam e se transformam em novos textos, sob o manto de páginas de papel-jornal. Um impresso tem início e tem fim, a capa e a contracapa como membranas e interface com o mundo exterior.

Como um jornal independente de dinheiro público e dependente de assinantes e anunciantes que somos (e com recursos limitados), trabalhamos com uma equipe reduzida e multi-tarefas. A criação de uma edição especial torna-se ainda mais desafiadora ao exigir que a produção ocorra concomitantemente com a elaboração das edições regulares do jornal. Após todo o processo, trazemos este auto de fé: entregar o melhor jornal possível sob as condições de manufatura de nosso tempo, uma ambição de obra de arte, esteticamente bonita e editorialmente estimulante — e o leitor como inaugurador.

Uma boa leitura a todos.

# *Gelassenheit* e seus descontentes: algumas reflexões sobre a obra de Hans Ulrich Gumbrecht

João Cezar de Castro Rocha (UERJ)

Trad. Greicy Pinto Bellin (UNIANDRADE)

Parcialmente publicado em inglês em: <<https://stanford.io/2lxU5qA>>

## Compostura

A obra de Hans Ulrich Gumbrecht é tão múltipla quanto caleidoscópica: do futebol brasileiro à pós-metafísica heideggeriana, há de tudo um pouco nas vinhas deste ex-alemão, um dos pensadores mais irrequietos e desestabilizadores do panorama contemporâneo. Como não me chamo Raimundo, e o mundo das preocupações intelectuais de Sepp é em si um universo em expansão infinita, adoto uma estratégia segura: limito minhas observações ao mapeamento de um conceito-chave na formulação de sua obra sempre em curso. De fato, no caso de Sepp, *work in progress* não indica uma meta, antes implica um *ethos* próprio — uma forma de pensamento.

Ora, se não estou enganado, inicialmente o conceito de *Gelassenheit* se tornou uma importante ferramenta conceitual e analítica para Sepp Gumbrecht em seu estudo da vida e

da obra de Erich Auerbach em *Vom Leben und Sterben der grossen Romanisten* (2002). Neste livro, Sepp apresentou as biografias intelectuais de Erich Auerbach, Carl Vossler, Ernst Robert Curtius, Werner Krauss e Leo Sptizer.

(Leo Sptizer, cuja presença poderosa, conhecimento amplo e domínio refinado de idiomas sempre me sugeriu uma possível analogia com o estilo intelectual e sobretudo o ritmo existencial de Sepp).

Primeira parada, pois: Erich Auerbach.

Foi num colóquio sobre o legado de sua obra, organizado em 1992 no Rio de Janeiro, que Sepp ofereceu pela primeira vez uma descrição aguda da vida e da obra de Auerbach por meio da noção de *Gelassenheit*.

Anteriormente, no início dos anos 1990, Sepp traduziu a ideia como *compostura*, tradução esta que apresenta um duplo aspecto.

Esta tradução sinaliza, de um lado, a primeira leitura de Sepp da filosofia de Martin Heidegger e, mais

especificamente, a apropriação muito singular de *Ser e tempo*, com destaque para as descrições fenomenológicas do dia a dia. Em *1926: vivendo no limite do tempo* (In *1926: Living on the Edge of Time*), livro publicado em 1998, é o resultado desta preocupação específica, a qual se relaciona com a experiência vivida enquanto algo a que se atribui uma dignidade intelectual. Estamos, aqui, às voltas com a reconstrução auerbachiana da experiência literária ocidental, caracterizada pelo caráter sério e potencialmente trágico da vida cotidiana.

De outro lado, deve ser enfatizado que, desde o início de seu engajamento com o conceito, e mesmo em sua tradução como *compostura*, *Gelassenheit* nunca significou aceitação, resignação ou quietude. Pelo contrário, proponho a seguinte interpretação da tradução de Sepp: *compostura* implica uma relação particularmente ativa com eventos atuais, no qual o presente é projetado

em uma cadeia muito mais ampla de eventos. Alternando diferentes períodos históricos, encontramos a marca registrada de *Gelassenheit* enquanto *compostura* — uma marca registrada, aliás, da obra-prima de Erich Auerbach, *Mimesis*.

Por isso mesmo, permito-me somente dois comentários sobre o livro inspirado na leitura de Auerbach feita por Sepp.

Primeiramente, a noção de *compostura* permite tomar literalmente o subtítulo de *Mimesis*, isto é, *realidade(s) representada(s) na literatura ocidental* (*Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*). Em outras palavras, Auerbach não estava comprometido com um entendimento abstrato da representação da realidade, mas, e a diferença é decisiva, com a maneira pela qual a “realidade” era representada de formas diversas em momentos históricos diferentes. Não se tratava, portanto, de uma

representação exata da realidade, e sim, mais precisamente, de realidades historicamente representadas por meio das obras literárias.

Além disso, e eu não disponho agora de espaço para desenvolver esta ideia, *Mimesis* é a narrativa impressionante de um fracasso, talvez o fracasso decisivo da cultura ocidental. Fracasso esmiuçado do capítulo 2 ao capítulo 20: nesses 19 laboriosos capítulos, Auerbach reconstruiu meticulosamente as razões pelas quais as realidades representadas não deram conta do projeto de descrever a vida cotidiana de forma séria e com potencial trágico.

*Mimesis* pode ser também lido como um poderoso manifesto antinazista. O livro está fundamentado no mapeamento de mesclas culturais e históricas: entre a visão de mundo grega e a hebraica, entre os níveis de estilo alto e baixo, ambos combinados no romance moderno. O conceito de Auerbach por si só é eloquente: *Stilmischung*, isto é, mescla de estilos.

Você me acompanha: *compostura* nada tem a ver com a aceitação de um presente recheado de acontecimentos trágicos, e sim com uma retirada ativa da tirania do presente — retirada que ilumina a relatividade de cada período histórico.

(Não posso aprofundar o tema, mas devo ao menos sugerir que este entendimento de *compostura* poderia ser útil para analisar o exílio interior de Ernst Robert Curtius, e poderia também nos ajudar a resgatar o exílio interior de Otto Dix, bem como suas pinturas figurativas durante a Segunda Guerra Mundial).

## Intensidade

A partir de 1995, o entendimento de Sepp acerca da *Gelassenheit* começou a mudar de forma lenta, mas constante, e com o passar do tempo a mudança se tornou tão radical que abriu um novo caminho em seu pensamento.

Em 1995, Sepp Gumbrecht, juntamente com Jeffrey Schnapp, Ted Leland, Bill Egginton e Rich Schavone, e mais alguém, cujo nome não me recordo, organizaram o que,

em retrospectiva, pode ser visto como um evento realmente inovador, reunindo atletas e acadêmicos. Estou me referindo à conferência “O corpo atlético”.

Na sessão das perguntas e respostas, após as palestras, o tricampeão olímpico de natação, e ex-aluno de Stanford, Pablo Morales, foi questionado a respeito do que mais lhe fazia falta em sua vida de atleta de alta performance. A resposta de Morales foi, em si mesma, um evento. Pois ele não sentia falta exatamente da rotina exaustiva de treinos, embora a disciplina por ela requerida pudesse ser apreciada em sua plenitude como uma forma de moldar a existência. Claro, quase todos os atletas de alta performance impõem tanto estresse aos seus corpos ao longo de suas carreiras que as principais consequências são as lesões que devem tolerar ao longo de suas vidas. O que Morales mais sentia falta não eram as medalhas de ouro e muito menos os recordes mundiais; ao fim e ao cabo, um atleta de alta produtividade está sempre preocupado com o aprimoramento de sua atuação, e portanto cada vitória é permeada pela pergunta aparentemente inescapável: poderia ter feito melhor?

Eis que Pablo Morales ofereceu uma resposta que levou Sepp a escrever um novo livro e sobretudo a inventar um quadro teórico.

Não exagero.

O tricampeão olímpico revelou que tudo daria para retornar ao momento imediatamente anterior ao pulo na piscina em dia duma competição importante; por exemplo, os Jogos Olímpicos. Morales, então, sentia que o mundo era uma página em branco, uma tela virgem onde tudo é possível, e a melhor performance nunca está à mão, pois se encontra à frente a possibilidade do improvável. Em suas próprias palavras, neste momento específico, ele se sentia “perdido numa intensidade focada”.

