

# ARTEFILOSOFIA

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFOP

ISSN: 2526-7892

ENTREVISTA

## ENTREVISTA COM HANS ULRICH GUMBRECHT<sup>1</sup>

Por Marcelo Melo Rangel<sup>2</sup> e Valdeci Lopes de Araujo<sup>3</sup>

**Valdeci L. de Araujo:** O que tem sido chamado de “virada” (*Die Kehre*) no interior do pensamento de Heidegger é, sem dúvida, uma questão importante. Concordo que “Ser e tempo” é um livro datado, no entanto, algumas questões como a da “virada” já estão lá, e uma leitura contra a estrutura do livro, buscando questões como a da “tonalidade afetiva” e da “historicidade própria”, que são duas questões que de certa maneira trabalhamos, justificam uma leitura densa de “Ser e tempo”. Como você compreende a “virada”?

**Marcelo Rangel:** Para que você possa saber um pouco mais sobre o estudo de Heidegger no Brasil, há duas linhas mais fortes de interpretação. A primeira linha, mais próxima ao “Ser e tempo”, se preocupa mais com a evidenciação do *Dasein* como sendo o âmbito no interior do qual se dá a reorganização do mundo. Por outro lado, aqueles que estão mais preocupados em compreender o que se convencionou chamar de segundo Heidegger, trabalham com textos mais tardios, como os *Beiträge*, e partem, por exemplo, da metáfora do “faroiteiro”, que aponta para o homem como sendo aquele que apenas guarda a possibilidade que é a de rearticulação do horizonte histórico, ou ainda, ele não aparece mais como o âmbito ideal à reconstituição do mundo. O que parece é que quem está interessado em pensar detidamente a *Stimmung*, como você, em especial a *Gelassenheit*, que podemos compreender, *grosso modo*, como sendo o *páthos* da serenidade, tende a se aproximar mais do segundo Heidegger. Desse modo, e completando a pergunta do Valdeci, o seu trabalho, em especial o seu livro “Produção de presença”, não estaria mais próximo do que podemos chamar de segundo Heidegger?

---

<sup>1</sup> A entrevista foi realizada no hotel Solar do Rosário, em Ouro Preto, no segundo semestre de 2012. Agradecemos ao Gumbrecht pela disponibilidade e cuidado, e também à Helena Azevedo Paulo de Almeida e ao Clayton José Ferreira pela colaboração na transcrição e revisão.

<sup>2</sup> Professor do Departamento de História e dos Programas de Pós-Graduação em História e em Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Endereço de e-mail: mmellorangel@yahoo.com.br

<sup>3</sup> Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Endereço de e-mail: valdeci354@gmail.com

Sim, infinitamente. Acredito que a “virada” tem uma razão biográfica óbvia, que é o movimento de Heidegger em direção ao nazismo e o seu rápido abandono. O nazismo de Heidegger era um fascismo, próprio à época em que o *nazi* era um partido mais próximo da figura de Mussolini. Heidegger gostava disso, do telúrico, do nacional, da glória nacional, o que é bem diferente das opções que foram feitas *a posteriori*, como a dos campos de concentração. Bem, a afinidade de Heidegger com o nazismo acaba numa noite de julho, na noite das facas, em 1934. Nesse momento, o nazismo alemão já não era mais fascismo, era uma coisa diferente que levaria ao holocausto. Então, Heidegger escreve em seu diário: “existe o risco de o movimento nacional alemão se desviar”; e na sua aula do semestre de inverno, entre 1934-35, que deu origem ao seu livro “Introdução à metafísica”, fala pela primeira vez da tecnologia como sendo o grande desafio intelectual, e do risco de o movimento nacional construir uma solução tão equivocada quanto os EUA e a União Soviética, fala pela primeira vez da substancialidade do ser, fala pela primeira vez da *physis*.

As primeiras páginas e o título de “Ser e tempo”, por exemplo, não fazem muito sentido no que tange à totalidade do livro, pois tempo não tem um espaço tão significativo aí. Ele fala, nas primeiras páginas, daquela intuição que é a obrigação do *Dasein*, da “existência”, de ser catalisador, fazer o possível para o “desvelamento” do ser, e é isso, não há mais nada sobre o tempo. Nesse sentido, “Ser e tempo” já contém a intuição fundamental, porque Heidegger tem intuições fantásticas, e sempre volta às intuições e voltará a essa mais tarde, mas tudo que há de ontologia em “Ser e tempo” está nessa intuição. Nesse sentido, todo o mais de “Ser e tempo” é o máximo da tradição existencialista europeia.

Tem outros motivos que nos ajudam a responder à sua pergunta, por exemplo, a distinção entre *Zuhandenheit* e *Vorhandenheit* é útil para abordar o problema da tecnologia, sim, no entanto, talvez as páginas mais famosas de toda a obra de Heidegger, que estão em “Ser e tempo”, as que tematizam a morte, só serão retomadas muito mais tarde. A obra de Heidegger, nesse sentido, possui uma descontinuidade significativa.

Eu tenho um artigo no “Heidegger-Handbuch” sobre o problema da morte, livro absolutamente fantástico. A questão da morte na filosofia de Heidegger mostra que “Ser e tempo” não é propriamente decisivo, ao contrário, e isso porque ele quase não volta a tematizá-la. “Ser e tempo” é um dos livros mais importantes da filosofia no século XX, no entanto, também é interessante perceber como ele nunca mais voltou a escrever um livro, a não ser ensaios breves. Heidegger é um filósofo de aulas e de captar intuições e de retomá-las, e não um escritor de livros, como fora, uma única vez, ao escrever “Ser e tempo”.

**Valdei L. de Araujo – Uma questão que não me tinha ocorrido antes, é que talvez esse caráter eventual do pensamento de Heidegger - porque são eventos que produzem “climas” - desses relatos que eram construídos para e ao longo das conferências, possam nos levar a pensar a aula como instalação de um momento de intensidade. Podia falar um pouco mais sobre isto?**

Uma coisa interessante e mesmo fantástica no mundo ocidental, em primeiro lugar, é a extensão das obras completas de Heidegger, que ainda estão sendo constituídas. Um conjunto que tem sua origem, à exceção de “Ser e tempo”, em palestras e notas de

aula, que são aproveitadas para uma *Festschrift*, por exemplo. A origem é o próprio momento de intuição que acontece em uma aula ou conferência, e, neste sentido, acredito que o texto mais interessante para vocês estudarem seria *Was heisst Denken* ou *Der Satz vom Grund*, sua última conferência na Universidade de Heidelberg. Um curso para o qual Heidegger vai preparado, mas não com a estrutura argumentativa, apenas com notas e, em algum momento, ele se deixa falar, como faz em *Was heisst Denken*, no qual inicia e retoma sua argumentação a partir de uma temática que, até então, parecia desviada, sem importância.

Bem, o ideal seria que o ensino, em conceitos Heideggerianos (mas não só), e eu enfatizo que não apenas no caso do ensino direcionado aos doutorandos, deveria ser um âmbito no qual o professor seria o catalisador do autodesvelamento do ser, algo difícil, que não acontecerá, talvez, mais do que uma vez em toda a vida. Eu diria que o único valor que as ciências humanas podem ter é esse, porque, em primeiro lugar, eu compreendo que os cursos mais gerais, de introdução, hoje em dia podem ser ministrados eletronicamente, aulas de introdução a Shakespeare, por exemplo, não acontecerão mais. Aliás, compreendo que as ciências humanas são disciplinas que deveriam fazer cada vez mais parte dos currículos de todas as cadeiras, na formação de um médico, de um jurista, de um engenheiro, o que tem sido cada vez mais exigido, vale ressaltar.

Retomando, o autodesvelamento do ser é um tema genial, mas não se trata apenas disso, a aula é um momento privilegiado no qual se pode descobrir coisas mais simples como a compreensão de que pensar é algo que todos podem fazer, que muito mais importante do que saber e fazer muitas coisas é ter paciência, que descobrir (ou pensar) não é propriamente pesquisar, mas sim contemplar; e de tudo isso Heidegger nos dá um exemplo excepcional. Na realidade, apesar de ser bem extensa, a obra publicada de Heidegger ainda é mínima considerando os traços extraordinários da sua contemplação.

**Marcelo Rangel - Você colocou ontem que tinha tido duas ou três intuições ao longo de sua palestra em nosso seminário, as quais não tinha tido até então, e que isso tinha lhe trazido muita alegria, em especial a ideia de que o giro-linguístico é, ele mesmo, uma intensificação do cronótopo historicista. Você pode falar um pouco mais sobre isso?**

**Valdei L. de Araujo – E ainda, esse presente que você chama de “presente lento”, também não seria resultado dessa intensificação em alguma medida?**