*Perdido em uma intensidade focada (Being lost in focused intensity)*: eis minha hipótese: esse estado de concentração máxima desencadeou o novo entendimento de Sepp

acerca do conceito de *Gelassenheit*, e não é coincidência que tal tenha ocorrido no momento em que ele estava se engajando de forma cada vez mais intensa com uma leitura bastante pessoal da filosofia de Martin Heidegger. O processo não se deu sem obstáculos, e em 2003, Sepp publicou *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*; ensaio que forneceu as bases para seu próprio quadro teórico, transformando *intensidade*, isto é, sua nova tradução de *serenidade*, numa forma de pensamento. *Intensidade* enquanto forma especial de *serenidade* se tornou não apenas a experiência mental própria de Sepp como também sua estética cotidiana — como você sabe, a obra de Sepp não se associa a nenhuma forma de ética.

Afinal, o que é um curso ministrado por Sepp senão uma imersão em *Gelassenheit*? E o que realiza o ex-alemão quando sintetiza com brilho intelectual incomum as discussões de uma sessão acadêmica potencialmente tediosa e rotineira? Em ambos os casos, enquanto interpreta de forma mais complexa as ideias pouco originais expostas pelos próprios palestrantes, Sepp cria um ambiente a partir do qual se torna possível que, mesmo sem sabê-lo, nos tornemos *perdidos em uma intensidade focada*.

## Serenidade

É hora de propor uma nova tradução para *Gelassenheit*, tal como o conceito se apresenta no trabalho recente de Sepp. Sugiro que passemos de *compostura* para *serenidade*.

No entanto, como se fez com a noção de *compostura*, temos de enriquecer nosso entendimento de *Gelassenheit*, que não deve ser vista nem como calma e tampouco como quietude. Proponho que equacionemos *Gelassenheit* com *imobilidade*, mas apenas na medida em que a noção signifique ausência de movimento. Contudo, ressoando a experiência de Pablo Morales de estar perdido em uma intensidade focada. Em outras palavras, na obra de Sepp, imobilidade significa

estar em concentração absoluta, imediatamente antes de pular em uma piscina numa competição olímpica ou, da mesma forma, imediatamente antes de proferir uma palestra marcada pela irreverência na forma e pela profundidade no conteúdo. Afinal, acadêmicos também deveriam exercitar seus intelectos mesmo que não estejam conscientes disso.

À guisa de conclusão, podemos identificar três definições de *Gelassenheit* que ajudam a esclarecer o pensamento de Sepp Gumbrecht.

Primeira definição: *Gelassenheit* demanda um tempo messiânico, no sentido proposto por Walter Benjamin. Porém, como o Messias não é esperado, o tempo permanece aberto à abertura do próprio tempo.

Segunda noção: *Gelassenheit* enquanto *serenidade* é uma forma de *emergência*, no sentido desenvolvido por Umberto Maturana e Francisco Varela, noção que, juntamente com o conceito de autopoiesis, foi importante no desenvolvimento do quadro teórico do paradigma das materialidades da comunicação.

Por fim, enquanto *serenidade*, *Gelassenheit* é a *emergência da forma*; forma no sentido desenvolvido por George Spencer Brown, isto é, como a diferença entre dentro e fora, interior e exterior, propiciando o que poderia ser chamado de *estética dos experimentos mentais*, que constituem o *work in progress* de Sepp Gumbrecht.

Se as ideias que proponho aqui são boas para se pensar o rico e sempre inovador pensamento de Hans Ulrich Gumbrecht — como os mitos devem ser para Claude Lévi-Strauss —, posso concluir sugerindo que, com o passar do tempo, Sepp se tornou cada vez mais intenso porque, *believe it or not*, ele aprendeu a ser um pouco mais sereno.

## Coda

Sereno, eu disse?

Pois é...

*Ma non troppo.*

(Felizmente.)

# Como Gumbrecht pode mudar a sua vida: guia de autoajuda para os seus estudos em literatura

Alex Martoni (CES/JF)

Há momentos, em nossa vida acadêmica, que a escrita “trava”; “que dá um branco”; que um traço vertical fica piscando em uma tela vazia ao ritmo de cada segundo perdido: um a menos para a defesa, outros a menos para a apresentação, muitos a menos para a entrega do artigo. São nesses momentos que Gumbrecht pode mudar a sua vida! Com mais de duas mil publicações traduzidas para cerca de vinte línguas, o teórico da cultura e da literatura desenvolveu uma constelação conceitual arguta, sofisticada e, sobretudo, contraintuitiva. Mas como realizar uma incursão por uma obra tão vasta num momento em que o cursor, fazendo-se de ampolheta, encurta substancialmente o nosso tempo de pesquisa? (*Um a menos para a defesa, outros a menos...*). Eis a razão da escrita deste miniguia de autoajuda acadêmica! Não se trata, aqui, de um manual voltado a como

usá-lo ou como aplicá-lo — práticas analiticamente redutoras —, mas da apresentação, em cinco lições, de formulações intelectuais que nos ensinam como o exercício de pensar contraintuitivamente pode mudar — e, eventualmente, salvar — a nossa vida acadêmica. Ei-las:

1ª. Lição: “[...] não mais procuramos identificar o sentido, para logo resgatá-lo; porém indagamos das condições de possibilidade de emergência das estruturas de sentido”<sup>1</sup>.

Durante muito tempo — e, talvez, em alguns casos, ainda hoje —, as aulas de literatura, no Ensino Médio, se assemelhavam perigosamente a exercícios de exegese bíblica, isto é, partíamos do pressuposto de que nem tudo que “o poeta quis dizer” estava dito no texto e, assim, buscávamos escavar o seu *sentido produto*, “aquilo

que, na verdade, o poeta quis dizer”. Quem nunca se viu discutindo sobre as várias simbologias de uma imagem poética ou investigando minúcias sobre a vida sexual de um determinado autor que atire a primeira pedra. Gumbrecht é um vigoroso crítico dessa tradição analítica — chamada *hermenêutica* — e nos oferece um outro caminho: pensar a literatura como artefato cultural, a partir de uma atenção particularmente voltada às suas formas materiais de produção de sentido. Nessa perspectiva, em vez de desperdiçarmos energia na ânsia de descobrir, “na essência”, aquilo que *o poeta quis dizer* — lembremos, nesse sentido, a lição de Pessoa: do poeta fingidor, dos leitores que na dor lida sentem bem etc. —, talvez seja mais produtivo nos questionarmos sobre os fenômenos que influem sobre os sentidos que produzimos no ato da leitura em um dado momento histórico, o que nos leva

a refletir sobre a experiência de nos confrontarmos com o texto como uma alteridade sintático-rítmico-semântica, ou acerca de como dispositivos paratextuais e perigráficos produzem enquadramentos de leitura ou, ainda, sobre como a construção de uma história da recepção de uma obra nos permite compreender os sistemas de valores de uma determinada cultura.

2ª. Lição: “‘Ler com a atenção voltada ao *Stimmung*’ sempre significa prestar atenção à dimensão textual das formas que nos envolvem, que envolvem nossos corpos, enquanto realidade física — algo que consegue catalisar sensações interiores sem que questões de representação estejam necessariamente envolvidas”<sup>2</sup>.

Habitualmente, em nossos trabalhos, quando empregamos termos como “a atmosfera do conto”, “o clima da obra” ou “a ambiência do romance”,

não nos preocupamos em defini-los, tendo em vista que os seus significados nos parecem evidentes. Mas, se assim o é, tente apontar, empiricamente, onde está o elemento textual deflagrador da “atmosfera”, do “clima” ou da “ambiência” de uma determinada obra. Ao reinserir a palavra alemã *Stimmung* no debate crítico contemporâneo, Gumbrecht inscreve o problema da *atmosfera*, do *clima* e da *ambiência* no âmbito da dimensão afetiva do leitor. Desse modo, elementos imanentes ao texto, como a prosódia e o ritmo, ou implicados na sua realização material, como a voz e a performance, cumpririam um papel fundamental nos sentidos que produzimos no ato da leitura. Em termos práticos, isso significa dizer que a sensação de uma “atmosfera de indignação e revolta” em um poema como *O navio negreiro*, de Castro Alves, não reside somente na decodificação de seu conteúdo semântico, mas também no modo como sentimos corporalmente, por meio da declamação, a sua oratória grandiloquente.