Vou responder à primeira pergunta e depois volto à sua, Valdei, pois são questões muito complexas. Primeiramente, a ideia é precisamente a de que o historicismo, para além do que o próprio Koselleck compreendia, necessita do sujeito clássico - eu acho que Koselleck não comenta isso porque ele ainda pensava não ser possível existir uma autorreferência para além do sujeito clássico, e isso porque ele deixou de historicizar o sujeito. O que gostaria de sublinhar não seria bem uma crítica, pois para mim ele é muitíssimo inteligente, um grande intelectual, talvez o historiador mais importante do século XX. Mas, em todo caso, aquele sujeito que eu acho produto da modernização que se canoniza no século XVIII é a condição de possibilidade do historicismo, sem ele não existe o historicismo, a própria compreensão que é a historicização. Mas, ao mesmo tempo, existia também a preocupação de que se a autorreferência é

completamente espiritual não se iria conseguir dar conta da materialidade do mundo, e isso se enfatiza com a fundação das ciências humanas, que eu digo que já nasceram como trauma, seguindo a intuição de Lukács, acerca da perda do mundo. O *linguistic turn* é uma espécie de última reação desse desespero - à exceção do primeiro Wittgenstein que ainda tinha esperança de que a linguagem, cultivada, conseguiria produzir representações adequadas -, para o qual seria melhor admitir que representações do mundo não são possíveis, o que seria melhor do que cultivar ilusões perigosas. Tratar-se-ia, assim, de um radicalismo típico, de uma radicalidade que se afirmaria a partir de algo como “tanto faz, nós podemos sobreviver!”. Interessante nisso é a produção de uma melancolia orientada pela impossibilidade, que se contentaria com o imperativo filosófico da impossibilidade, como em Camus.

Respondendo ao Valdeci, e o que acho interessante e quero sublinhar, para que minha resposta não seja compreendida como uma espécie de defesa ou proposta de volta ao referente, é apenas que o novo cronótopo torna possível uma volta ao referente com base na plena consciência de sua impossibilidade.

Eu não acredito realmente que posso produzir uma representação de outros mundos, mesmo através de trabalhos intensos como é o caso do meu “Em 1926: vivendo no limite do tempo”. Aliás, lembro aqui de um historiador alemão chamado Karl Schlögel, que acaba de escrever um livro muito bom que descreve minuciosamente Moscou no ano de 1937, e que também não acredita que possamos reconstruir outros mundos mais propriamente. Ele diz ter sido inspirado por meu “Em 1926...”, e trata, em cerca de mil páginas, de uma cidade, ao longo de um ano apenas, e é muito mais denso e intenso do que o meu livro. Através dele somos levados a experimentar e conhecer cada bairro e cada rua daquela Moscou, mas, ao fim, nunca estaremos lá novamente.

**Marcelo Rangel – Você afirma no “Modernização dos Sentidos”, em sua introdução “Cascatas de Modernidade”, que a modernidade, ou, mais especificamente, o “cronótopo historicista”, pode ser compreendido, a um só tempo, como um âmbito no interior do qual teríamos uma preocupação radical com o referente e, também, uma espécie de resposta imediata a essa compreensão, através da negação de que toda e qualquer representação seja possível. Diz, então, que uma saída possível para esta espécie de impasse giraria em torno da noção de “mundos possíveis”. Bem, eu acho que essa noção está em sintonia com o que acabou de explicitar, uma insistência em certo exercício de representação, o qual não seria nem bem orientado pela perspectiva de que podemos ter um acesso definitivo em relação ao real, nem bem marcado por uma desistência e crítica a toda e qualquer tentativa representacional. Poderia falar um pouco mais sobre isso?**

É interessante e eu vou falar com sinceridade absoluta do meu gosto literário. Eu vou admitir que tenho fascínio por Borges, mas o Borges dos contos não é o meu autor preferido, gosto muito mais do Borges das poesias, os contos eu acho intelectuais demais. Às vezes eu leio os contos de Borges e acabo concluindo que eu poderia pensar isso melhor que ele; o “Aleph” tudo bem, mas é, ao fim, um pouco *kitsch*. Já quando leio, por exemplo, “Cem anos de solidão”, me sinto como se estivesse vivendo no seio da família Buendía. Eu vou te dar outro exemplo de uma coisa impressionante, falarei

de um romance recentemente publicado na França, “Les bienveillantes”. Um romance que reconstrói o dia-a-dia de um oficial homossexual francês da SS entre 1943 e 1944, enfim, como seria a vida cotidiana desse oficial no exército. É uma reconstrução tão densa que você, por vezes, se vê lá, você sabe que é ficcional, mas lendo esse livro temos uma espécie de relação assintótica radical, você pode aproximar-se do passado, mas nunca irá conseguir; relação que, no fundo, pode ser perigosa, e isso porque se eu me sinto detentor, conhecedor, daquele passado, então posso me reservar o direito de determiná-lo de uma vez por todas. Aliás, é sempre fundamental insistir na necessidade de se deixar o passado indeterminado.

Se você prefere Borges ou García Márquez pouco importa, isso é relativo, as duas coisas para mim são neo-historicistas. Em minha comparação de leitura, algumas coisas de Garcia Marques, falando sinceramente, tiveram mais impacto do que Borges. Borges tem uma poesia, já de quando era mais velho, que se chama “un ciego”. Ela é quase autobiográfica, se trata de um velho cego em seu apartamento que fica sozinho e vai tocando os objetos, isto é completamente diferente, muito forte, é muito forte no que diz respeito ao seu leitor poder imaginar – e sentir – o que é ser cego (junto a ele), enfim, uma “ficção” extraordinária.

A propósito, e abrindo parêntesis, o que é importante para o problema que nós falamos é o mais novo livro do Luiz Costa Lima. Esse último sobre poesia é muito mais importante que os anteriores do ponto de vista do que se pode fazer com o texto, e isso porque está saindo da mimesis, está falando daquela força de conjugar. A impressão é a de que o Costa Lima de repente se revela heideggeriano. Ao fim, as análises de Heidegger sobre poesia são horríveis, mas o que se pode fazer com o pensamento de Heidegger no que tange à poesia é fantástico, vide seu seminário sobre Hölderlin.

**Valdei L. de Araujo – Eu queria tocar numa questão que interessa muito ao Marcelo, que é o tema da melancolia. Essa perda de mundo contemporânea parece provocar dois sintomas distintos. Um é a ideia de que este mundo está plenamente disponível enquanto fabricado, não seria um mundo real, o que afeta a história e a historiografia diretamente, pois ela parte da compreensão de que o passado disponível é um passado objeto que eu posso manipular contemporaneamente, passado que não é um referente e, de outro lado, uma derivação do textualismo, a ideia de que isso não é possível, que só é possível construir mundos inventados. Bem, ao fim, não há lugar para uma historiografia, para um pensamento sobre os efeitos do tempo sobre o presente. As duas soluções estão se relacionando com uma impossibilidade. O que você tem apontado é que não, que essa possibilidade pode até ser impossível, mas que o tempo enquanto substância continua agindo sobre nós. Nós podemos ter contato com certas dimensões desse passado que não estão visíveis, mas que estão aqui...**

Eu gostaria de não fazer da melancolia um motivo narcisista, e melancolia, aqui, deve ser compreendida como plena consciência da impossibilidade. Isso é importante, mas eu não quero, eu não tenho o projeto de gostar, de reafirmar a minha própria melancolia.

Um amigo, que é um dos maiores historiadores da arte na Alemanha, chamado Bredekamp, que tem uma teoria interessante, a teoria dos atos imaginários, me disse que se eu fosse observar Nefertiti, esposa principal de Amenhotep IV, ou Akhenaton, que tem um dos olhos, o esquerdo, sem córnea, eu poderia surpreendê-la, de um certo ângulo, enviando alguma luz para mim. É difícil dizer que isso exista, mas não quero abandonar esse objeto epifânico, orientado por uma compreensão narcísica, repetindo algo profundamente melancólico, ou seja, que isso é impossível. Eu quero experimentar aquele momento erótico, aquele momento no museu ou num estádio... quando ele me falou fui lá imediatamente.

Eu acho, por exemplo, para voltar ao ensino, que nosso ensino deveria se esforçar ao máximo para que, alguma vez, um aluno ou dois que seja, produzisse e experimentasse um momento epifânico. Enfim, nunca diria que algo é absolutamente impossível, eu sempre falo da plena consciência da impossibilidade, a plena consciência filosófica da impossibilidade, mas eu não gostaria de abandoná-la completamente.

**Marcelo Rangel – Retomando o problema do giro-linguístico. Você colocou que ele tenta se desfazer completamente do referente e de como isso teria implicações inclusive políticas. Em outras palavras, você sublinhou que é necessário manter uma relação com o referente não apenas no nível epistemológico, mas também no que tange à política, contanto, é claro, que esta relação não seja ingênua. Assim, gostaria que falasse melhor sobre essa necessidade política no que diz respeito ao cuidado e à manutenção do referente, e ainda, como funcionaria essa orientação não-ingênua com o referente no campo da historiografia para você?**

Para iniciar, eu costumo lembrar, por exemplo, que a jurisdição americana promove uma igualização radical entre intenções e palavras/fala, de um lado, e a violência corporal de outro. Então, muito menos do que fazer qualquer coisa concreta como tocar uma pessoa, chegamos a um ponto em que para você ser acusado de *sexual harassment* é preciso que haja apenas o que se chama de intenção. Como todo problema da jurisdição norte-americana, trata-se da questão ou do imperativo da segurança. Por exemplo, nós, professores em Stanford, temos de fazer um treinamento para evitar que sejamos acusados de *sexual harassment*, sendo uma das recomendações ou condições fundamentais – algo ao qual eu mesmo não costumo obedecer – a de reunir-se com alunos e orientandos a portas abertas, o que é feito pela maioria de meus colegas.