3ª. Lição: “*Materialidades da Comunicação*’, foi então decidido, ‘são todos os fenômenos e condições que contribuem para a produção do sentido, sem serem, eles mesmos, sentido’”<sup>3</sup>.

Na medida em que, nos últimos decênios, as pesquisas na área de Letras foram se abrindo a uma forma de comparativismo que acolhia outras produções artísticas, o grande desafio que se impôs aos acadêmicos

e pesquisadores era o de atentar para fato de que uma canção não se resumia à letra e de que um filme ou uma história em quadrinhos não se limitava à narrativa — questões fulcrais tantas vezes ignoradas. Ao propor que, no processo analítico, a atenção também se voltasse às especificidades qualitativas dos meios que configuram o próprio conteúdo semântico das obras, isto é, suas *materialidades comunicativas*, Gumbrecht coloca em relevo o modo como o corpo interage e é afetado pela dimensão técnica da experiência estética, constatação que impõe, ao processo analítico, a consideração da dimensão musical da canção, das configurações plásticas dos quadrinhos e da experiência audiovisual suscitada por um filme.

4ª. Lição: “*Numa cultura de presença, além de serem materiais, as coisas do mundo têm um sentido inerente (e não apenas um sentido que lhes é conferido por meio da interpretação), e os seres humanos consideram seus corpos como parte integrante da sua existência*”<sup>4</sup>.

Foram várias as ocasiões em que, ao mencionar o meu interesse pela obra de Gumbrecht, recebia a seguinte interpelação de alguns colegas menos informados: “Gumbrecht? Ei, esse aí não é aquele cara do conceito de presença?”. Sim, é ele; aquele cujo conceito virou uma rubrica: *produção de presença*. Por meio dela, o teórico levanta a tese de que a experiência

estética, na história da cultura, seria orientada por uma espécie de movimento pendular entre modos de conhecimento produzidos por diferentes sistemas de autorreferência humana: por um lado, os conceitos; por outro, o corpo. Parte significativa da constelação conceitual desenvolvida por Gumbrecht, como *intensidade*, *epifania*, *latência*, *Gelassenheit*, *Stimmung*, *bliss* e *corpos místicos*, dentre outros, pode, em grande medida, ser pensada como tentativas de descrição dessa dimensão corpórea, substancial, tangível aos sentidos; em suma, desses *efeitos de presença*.

5ª. Lição: “*Como nós não sabemos o que fazer com o nosso conhecimento vasto e rapidamente cumulativo sobre o passado (já que a História não tem mais qualquer função pragmática evidente), devemos examinar os impulsos mais ou menos pré-conscientes que podem motivar nossa fascinação pela História*”<sup>5</sup>.

O contexto político brasileiro atual não nos deixa dúvidas: não aprendemos nada com a História. Mas, se o estudo do passado não necessariamente nos impede de repetir seus erros no presente, que função poderíamos atribuir ao acúmulo de conhecimento que adquirimos sobre o mesmo? Gumbrecht ensaia algumas alternativas. Por que, em vez de interpretar a história, não nos dedicarmos à descrição do seu *cronotopo*, isto é, do exame de como construímos socialmente

uma determinada noção de tempo histórico? Por que, em vez de querer tirar lições do passado, não nos lançarmos à descrição da potência dos textos literários como componentes imanentes de um momento histórico, seja 1926 ou pós-1945? Por que, em vez de adotarmos, epistemologicamente, a experiência do tempo como uma estrutura tripartite, não admitirmos e pensarmos nas consequências de vivermos em um *presente amplo*, em que o passado inunda tecnologicamente o presente e que o futuro está fechado a possibilidades?

## Referências

- <sup>1</sup> GUMBRECHT, Hans Ulrich. “O campo não-hermenêutico ou as materialidades da comunicação”. In: \_\_\_\_\_. *Corpo e forma: ensaios para uma crítica não-hermenêutica*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998. p. 147.
- <sup>2</sup> \_\_\_\_\_. *Atmosfera, ambiência, Stimmung*. Sobre um potencial oculto da literatura. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2014. p. 14.
- <sup>3</sup> \_\_\_\_\_. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-RJ, 2010. p. 32.
- <sup>4</sup> \_\_\_\_\_. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-RJ, 2010. p. 107.
- <sup>5</sup> \_\_\_\_\_. *Em 1926: vivendo no limite do tempo*. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 1999. p. 11.



Sigrid Renaux (UNIANDRADE)

Poema integrante de *Luzes na Selva*, Editora Apris, 2019

Pousando de pedra em pedra  
o João-de-Barro cisca  
impassível  
seus grãos de terra

# Humanismo

Hans Ulrich Gumbrecht (Stanford University)

Trad. Greicy Pinto Bellin (UNIANDRADE)

Trecho de *The Bloomsbury Handbook of Posthumanism*. Eds. Mads Rosendahl Thomsen and Jacob Wamberg. London: Bloomsbury Academic, 2020.

Em 8 de junho de 1960, em uma sessão de seu seminário “Ética e Psicanálise” dedicado a *Antígona* de Sófocles, Jacques Lacan, mesmo tendo concordado com a visão erudita segundo a qual a tragédia sofocleana estaria no meio do caminho entre o enraizamento em ideais arcaicos e um *pathos*, uma sentimentalidade, uma crítica e uma sofística diferentes e mais orientadas para o individual, recomendou aos seus alunos que não associassem esta posição tipológica com o conceito e os valores do “Humanismo” tendo em vista que “nós nos consideramos no fim no pensamento humanista”. Lacan baseou seu diagnóstico histórico na observação de uma ruptura do “relacionamento do homem e seu significante”, e se viu muito próximo de Claude Lévi-Strauss “quando ele tenta formalizar o movimento da natureza para a cultura, ou, mais exatamente, a lacuna entre natureza e cultura”.

Como sempre acontece com os argumentos centrais dos seminários de Lacan, parece difícil — ou sem dúvida impossível — chegar a um acordo a respeito do significado último do fenômeno para o qual ele está apontando, aqui especificamente com a intenção de explicar sua impressão de ter chegado “ao fim do pensamento humanista”. Mas o que quer que

tenha engatilhado esta afirmação, ela antecipou, em muitos anos, o famoso parágrafo final do livro de Michel Foucault, *A ordem das coisas*, em que o autor ousou apostar que, depois de ter emergido em torno de 1800, “o conceito de humano vai desaparecer como um rosto enterrado na areia na beira do mar”. Assim como Lacan, Foucault não se sentiu pronto a predizer sob quais circunstâncias específicas “o rosto” e o conceito de ser humano desapareceriam, e muito menos foi capaz de dizer como esta forma seria, um dia, substituída. Foucault foi bem preciso, no entanto, ao se referir ao período de 1800 como o momento de sua primeira emergência.

Em retrospectiva, a década de 1960 pode aparecer como um estágio inicial dentro de um movimento em cujo fim nós nos encontramos, isto é, um estágio inicial no processo de fragilidade crescente acerca de uma concepção de ser humano que, durante a maior parte dos séculos 19 e 20 foi considerado como meta-histórica ou, ao menos, como uma conquista definitiva do autoentendimento humano. Na Europa Central e na América do Norte, os anos intelectuais que se seguiram ao fim da Segunda Guerra Mundial, com suas até agora inimagináveis catástrofes humanitárias, foram energizados por

uma crença assustadoramente otimista na possibilidade de redirecionar o curso da humanidade em direção aos valores do Iluminismo e do “projeto de modernidade”. Esta crença, todavia, transformou-se em frustração e impaciência, tendo culminado nos protestos da juventude de 1968, quando se tornou claro que, em vez dos ideais utópicos de progresso humanístico, uma atmosfera de restauração havia se estabelecido. As reações subsequentes de ceticismo incipiente podem ter sido as forças direcionadoras por trás das intuições de Lacan e de Foucault sobre o fim iminente do “humanismo” tradicional.

Diferentemente dos dias daquelas primeiras e vagas incertezas, estamos agora afogados por uma superabundância de sugestões acerca de quais formas de autorreferência e de vida podem ter substituído (ou deveriam futuramente substituir) as noções tradicionais de ser humano. Há uma necessidade e, sem dúvida, um mercado de livros que distinguem e individualmente descrevem o horizonte de rápida expansão de significados que damos às palavras como “pós-humano”, ou o “trans-humano”. Se em 1967, um ano depois da publicação de *A ordem das coisas*, de Foucault, Jacques Derrida paradoxalmente — e também celeberramente — afirmou, nas páginas

de abertura de sua *Gramatologia*, que nós havíamos “deixado a metafísica de lado”, assim como a autorreferência humana inerente a ela “sem sermos capazes de ir além”, acredito que hoje nós partamos na direção de verdadeiramente novas, diferentes e sustentáveis concepções do que poderia ter se tornado “humano”. Do contrário, coletâneas como esta à qual este artigo pertence não teriam razão para existir. Agora, sob o título de “Humanismo”, não é minha tarefa penetrar na selva intelectual de todas estas descrições e definições de novas formas de ser humano que podem tanto ser vistas como resultados de uma transformação histórica, quanto como consequências de sugestões mais normativamente orientadas para formas melhores de vida coletiva e individual.

O que vou tentar narrar são, em vez disso, duas pré-histórias de nosso presente que, na maioria de suas vozes, se querem “pós-humanas”. Vou oferecer uma história (incluindo sua própria pré-história), da emergência da concepção de “Humanismo” que dominou longos segmentos dos séculos 19 e 20 no Ocidente; e vou, então, continuar a trajetória, iniciando do começo ao meio do século 20, daquela sempre crescente fragilidade subjacente às noções e concepções de “Humanismo”. É desnecessário dizer que nenhuma

narrativa pode ser considerada objetiva e abrangente. O que vou ter de apresentar, portanto, é obviamente minha própria versão daquela história, uma versão cuja idiossincrasia central pode estar na conexão próxima (e já anunciada por Foucault) que vejo entre a emergência da tão chamada “visão de mundo histórica” de 1780 a 1830 e a formação simultânea do conceito de “Humanismo”, uma versão da história do “Humanismo”, enfim, cujo objetivo principal é também fornecer contornos claros para uma reconstrução epistemológica que se presta a comparações com as narrativas já existentes.

A longa pré-história do “Humanismo” que aparentemente deixamos para trás se iniciou na Roma Antiga, e se iniciou baseada na distinção que, de forma bem surpreendente, se assemelha ao contraste semântico que repousa na fundação do “Humanismo” depois de 1800. Se a antiga república romana e o período imperial inicial foram épocas em que os pensadores debateram intensamente o que era e o que deveria ser humano, sugere-se que uma distância do cotidiano em relação às mitologias e religiões coerentes foi, durante muito tempo, uma premissa e uma condição para tais discussões. Durante o terceiro quarto do segundo século, sem dúvida, o gramático Aulus Gellius observou como a palavra “humanitas” era majoritariamente invocada por seus contemporâneos no senso grego de “paideia”, isto é, para “uma educação e treinamento nas artes liberais”, ao passo que outro significado da palavra que Cícero havia usado simultaneamente, “filantropia”, usada para nomear um sentimento positivo direcionado a todos os seres humanos sem distinção, havia sido progressivamente abandonada. Mais de dezesseis anos depois, em 1808, o comissário educacional bávaro Friedrich Immanuel Niethammer cunharia o neologismo “Humanismus” (no sentido exato de “paideia”), para descrever o currículo, prioritariamente baseado em textos da Antiguidade grega e romana, que ele queria introduzir no Ginásio de seu estado, enquanto seu ambiente político mais amplo cultivava ideias generosas de igualdade e liberdade para todos os seres humanos, promovidas pelas revoluções burguesas

(no sentido de “filantropia”).

A aparente continuidade que conectava a Roma antiga com o início do século 19 por meio do contraste entre estes dois tipos de “Humanismo” esconde uma história mais complexa na qual as suas distinções, em vez de serem estáveis, precisavam ser reinventadas. A teologia medieval havia dividido as premissas do antropocentrismo clássico devido a uma ideia de humano enquanto ser lapidado por um deus monoteísta e habitante do mundo enquanto criação abrangente e divina. Investindo contra o pano de fundo da Idade Média, os estudiosos do Renascimento redescobriram Aulus Gellius e suas duas noções de “Humanismo” — mas este não foi ainda o início de um “Humanismo” ligado à visão de mundo histórica que, eu acredito, herdamos dos séculos 19 e 20. A precondição lógica e histórica para esta lenta emergência foi uma autoimagem humana enquanto observador externo do mundo material cuja distância ontológica do mundo seguia uma autorreferência puramente espiritual no estilo de Descartes, “penso, logo existo”. Foi este observador espiritual do mundo externo quem primeiro elevou a razão e a racionalidade aos níveis de normas e critérios absolutos para qualquer forma de apropriação do mundo.

A emergência de uma visão de mundo histórica, juntamente com uma concepção remodelada de “Humanismo” como cerne principal, não se iniciou antes que a auto-observação no ato de observar o mundo se tornasse habitual (quase inevitável) entre os intelectuais (os “filósofos”, na acepção francesa daquela época) do terceiro quartel do século 18. É um tanto fácil documentar as formas pelas quais duas novas preocupações emergiram quase que imediatamente a partir desta inovação estrutural no nível da autorreferência humana. Em primeiro lugar, um observador do mundo que se auto-observa tinha que perceber como cada experiência de objetos e pessoas dependiam de sua visão de mundo particular, e, como os números potenciais destas visões de mundo pareciam infinitas, o resultado foi uma infinidade, também potencial, de representações em relação a cada objeto de referência. Para

muitos “filósofos”, esta condição de contingência absoluta se transformou em desafio existencial e, até mesmo, às vezes, em pesadelo existencial. O segundo problema veio da redescoberta do corpo e dos sentidos como meio de apropriação do mundo por meio de observadores deste mesmo mundo que se auto-observavam, conduzindo, no interior do “Materialismo” do século 18, a novas questões relativas à (in)compatibilidade entre uma apropriação do mundo (racional) por meio do espírito e seus conceitos e uma apropriação do mundo (material) por meio do corpo e seus sentidos.

Olhando para trás, podemos perceber como ambos os problemas, o da contingência e o do Materialismo, logo encontraram “soluções” graças a mudanças epistemológicas que não foram, na época, vivenciadas como soluções. A partir do final do século 18, os problemas intelectuais do Materialismo foram cada vez mais deixados à margem sem, no entanto, serem ativamente reprimidos ou excluídos. O problema da contingência, ao contrário, foi absorvido por uma mudança de um princípio espelhado de observação do mundo (como, por exemplo, o que orientou as Enciclopédias como gênero preferido do Iluminismo), para uma forma narrativa de apropriação do mundo. Desde 1800, perguntas sobre a identidade dos lugares ou instituições receberam respostas “históricas”; perguntas sobre objetos da Natureza funcionaram como gatilho para narrativas de “evolução”; e até mesmo o primeiro livro de Hegel, *A fenomenologia do espírito*, ofereceu uma resposta narrativa para a pergunta: o que é o espírito?

Esta mudança rumo às formas narrativas pode ser compreendida como “solução” (ou “absorção”) do problema da contingência, tendo em vista que discursos narrativos são capazes de integrar diferentes representações de objetos individuais de experiência e de apresentá-los como sequências filosoficamente “necessárias” e significativas. A filosofia de Hegel explorou e sistematizou esta nova, repentina e “inevitável” relação com o mundo, a qual produziria uma visão de mundo histórica enquanto uma temporalidade que também continha uma autorreferência humana diferenciada. Por meio da visão de

mundo histórica, o futuro aparecia, provavelmente pela primeira vez na cultura ocidental, como um horizonte aberto de possibilidades a partir das quais os humanos acreditavam que tinham poder de escolha, bem como o que eles queriam formar; o passado parecia voltar atrás do presente e perder todo o valor de orientação muito distante do presente que havia se tornado; o presente em si era vivenciado como um “momento curto e imperceptível de transição”. Ainda mais importante e central da perspectiva do “Humanismo”, este breve presente da visão de mundo histórica tornou-se o habitat epistemológico para uma autorreferência (cartesiana) de ser humano enquanto algo puramente espiritual (“Sujeito” é a concepção alemã em questão) e capaz de modelar o futuro baseado na experiência extraída do passado (isto é exatamente o que chamamos de “agência” nos dias de hoje). Finalmente, o tempo, dentro da visão de mundo histórica, funcionava como agente inescapável de mudança.