Em todo caso, no estado atual da jurisdição norte-americana, tornou-se suficiente que alguém perceba ou compreenda que tenha havido uma intenção, de modo que não são necessárias provas concretas para acusar alguém de *sexual harassment*, nem, muito menos, que algo corporal tenha ocorrido. Eu entendo, enfim, que essa situação é uma das consequências mais radicais disto que tenho chamado de abandono do referente. Trata-se de uma confusão entre configurações de saber e poder. Claro que se você tem a possibilidade de ditar os discursos – isso é uma consequência do poder –, mas eu diria que não é uma definição suficiente de poder. Desta maneira, estou proponho no meu livro “Produção de presença” definir violência como ocupação de espaços de um corpo contra a resistência de outro, e poder como sendo a própria potencialidade disso. Mesmo sem usá-lo, se você tem poder, detém essa capacidade. Aliás, essa compreensão de poder é fundamental para entendermos boa parte da lógica militar, ou em linhas

gerais, como as forças militares se movimentam boa parte do tempo no âmbito do poder, ou ainda atualizando, incrementando sua potencialidade para uma possível concretização da violência. Enfim, a concepção jurídica norte-americana acerca da *sexual harassment* é bastante complicada, pois confunde, ou ainda, é um índice de confusão que vem se intensificando entre violência e poder, e isso porque se tratou de eliminar uma dimensão fundamental à existência humana, o que não pode ser feito sem consequências absolutamente problemáticas.

A maneira não-ingênua de se relacionar com o referente seria não deixar completamente excluída a possibilidade de assumir o ponto de vista de um objeto. Por exemplo: lembro-me muito bem de uma exposição de vinte anos atrás sobre a primeira guerra mundial, na qual pude ver o uniforme manchado de sangue do príncipe austríaco que foi morto em Sarajevo. A relação não-ingênua com o referente equivaleria a não abandonar a possibilidade de estar numa situação corporal, intuitiva, que seria correspondente a de alguém estar lá em Sarajevo ao visualizar esse uniforme. Vamos falar de um caso mais próximo: ao estar na igreja de Santa Efigênia, em Ouro Preto, é preciso ter a capacidade de, por um momento, se imaginar na sua construção realizada pelos escravos. Seria, portanto, se posicionar corporalmente, estar lá, e deixar que na configuração espacial do momento você ache que foi assim, o que se trataria de algo próximo a uma certeza epifânica.

Estava comentando com o Fernando Rodrigues, na UFRJ, um filósofo analítico que compreende bastante o pensamento de Heidegger, com o qual tive uma ótima discussão sobre esse ponto, de modo que ele falou sobre as catedrais medievais. Não é exatamente epifânico esse discernimento, mas se você interpretar de uma maneira diretamente heideggeriana, você diria que o *Ser*, o qual ele trata no “*Der Satz vom Grund*” (onde tenho a impressão que Heidegger argumenta contra aquela proibição kantiana de falar da coisa em si) é, acredito, precisamente isto: a relação com um objeto fora da intenção estruturante. Fernando disse que ao entrarmos em uma catedral como a de Chartres percebemos, de imediato, que aquele deus já haveria saído deste edifício, e isso a partir da “Origem da obra de arte” de Heidegger. Então não seria possível que esse lugar tivesse a função que tinha no século XII. Ele também sublinhou que não seria necessário que uma sensação ou experiência epifânica tivesse que se dar exatamente ou apenas em uma fração de segundos, mas talvez durante uma missa, por exemplo, com música, luz etc.; poderíamos experimentá-la ao longo de uma hora, por exemplo.