Em 1830, esta concepção havia encontrado ressonância e aceitação tão intensas no mundo ocidental que não foi apenas apreciada como uma nova e “verdadeira” concepção de existência, mas também se tornou o solo epistemológico para uma nova e democrática concepção de política baseada na igualdade (uma autorreferência puramente espiritual não considera hierarquia e diferença) e na agência sobre o futuro (possibilitada por um futuro aberto). Esta concepção ofereceria a base para o Socialismo e para o Capitalismo (pois ambos necessitavam de um futuro aberto) e para um “Humanismo” que, além da agência, autodeterminação e completude de um conhecimento sobre o mundo, clamou por um contínuo autodimensionamento enquanto “formação”. De acordo com Foucault, os humanos se transformaram, pela primeira vez e ao mesmo tempo, em sujeito e objeto de descrição, análise e investigação nas então emergentes “Humanidades” (“Ciências Humanas”). Neste sentido, é interessante perceber como a maioria das línguas europeias usa a raiz do vocábulo “Humanismo” para batizar um conjunto de disciplinas acadêmicas que emergiram daquela matriz desde o final do século 18.

# Um futuro para Hans Ulrich Gumbrecht

Guilherme Foscolo (UFSB)

Nos idos de 2013, em conversa com Hans Ulrich Gumbrecht, ele me disse – a respeito de seu amigo Hayden White – que ele sempre afirmava que uma das coisas mais difíceis era ter uma boa ideia, e que ele tinha tido a sorte de ter uma. Ainda que o próprio Gumbrecht – em mais de cinco décadas de contribuições nas humanidades – tenha produzido uma série de conceitos importantes não somente para o campo da teoria da literatura, mas que também têm sido debatidos na filosofia, na comunicação, nas artes, na história, na educação, entre outras, lembro de, naquela mesma ocasião, ele ter me dito que talvez tivesse encontrado uma única boa ideia no conceito de “presença”. O que eu gostaria de propor para este pequeno texto são duas coisas: primeiro, quero discordar de Gumbrecht e afirmar que, se eu estivesse limitado a escolher apenas uma grande ideia dentre o enorme repertório de ideias que ele produziu, eu certamente não escolheria “presença”, mas sim “materialidades

da comunicação”; em segundo, me interessa especular sobre alguns (possíveis) futuros desdobramentos para esta ideia.

Como se sabe, o programa “materialidades da comunicação” surgiu dos colóquios organizados por Gumbrecht em Dubrovnik na década de 1980. A ideia ganhou corpo em 1988, no livro *Materialität der Kommunikation*, que contou com contribuições de Luiz Costa Lima, Friedrich Kittler, Paul Zumthor, Humberto Maturana, Niklas Luhmann, Jean-François Lyotard etc. Por sua vez, o conceito de presença surgiu na década de 1990 durante um seminário realizado por Gumbrecht na UERJ, e se materializou no livro *Production of Presence*, publicado no ano de 2004. Mas não é somente cronologicamente que a ideia de materialidades antecedeu o conceito de presença: porque refere-se a “todos aqueles fenômenos que contribuem para a emergência do significado sem ser em si mesmos constituídos

pelo significado”<sup>1</sup>, materialidades da comunicação também é a ideia que dá suporte ao conceito de presença – e a tantos outros conceitos de repertório gumbrechtiano. Acontece que a ideia de materialidades – ou o “campo não hermenêutico”, para usar outra expressão do próprio Gumbrecht – admite, como qualquer grande ideia, alguns desvios não antecipados. Quero, nos próximos parágrafos, sondar alguns desses desvios, e o que eles poderiam significar para o futuro.

## 1 Tecropolítica

A ideia de materialidades em Gumbrecht oculta uma tecropolítica. É importante não perder de vista que o projeto “materialidades da comunicação” partiu do interesse de se revisitar o “materialismo” em Marx. Por diversos motivos – alguns dos quais já explorei em outros lugares – a este resgate não interessava o aspecto político com o

qual Marx necessariamente reveste o seu materialismo<sup>2</sup>. Acontece que o conceito de materialismo em Marx admite também uma tecropolítica. Esta tecropolítica se afirma de duas formas. A primeira é que Marx reconhece que não somente os nossos sentidos físicos – nossos modos de perceber – são programados pelas tecnologias, mas também os nossos modos de sentir e pensar, nossos afetos. “Pois não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), numa palavra o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do seu objeto, pela natureza *humanizada*”, diz Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. A humanização dos sentidos é um processo social que se constitui de fora para dentro: “a *formação* dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui”<sup>3</sup>. A segunda forma é que esta programação está longe de ser gratuita, uma vez que reproduz em nossos corpos as

relações sociais que tornaram possível, em primeiro lugar, a sua própria produção. Em Marx, o social (e a própria consciência humana) é um produto das relações de produção, e as tecnologias (isto já não é tão óbvio) se materializam como sua expressão. Está aí toda a tecnopolítica da programação, e que produz, para os nossos corpos, as formas possíveis da própria experiência.

## 2 Tecnopoética

A tecnopolítica faz da esfera política uma esfera imanente à toda a estética: ela transforma os dispositivos tecnológicos não somente em dispositivos de captura (de nossos corpos/formas de sentir/pensar/desejar), mas também em dispositivos de disputa. As “materialidades da comunicação”, por sua vez, enfatizam uma outra face do materialismo – e que tenho chamado, por falta de um nome melhor, de “tecnopoética”: se a tecnopolítica diz respeito ao que expressam as tecnologias, a tecnopoética diz respeito ao “como” essas tecnologias: a. se expressam, e b. nos afetam. Um futuro que se ocupe de reintegrar as duas faces do materialismo poderia, a partir daí, reconhecer nas tecnopoéticas um duplo sentido: se, por um lado, tratam das inovações/produções/invenções que tornam os dispositivos mais ou menos eficazes em nos afetar, por outro dizem respeito a nossa capacidade de resistir aos dispositivos de massificação/normalização (seja sabotando-os, subvertendo-os ou produzindo outros dispositivos).

## 3 (Curto)circuitos

O entendimento de que as tecnologias são instrumentos de programação dos corpos nos coloca em posição de perguntar quais forças políticas relevantes são postas em movimento por essas mesmas tecnologias. O conceito de ambiência, nesse sentido, torna-se instrumental. Entendo por ambiência um circuito de input/output que possui como efeito

a produção de respostas fisiológicas: “o circuito da percepção sensorial à resposta motora [que] começa e termina no mundo”<sup>4</sup>. A intensidade da resposta fisiológica é algo que diz respeito à tecnopoética; mas toda tecnopoiesis possui um fundo – tecnopolítico. A produção de qualquer coisa como uma “disposição” para o não-hermenêutico, para o imediatamente sensorio – ou, para colocar nos termos do Gumbrecht – “produção de presença”, começa a soar, assim, menos como uma disposição do humano e mais como uma função dos dispositivos. Aliás, presença – é importante destacar – é um conceito circunscrito, assim como intensidade e êxtase, pela constelação própria da ambiência. Uma ambiência que “dispara” a sensação de “estar presente” pode alcançar, assim, uma resposta fisiológica individual (a intensidade); ou uma resposta coletiva (e que pressupõe uma dimensão social – o êxtase). Com isso, torna-se possível investigar o papel dessas tecnologias (tais como o livro, o jornal, o cinema, o telefone celular e, hoje em dia, as mídias sociais) no desenvolvimento da subjetividade liberal. Seria interessante – e talvez, de fato, produtivo – pensar o fenômeno do fascismo/e, mais contemporaneamente, a ascensão do neofascismo, a partir de tais tecnopolíticas liberais/neoliberais/ultraliberais (o fascismo/neofascismo como tipos, ou formas específicas, de fenômenos tecnológicos de massas).

## 4 Materialidades da história

Por fim, eu gostaria de sugerir um vínculo possível entre materialidades e filosofia da história. Para Gumbrecht, o cronótopo (construção social do tempo) do presente amplo – e que se caracteriza por um presente que é invadido tecnologicamente pelo passado e, portanto, se alarga continuamente, e um futuro que se fecha como horizonte de possibilidades –, tem que ver diretamente com a revolução digital e o desenvolvimento de tecnologias que

formatam, armazenam e distribuem nossas informações pessoais. Na realidade, a minha impressão é a de que Gumbrecht pensa a história (ainda que não me lembre de ter lido – ou de tê-lo ouvido dizer – isso com todas as palavras) como resultado direto da dimensão material dos dispositivos de comunicação. Ora, se é uma função das materialidades, a história é também uma fabricação tecnopolítica. Não estranha que, atualmente, as discussões sobre “afetos” dentre os profissionais da história tenham se tornado cada vez mais comuns. Isso porque, como função das materialidades, a história também deve admitir uma tecnopoética. O que está em jogo é se, após a crise das grandes narrativas na década de 1970, a história segue como literatura de interesse ocasional (como, por exemplo, muito do que se propôs na nova história cultural, as biografias e histórias dos costumes etc.), ou se consegue se reconfigurar como tecnologia disruptiva/de contra-normalização.

## Referências

- <sup>1</sup> GUMBRECHT, Hans Ulrich. *After 1945: Latency as Origin of the Present*. Stanford, California: Stanford University Press, 2013, p.187.
- <sup>2</sup> Cf. a este respeito: FOSCOLO, Guilherme. “Explosions of Sepp”. *Revista Artefilosofia*, n.25 (2018). Disponível em: <<https://www.periodicos.ufop.br/pp/index.php/raf/article/view/1693>>; FOSCOLO, Guilherme. “Marx y la política de los medios”. *Revista Barda*. Ano 5, n.8, 2019. Disponível em: <<http://www.cefc.org.ar/revista/wp-content/uploads/2019/06/Barda8-foscolo.pdf>>
- <sup>3</sup> MARX, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004, p.110.
- <sup>4</sup> “The circuit from sense-perception to motor response begins and ends in the world”. BUCK-MORSS, Susan. “*Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin’s Artwork Essay Reconsidered*”. *October*, vol.62 (Autumn, 1992), p.12.

# Foucault, um burguês excêntrico

*Como, no final de sua vida, o poderoso crítico francês desenvolveu uma nova maneira de ver a liberdade do indivíduo*

Hans Ulrich Gumbrecht (Stanford University)

Trad. Anna Stegh Camati (UNIANDRADE)

Tradução do texto “Foucault, ein bürgerlicher Exzentriker”, publicado no jornal *Neue Zürcher Zeitung*, em 28 de fevereiro de 2019, p. 38.

Michel Foucault encarnou o seu tempo. Não somente porque o seu crânio raspado, os impecáveis suéteres brancos de gola olímpica e os óculos de aros quadrados incorporavam o estilo corrente dos anos 1970 e início dos anos 1980, quando ele lecionava no Collège de France, uma instituição de ponta de sua pátria aberta a todos os acadêmicos interessados. Foucault também desempenhou, com monumentalidade, o papel de herói em uma época de titãs intelectuais. Mais do que na posteridade dos dias atuais, sua posição já foi lendária em vida, o que, naquela época, certamente significava ser enquadrado politicamente como protagonista da esquerda.

Por volta de 1980, o número de ouvintes para as palestras sobre história antiga, sexualidade ou instituições políticas hegemônicas (governamentalidade) aumentou aos milhares. A concentração tensa, com a qual Foucault lia rascunhos de manuscritos de futuros livros — sem perder o ritmo a despeito do burburinho dos alunos, os quais incessantemente o circundavam com seus aparelhos cassete e trocavam fitas —, denotava sua aura singular e disciplina intelectual. Ninguém conhecia o caminho pelo qual ele saía do edifício da universidade. Se concedia tempo a alguém após a palestra para uma conversa e a pessoa

escolhida recebia o endereço de um restaurante nas proximidades para o qual deveria dirigir-se.

Tão picante quanto a comida vietnamita servida com simplicidade, Foucault me explicou, em primeira mão, na primavera de 1981, os rudimentos de um projeto intelectual cuja realização fracassou devido a sua morte precoce. Jovens colegas de vários países europeus seriam convocados para coletar trabalhos excepcionais de mestrado e doutorado de colegas mais jovens (a palavra “estudantes” não parecia pertencer ao seu vocabulário), dos quais Foucault então escolheria os melhores para serem traduzidos simultaneamente

por três grandes editoras privadas na França (Gallimard), Alemanha (Suhrkamp) e Itália (Rinaudi).

Como o projeto audacioso me deixou sem palavras, minha esposa, que participou do encontro para conhecer o mestre de perto, aproveitou os minutos de silêncio para perguntar a Foucault qual era a sua opinião sobre a filosofia feminista ainda excêntrica à época — de que Foucault recebeu a resposta contundente: “Isso absolutamente não me interessa, madame”. Seu tom confirmou os boatos que circulavam à época que Foucault não nutria interesse intelectual pelas mulheres.

No entanto, Berkeley e a Cena dos

Distritos-Castro em São Francisco foram tópicos sobre os quais ele falou com enorme entusiasmo, e rememorou quase euforicamente professores visitantes em Berkeley, enquanto nos conduzia em seu VW Scirocco, sem observar os sinais de semáforos, para um Seminário na Rua Raspail, que ficava próxima.

## A morte do indivíduo

Como se explica a fama sem par desse intelectual, que, fanático por velocidade e misógino, contrariava por completo a imagem de um professor francês? O livro, publicado em 1966, *As palavras e as coisas* — uma arqueologia das ciências humanas —, já se afirmava à época, quando ele completava quarenta anos, como sua obra mais importante. Em relação à história das humanidades, visava — como em todas as suas publicações — a examinar níveis de discursos, a saber, averiguar formas textuais elementares nas quais se articulam estruturas de saber institucionalizadas. Em vez de estarem à livre disposição de seus leitores ou até mesmo aberto a mudanças, os discursos formam, limitam e sempre abrem caminho de maneiras diferentes sobre as possibilidades de vida do ser humano, como Foucault sempre demonstrava de modo concreto (e muitas vezes de modo sinistro) por meio de estudos de casos do passado europeu (como loucura, patricídio, arquitetura prisional).

Sem essas formas de conhecimento transformadas em linguagem não se vive, mas, ao mesmo tempo, elas tornam-se agentes de poderes impessoais, com o uso dos quais nós nos disciplinamos e nos submetemos (sobre esse aspecto, o termo muito utilizado até hoje é “micro-potência”).

Foucault havia assumido — contra a filosofia iluminista da história — a visão genealógica de Nietzsche, por meio da qual regularidades ou até movimentos progressistas e de reconciliação existencial nunca são derivados da sucessão dos discursos.

A premissa de que os discursos e

práticas da classe dominante, de uma perspectiva genealógica, previam permanente mudança, mas não de forma regulamentar, conduziu, no último parágrafo de *As palavras e as coisas* para a passagem mais famosa da obra de Foucault. Lá ele anunciava que, durante os anos 1960, ele ainda não estava dominado pelo ceticismo de que a auto-imagem do ser humano, cultivada nas culturas ocidentais, está fadada a desaparecer um dia “como uma figura desenhada na areia coberta pelas ondas do mar”.

## Luta pela liberdade sexual

Diversos biógrafos têm enfatizado — com razão — que todas as facetas desta obra podem ser relacionadas a diversas fases da vida de Foucault. Como se explica uma concepção da história da humanidade em um tempo presente, no qual imperam a onipresença do poder e a impossibilidade da realização de ideais existenciais?