Retomando, se não podemos garantir acesso a essa experiência, o que tornaria possível sentir isto? Seria possível falar de uma estratégia pedagógica para que meus alunos sintam isso na sala de aula? Acredito que poderíamos oferecer isso no ensino e procurar, nisso, a sua qualidade e diferença. Podemos fazer o melhor para procurar oferecer essa possibilidade aos nossos alunos, porém, se ela se realizará ou não, isso é algo que não podemos controlar. Nesse sentido, ao se preparar para tentar oferecer uma experiência estética através de uma poesia, por exemplo, sempre estamos sujeitos à condição de que o ensino não possa cumprir a promessa de que essa experiência se realize. De uma maneira não-ingênua, temos de voltar à realidade e procurar as possibilidades do instante. Essa seria uma das condições para tentar criar esta estratégia. O exemplo sobre o elevador no livro “Em 1926...” funciona bem neste sentido. Acredito que, nesse caso, há a possibilidade de perceber (e participar de) certo ritmo, um ritmo típico à metade dos anos vinte. Talvez, naquele momento, ao estar

naquele local, houvesse a possibilidade de experimentar a obsessão, hoje estranha, de que o elevador seria um lugar privilegiado para ladrões.

**Valdei L. de Araujo – a partir dessa pergunta, seu novo livro sobre 1945 lida com o passado, mas acredito que é difícil caracterizá-lo dentro da história dos gêneros, das disciplinas. Você raramente usa nota de rodapé, a figura do narrador é muito mais complexa do que em uma narrativa histórica tradicional, mas exatamente como “Em 1926...”, você não abre mão do referente. O que você está fazendo não é ficção, também não se encaixa na definição tradicional de literatura. Queria que você falasse um pouco sobre o projeto do livro e como o referente é mobilizado ali.**

Basicamente, como vocês lembram, a primeira idéia era a de *emanar* aquela *Stimmung*, aquele clima de latência dos anos 50, e desde o início a intenção não era exatamente a de voltar ao que procurei fazer em “Em 1926...”. Eu lembro que, quando era criança, não podia perguntar algumas coisas ao meu avô sobre aquele passado. Talvez eu pudesse perguntar para meus professores do ensino médio, mas eles mesmos sentiam que não tinham o direito de falar sobre o Terceiro *Reich* da maneira que eles gostariam. Desde o início, sentia que poderia usar lembranças, fotografias (como uma fotografia estranha que possuíamos de uma família portuguesa) para presentificar, fazer presente e conjurar isso (esse passado relativo ao Terceiro *Reich*). Porém, inicialmente, o projeto não estava ligado à hipótese de um novo *cronótopo*, já que isto, descrever um *cronótopo* mais propriamente contemporâneo, surgiu, basicamente, do meu interesse por uma sintomatologia do presente.

A ideia sobre o *cronótopo* não foi concretizada inicialmente no que diz respeito ao “Depois de 1945...”, trata-se, sim, de uma descrição específica do que chamo de latência. O último capítulo que escrevi trata de Budapeste como uma cidade absolutamente dominada pelas cicatrizes de 1956. Acredito que esse ano é importante por ter sido, de certa maneira, o começo da Guerra Fria. Isto porque, para a surpresa dos ocidentais, a União Soviética ocupou militarmente Budapeste após a intervenção dos aliados. Eu soube que queria descrever precisamente o que se encontrava entre 1945 e 1956. Ao escrever o último capítulo, eu tive a clareza de ver, de repente, que, na realidade, o que achei era exatamente isto que estou chamando de latência: aquela impossibilidade de deixar para trás aquele (ou qualquer outro) passado. Eu acreditava que era latência e um dia talvez pudesse captar o que foi aquilo. E o que percebi, ao fim, é que não era exatamente uma coisa escondida ou encoberta, mas sim o início da transformação do *cronótopo*. Quando Peter Sloterdijk leu o último capítulo do livro, ele disse que se tratava de um rompimento, mas que era, no entanto, uma boa descrição. E continuou, – agora compreendo que o que você escreveu é a épica de como a nossa geração está lentamente se livrando do *cronótopo* historicista em um sentido quase que de uma épica mariana de fazer presente aqueles passos. Enfim, no final do livro eu me dei conta de que na realidade não se trata de latência mais propriamente, mas de um novo *cronótopo* que obviamente deixava algo para trás.

Aquele passado irá ficar conosco como certas coisas negativas numa biografia, como, por exemplo, o meu divórcio, com o qual sei que sempre terei que conviver e que as cicatrizes que deixei nos meus filhos mais velhos também irão permanecer. Irei morrer



com esse passado e nunca será possível fazer com que ele seja completamente resolvido. Portanto, trata-se de encontrar um lugar para isso. Historicamente falando, para a Alemanha o Terceiro *Reich* nunca irá ficar para trás, ele estará lá. Acredito que é algo bom termos o Memorial do Holocausto no centro de Berlim. Ele permanecerá naquele local como um possível lugar do passado no presente, um acordo. No último capítulo de “Depois de 1945...” há a conexão entre a *Stimmung* de latência e o novo *cronótopo* como uma descoberta a se fazer no/através do livro. Acho que quando discuti isso aqui no Brasil, anteriormente, era possível encontrar esse elemento, porém isso se deu mais claramente ao escrever o último capítulo.