Foucault veio de uma família de classe média da cidade provinciana de Poitiers, que, desde a sua infância, promoveu seus interesses intelectuais e cujas expectativas decepcionou com a decisão de não seguir a carreira de seu pai, um cirurgião brilhante. Em diferentes níveis do rígido sistema de ensino francês, ele logo foi considerado um talento excepcional — mas também um excêntrico, ao qual as conquistas decisivas e premiações não eram conferidas. Quando finalmente foi admitido na École Normale Supérieure, instituição de elite parisiense, Foucault teve uma crise suicida.

Tais experiências repetidas de fragilidade pessoal impulsionaram a sua obra e moldaram a sua monumental personalidade, que se permitia um alto grau de individualidade. Não por acaso, alguns de seus famosos livros, como *O nascimento da clínica*, *Vigiar e punir* e os primeiros volumes da *História da sexualidade*, analisavam dispositivos de normalização e controle — e convergiam em uma visualização das vítimas, na qual o pathos marxista de

Walter Benjamin não existia. Foucault escreveu em tom sóbrio, e por esse motivo com efeito de protesto, sobre pessoas cujas vidas foram destruídas pela rigidez das instituições. Fatos e números substituem em seus livros todos os excessos de identificação pessoal e compaixão calorosa.

Neste clima de contra-pathos, articulou-se uma crítica de complacência moral por parte de muitos intelectuais. Foucault que, desde 1953, como a quase totalidade da geração francesa, havia aderido ao Partido Comunista, depois de três anos saiu do Partido porque sentiu-se ameaçado por uma crescente homofobia ideológica, porque se recusava a colaborar em projetos políticos coletivistas — e também porque deixou para trás todas as ilusões a respeito da União Soviética. A partir de então, os momentos de ativismo em sua vida não mais se pautavam por valores da esquerda, mas por impulsos de resistência à submissão de modos de vida excêntricos.

## Novas formas de individualidade

Nesta relação especial com o passado e naquela desenvolvida a partir de seus estudos se resume o desempenho inovador de Michel Foucault, conquistado a partir de instrumentos clássicos da filosofia fenomenologista. Mas, durante os seus últimos anos de vida, os resultados do seu trabalho sobre o tratamento existencialista do processo histórico levaram-no ao cerne de uma ruptura filosófica. Ao escrever sua história da sexualidade, Foucault descobriu e desenvolveu — a princípio, para a grande surpresa de seus leitores — discursos antigos, principalmente dos estoicos, cujas visões sobre a proteção do indivíduo contra os dispositivos do poder do Estado incluíam a auto-educação do indivíduo para a formação de independência e de resistência ao poder. (“Cuide de si mesmo”).

A partir disso, tirou conclusões políticas para o presente que naquela época quase não encontraram

ressonância, mas de valor inestimável, que foram preservadas para nós: “O problema político, ético, social e filosófico de hoje não é a libertação do indivíduo do Estado ou de suas instituições, porém, a nossa própria libertação daquela forma de individualidade que emergiu a partir do debate com o Estado.”

Esse fascínio de Foucault por novas formas de individualidade, nunca imaginadas e vividas, faz toda a diferença em relação aos movimentos “libertários” que se tornaram populares em nosso tempo, os quais até então se posicionavam somente pela independência e distância em relação ao Estado. Foucault se importava menos com a corrente privatização de empresas estatais do Vale do Silício do que com o erotismo, que, com sua interioridade, havia cortado toda relação com as estruturas familiares. Para aumentar a provocação, poder-se-ia chamar esse potencial de individualidade estática de radical-burguesa.

Foucault não teve tempo para avançar a partir desse limiar. No entanto, sua vida nos legou imagens inspiradoras de novas individualidades. A elas pertence o experimento de renunciar à forma e ao brilho do clássico papel do autor, sem, com falsa modéstia, trocá-lo por um coletivismo de esquerda. No meu exemplar de *As palavras e as coisas*, guardei a sucinta carta na qual Foucault amavelmente se pronunciava a respeito de um convite para ministrar palestra na Alemanha, “ainda mais porque eu gosto de visitar um dos últimos países sem controle de velocidade.”

Antes mesmo da primeira descrição médica coerente de sua doença, ele morreu de Aids em junho de 1984. Na carta também havia menção a esse respeito. Sofria não somente por apresentar sintomas de origem desconhecida, escreveu, mas também pela impossibilidade de explicá-los por meio de conceitos. As possibilidades intelectuais e clínicas de seu tempo não estavam à altura para explicar essa morte.

# "Um pós-moderno não pós-moderno."

## J. F. Lyotard

Hans Ulrich Gumbrecht (Stanford University)

Trad. Sigrid Renaux (UNIANDRADE)

Publicado originalmente no jornal *Neue Zürcher Zeitung*.

Trazer Jean-François Lyotard para a província acadêmica foi um empreendimento arriscado. Após a publicação de seu estudo sobre “A Condição Pós-moderna” em 1979, ele foi considerado como o criador do conceito, cujos significados naquela época descreviam não apenas a contemporaneidade intelectual. Nos seus oitenta anos, Lyotard estava então no auge de sua fama, que — surpreendentemente — não iria se manter nem mesmo até o final do milênio. Nós o atraímos, em 1986, por dois dias, para a Escola Superior de Siegen, numa cidade entre Frankfurt e Dortmund, que a Enciclopédia Brockhaus classifica como notável somente devido à quantidade de chuva que recebe. Como “Recordação” — que, no país do “Terceiro Reich” — era sempre um tema conveniente, foi negociado um honorário fora do comum para a época. Mas, na realidade, o que nos interessava acima de tudo era sua crítica à Teoria de Sistemas de Niklas

Luhmann, que nós, jovens intelectuais alemães naquela época, idolatrávamos. Entretanto, três dias antes da chegada de Lyotard, o Ministério competente rescindiu o contrato de honorários. Nós informamos, com seu consentimento, a todos os ouvintes inscritos, que agora seria cobrada uma taxa de participação de cinquenta marcos por pessoa. Isto ocasionou que alguns estudantes imprimissem cédulas com seu rosto, que eles distribuíram na frente da sala do Seminário.

### O sintoma da contemporaneidade

O hóspede, cujo rosto penetrante e talhado e cuja gravata Hermès correspondiam totalmente à nossa idéia de um astro de Paris, achou divertida a ação das cédulas de dinheiro. Ele só parecia ficar um pouco impaciente diante da minha minuciosa apresentação, até que ele finalmente começou a falar, sem manuscrito e

em inglês fluente. “A memória”, disse Lyotard, “está hoje em dia cada vez mais ligada a tecnologias mais recentes” — e então, passo a passo, desenvolveu uma fenomenologia exata da distância crescente entre o conhecimento e o corpo humano como sintoma da contemporaneidade daquela época.

No debate que se seguiu, ele também atuou como durante sua conferência. E a primeira pergunta do público, qual seja, “se podemos pensar sem corpo”, serviu de provocação para um famoso ensaio posterior de Lyotard.

Isto depende do gênero, respondeu ele e começou a sorrir. Os homens apostavam, “nos restantes quatro e meio bilhões de anos até o apagar do sol”, na possibilidade de forçar um pensamento puramente mecânico; as mulheres, ao contrário, estavam mais familiarizadas com a experiência da dor e sabiam, portanto, que o pensamento sem corpo deveria ficar existencialmente incompleto.

Estávamos envolvidos e perplexos, ninguém pensava mais nas cédulas de

dinheiro. Pois nós não esperávamos tal mudança no tema da recordação, do mesmo modo como tampouco a franqueza dialógica do estilo de Lyotard e da perspectiva de gênero ainda totalmente excêntrica de 1986, que salientava uma assimetria entre homem e mulher.

De mais a mais, a carreira intelectual de nosso hóspede havia transcorrido, em primeiro lugar, de modo convencional, para um intelectual nascido em 1924 na França. No início da década de 1950, ele lecionava num Liceu na Argélia e associou-se, em vista da luta pela independência de Ort, ao movimento radical de esquerda “Socialismo ou Barbárie”. Em 1954, Lyotard publicou um manual sobre Métodos da Fenomenologia.

Foi promovido apenas aos 47 anos. Sob o título “Discurso, Figura”, ele destacou, em sua dissertação, como os textos em sua abstração ideal sempre iriam fracassar e fracassar, em compreender as cores, as formas e as nuances de quadros, em sua concretude.

Liotard havia descoberto a principal motivação de seu trabalho intelectual.

Se bem que ele, a partir de 1959, como encarregado do ensino, pertencesse à Universidade muito fechada e marxista de Sorbonne, vinculada à Nanterre e à Vincennes, ele, em seu livro seguinte *Economia Libidinal*, a ser publicado em 1974, já transmitia uma negativa a todas as teorias e ideologias com um viés totalitário.

Sob a influência de Jacques Lacan, o desejo agora tomava o lugar do real, que as nuances concretas dos quadros haviam possuído em “Discurso, Figura”. Seguindo Sigmund Freud, Lacan pressupôs um fundo de energia erótica para cada desejo e cada ação dos seres humanos, mas adiou o alcance do conhecimento psicológico, através de seu ceticismo radical frente à possibilidade de poder compreender abstratamente o desejo. Lyotard transferiu este princípio para a sociedade.

Em vez de fazer justiça ao desejo, assim ele afirmava, cada política e cada ética cumpria a função de controlar e quebrar sua realidade individual. Todo governo e toda classe superior aproveitavam os momentos positivos — principalmente os sexuais — na vida do operariado, para mantê-lo contente e subordinado. Diferentemente das posições filosóficas daquela época, que se apoiavam totalmente na língua e no conhecimento como “construções da realidade”, Lyotard mantinha em jogo, com a energia do desejo, uma dimensão além da realidade da linguagem. Ela se articulava, assim escrevia, em ondas soltas pela experiência estética, sob intensa pressão explosiva, a autoridade das instituições e ideologias iria se fragmentar.

Duas décadas mais tarde Lyotard foi tão longe, numa entrevista, a propor que poderia existir uma ligação positiva entre intensidade e os movimentos caóticos do capitalismo. Suas formulações permaneceram vagas, enquanto ele, ao final da vida, provavelmente não queria se expor à censura de pertencer à direita política. Mas, sem dúvida, ele via no capitalismo um potencial de energia que se deixava aproveitar para a liberdade individual.

Liotard tornou-se internacionalmente

famoso em 1979 com *A condição pós-moderna*, cujo subtítulo “Relato sobre o conhecimento” remetia ao seu surgimento. O governo em Quebec, que urgia pela autonomia de suas universidades, o havia indicado para analisar o status das condições de enquadramento da ciência. Sua tese principal levou um passo adiante a posição resultante dos livros anteriores.

Quando a arte contemporânea, a partir do fim do Iluminismo, havia atingido o objetivo de abranger o mundo em teorias e narrativas com reivindicações universais, então este projeto das experiências totalitárias do século 20 estaria destruído. O conhecimento só poderia circular como pós-moderno em isolamento e concretude — e estaria ao mesmo tempo, como Lyotard cedo diagnosticou, separado da existência, pela força de absorção da técnica eletrônica.

Em sua repercussão fora do comum, este livro foi mal-entendido, como estímulo para uma pluralização ilimitada e popularidade, na produção de conhecimento. Lyotard reagiu em 1983 com *Le Différend (O conflito)*, indubitavelmente sua obra mais importante, cujas respostas complicadas, até em certos lugares distantes à pergunta se justiça e ética poderiam existir em uma atmosfera de isolamento, mas que apenas poucos leitores acharam — e, em sua tendência pessimista básica, talvez passaram junto da euforia daqueles anos.

No começo da argumentação figura o conceito dos jogos de linguagem da filosofia tardia de Ludwig Wittgenstein (para os quais Lyotard introduziu a expressão “regimes de frases”). Cada jogo de linguagem reagia com regras próprias à realidade além da linguagem, e uma tradução ou até um consenso entre tais reações seria impossível. O conceito do conflito se refere a esta impossibilidade: ele “é um caso de conflito entre (ao menos) dois grupos, que não consegue ser resolvido, porque não existe à disposição uma regra de julgamento que se deixa aplicar às duas posições. Aplicar uma e apenas uma regra de julgamento às duas posições faria de qualquer modo injustiça para com um grupo”.

Mas Lyotard não se curvou totalmente

ao final esperado, de que a justiça num mundo de jogos de linguagem incompatíveis seria inatingível. Cada caso isolado do conflito poderia contribuir para o desenvolvimento de uma conscientização acordada e assim, respectivamente, trazer soluções concretas à vista, como elas seriam todas as vezes preferidas pela imposição de normas supostamente mais abrangentes. Sua reflexão sobre os desafios existenciais da técnica eletrônica levou Lyotard adiante, com uma exposição sobre “Os imateriais”, sob sua curadoria, em 1985, no Centro Pompidou em Paris. O catálogo, perfumado com “Água Selvagem” de Dior, mostrava que, por um lado, deveriam pertencer ao horizonte das imaterialidades todos os vestígios das energias libidinais, que penetram o corpo humano com energia, e, por outro lado, o conhecimento caminhando progressivamente para longe do corpo.

Como podemos fazer justiça, sob a premissa do conflito dos desafios existenciais, a essa imaterialidade dupla, eletrônica e libidinal? A pergunta implícita de Lyotard se presta, trinta anos mais tarde, ainda como um foco que junta os problemas mais urgentes de forma intelectual expressiva. Nos fins de semana de 1988, em Siegen, ele não recebeu nem a visita de sua esposa, com a qual estava bem casado desde 1948, ou de sua amante, que ele havia conhecido na exposição em Paris.

Ambas as mulheres sabiam uma da outra, e Lyotard conversou conosco a respeito dessa situação sem grande constrangimento. Ele não queria se separar da mãe de seus filhos, com a qual havia compartilhado a vida e à qual ainda se sentia ligado amorosamente, mas ele também não queria sacrificar a intensidade erótica que o atraía (com um filho em comum) à amante. Estava claro para Lyotard que a tentativa de achar uma vida em comum com as mulheres, que tornasse possível ambas as relações, o faria parecer um bigamista.

Ele foi derrotado neste conflito. Sua mulher se decidiu pela separação. Ele adotou o filho mais moço e casou com a mãe. Poucas semanas mais tarde foi diagnosticada a leucemia. Jean-François Lyotard morreu em abril de 1988.

PROFISSIONAIS DE LETRAS AGORA PODEM FAZER UMA

# SEGUNDA LICENCIATURA

EM 12 MESES NA UNIANDRADE!



## DURAÇÃO

Conclua em apenas 12 meses sua 2ª licenciatura, na mesma área da sua formação.

## PRESENCIAL E A DISTÂNCIA

Aulas três dias por semana! Nos demais, você realiza atividades em EaD e atividades voltadas às práticas curriculares.

## CARGA HORÁRIA

Entre 800 e 1.200 horas, variando conforme a análise de equivalência. 300 horas de estágio supervisionado.

## CONHEÇA TAMBÉM NOSSO MESTRADO EM TEORIA LITERÁRIA!

- ✓ RECOMENDADO PELA CAPES
- ✓ APROVADO COM NOTA 4
- ✓ VOLTADO A PROFISSIONAIS DE LETRAS E ÁREAS AFINS

Ideal para quem busca desenvolvimento como pesquisador, aprofundamento da capacidade crítica e a expansão do instrumental teórico.



PARA MAIS INFORMAÇÕES

**WWW.UNIANDRADE.BR**

## XI SEMINÁRIO DE PESQUISA

III SEMINÁRIO DE DISSERTAÇÕES EM ANDAMENTO

SEMANA DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA DE LETRAS

Palestras | Mesas-redondas | Minicurso Comunicações Individuais e Coordenadas Dissertações em Andamento | Iniciação Científica

### Palestrantes

Hans Ulrich Gumbrecht (Stanford University)  
João Cezar de Castro Rocha (UERJ)  
Christian Schwartz (Universidade Positivo)  
Eliane Dias Debus (UFSC)

**18 a 20 de setembro**

Inscrições abertas a mestrandos e mestres, doutorandos e doutores, alunos da graduação, pós e professores da educação básica.

[www.uniandrade.br/seminario](http://www.uniandrade.br/seminario) | (41) 3219 4290 | (41) 3219 4224 | R. João Scuissiato, 01 Sta. Quitéria