**Valdei L. de Araujo – A sua explicação me fez pensar sobre o historicismo. Há uma narrativa tradicional do historicismo que resolveria isso de uma maneira a produzir sentido. Segundo esta racionalidade eu poderia me apropriar desses acontecimentos e inseri-los em uma narrativa com sentido, o que permitiria que eu produzisse uma identidade para a nação e para a minha identidade pessoal. Como você se distancia disso? Se encontro um local para esse passado que permanece, esse passado que continua em mim, que não ficou para trás, posso, a partir daí, produzir identidade?**

Em primeiro lugar, quando estou falando do presente amplo e simultâneo o que não estou pressupondo é justamente uma lógica na qual o passado fica para trás, na qual, portanto, o presente de hoje é uma consequência disso. Interpretando o presente como consequência lógica desse passado, você vai deixando algo para trás, algo que já não possui tanta importância. Neste sentido, como falei, teríamos uma concepção de que aquelas coisas ficam, de alguma forma, em algum lugar, as quais, por conseguinte, você não abandona, assim como não abandona uma cicatriz. Tenho uma pequena cicatriz que adquiri aos meus oito anos quando, ao tentar limpar a minha bicicleta, ela caiu e me deixou uma cicatriz que terei até a morte. Como falei, eu vou morrer com o trauma da geração alemã que se viu na obrigação de adotar a responsabilidade, a culpa, paradoxalmente, daquilo que não havíamos feito.

O momento no qual você compreende algo não resulta em uma liberação do trauma, o que não quer dizer que Freud tenha se equivocado. E mais, penso que essa liberação não se dá justamente devido às possibilidades e impossibilidades próprias à nossa temporalidade. Não é necessário falar sobre toda a experiência e compreendê-la totalmente, mas é melhor dizer que ela aconteceu, que em certos momentos algo irá retornar, que é necessário viver com isso e que isso pode mudar o seu presente. Não me parece que *talking cure* (como se fala em inglês na psicanálise clássica), que falar sobre tudo, pode dissipar o trauma, e isso porque ele sempre estará aí constituindo a realidade. No entanto, é possível sim viver com o trauma.

**Valdei L. de Araujo – E nesse caso voltamos à importância de manter o referente principalmente na historiografia.**

Exatamente. Fala-se muito sobre o momento em que nos sentimos mal ao lembrar, porém é muito melhor dizer algo como “hoje me lembrei disso e não estou bem, mas irei encontrar uma forma de viver com isso”. A ideia de que ao perdoar tudo será como se não tivesse acontecido e que tudo, então, fará sentido, não me parece algo bom para a dinâmica da existência, pois haverá permanências. Eu, por exemplo, quando me dizem ou me apresentam como alemão, digo que nasci na Alemanha e que me

considero americano, e isso porque, insisto, eu escolhi ser americano. Isso não quer dizer que geneticamente e historicamente não faço parte de uma coisa – da Alemanha e de certo passado -, mas é uma maneira de dar lugar a esse meu desejo.

**Marcelo Rangel – Gostaria que você falasse um pouco mais sobre a importância da fruição e da concentração no que diz respeito a essa possível relação íntima com determinado passado.**

Eu vou falar novamente de um exemplo pessoal. Aos 64 anos você começa a se preocupar, sobretudo hoje, com o Alzheimer. Cada vez que não se lembra de algum nome você pensa “meu Deus, talvez seja o começo disso”. Há dois meses eu perdi a minha mãe vítima dessa doença. Ela chegou a um momento no qual não conseguia distinguir entre meu filho, meu pai e eu. É uma coisa interessante que me dei conta no voo para o Brasil, foi que minhas anotações estavam em inglês e me perguntei como apresentaria um trabalho em português se não conseguia me lembrar, naquele momento, de uma só palavra em português. Quando cheguei ao Brasil, comecei a lembrar de nomes brasileiros, mais do que alguns outros relacionados ao meu dia-a-dia em Stanford. Confesso que ontem nem me lembrava mais do nome do reitor da minha universidade. De maneira que fui lembrando do português na medida em que ia me relacionando com alguns amigos e ia me concentrando. É precisamente isso o que é a concentração, como a descrevo no livro a respeito da beleza atlética ao dizer *lost in focused intensity*. Você não esquece para sempre, mas se lembra no momento de certa fruição, o momento da própria concentração. Por exemplo, estive ontem no Museu da Inconfidência, no qual gosto, sobretudo, da parte do segundo andar onde há coisas da vida cotidiana, como uniformes, roupas em geral, camas, etc. No momento no qual me concentro naquele local e me acho naqueles objetos eu objetivamente não estou pensando no caso da história alemã, não estou pensando no museu de Stanford, e até não poderia lembrar certas coisas como, por exemplo, das línguas. Isso é algo muito trabalhado por Husserl, se trata da noção de *background*.

No fundo, se trata de que quando a coisa está em primeiro plano você presentifica isso, você se concentra sobre isso, mas não significa dizer que você deve ter necessariamente um contato com estes objetos específicos para presentificar algo. Certa vez, em uma palestra sobre o livro “Em 1926...”, eu estava falando sobre (Édith) Piaf e de repente me vejo, muito envergonhado, cantando uma de suas canções. Lembro que gostava muito de Piaf nos anos 60, de modo que quando escuto, hoje, algumas de suas músicas quase que necessariamente canto junto. Acredito que esse é um bom exemplo para tratar da presentificação sem que seja necessário ter contato com um objeto mais propriamente, e neste sentido, a minha intenção foi cantar em francês em vez de citar a tradução. Para acompanharmos uma das teses desse livro seria essencial ouvir a canção já que ela substancializa a presentificação.

Também gosto muito das músicas compostas por Mozart como, por exemplo, “Eine Kleine Nachtmusik, K 525” (em inglês, Serenade No. 13 for Strings in G major) que é uma das mais famosas dele (Gumbrecht canta a melodia). Ao escutá-la agora a pouco no *iPod* pude me encontrar em uma festa. Como sabem, adoro o filme Amadeus. Há uma cena inicial muito forte com o personagem Salieri que presentifica o que é um dia frio no inverno de Viena em fins do século XVIII. Você não esquece, por exemplo, que se sentiu deprimido ao assisti-lo, como acontece quando falo do presente amplo e da simultaneidade que você pode quase erigir. Agora já não me preocupo com aquele

problema com a língua. Sei que quando voltar para Stanford irei me lembrar dos nomes que preciso.

**Valdei L. de Araujo – Durante a sua conferência aqui na UFOP, você falou que talvez fosse uma perspectiva importante apresentar na sala de aula um objeto de alta complexidade aos alunos com baixa pressão temporal e produzir comentários, mas não narrativas. Talvez você pudesse falar um pouco sobre isso. Porque nesse presente lento, paradoxalmente, há uma explosão de narrativas, a ponto de (eu já escrevi um pouco sobre isso) acontecer o seguinte: o historiador parece supérfluo porque qualquer pessoa hoje é capaz de fazer narrativas sobre qualquer coisa. Você tem uma quantidade absoluta de informações, você junta essas informações temporalmente e tem uma tecnologia da narrativa e do sentido disponível para qualquer pessoa, e logo parece que o historiador se tornou irrelevante. Poderíamos constituir uma nova relevância em torno da noção de comentário?**

No meu livro sobre filologia, o capítulo que mais gosto é um comentário. Acredito que o comentário e a descrição, neste sentido, são muito importantes. Ao passarmos pelo Museu da Inconfidência ontem, minha filha Laura me chamou a atenção para um texto padrão sobre as minas que encontramos na exposição. Normalmente esses modelos possuem uma descrição apontando que por volta de 1800 havia certo número de escravos em Ouro Preto trabalhando sem direito algum, suas tarefas específicas etc., ou seja, descrevia aquela situação a qual se referia...

Quando estou dando minhas aulas sobre Heidegger, falo sobre a carta através da qual ele aceitou seu emprego em Marburgo, em como ela foi feita em 1923 com uma escrita ainda gótica e em um papel muito barato. É sua última carta assinada como *Doktor*, já que a partir dela Heidegger se tornou professor. Então, sublinho que a oferta não foi muito boa e que Heidegger não gostava nada de Marburgo, que na verdade preferiria ficar em Friburgo. No momento em que ele escreve sobre quando começariam as aulas percebemos claramente o seu descontentamento, no entanto, ele precisava daquele emprego. É possível perceber que o papel era extremamente barato e, além disso, a escritura gótica havia sido abandonada na República de Weimar, que naquele momento a sua utilização já era incomum. Acredito que é mais interessante descrever aquelas coisas e deixar se levar por uma carta como essa numa aula. Com isso, devo dizer que aquela carta tem um efeito pedagógico fantástico e eu não poderia nem gostaria de descrever exatamente o que aconteceu. De maneira não-ingênua, penso que há, nela, um referente.

**Valdei L. de Araujo – Naturalmente isso traz de volta a noção de clima, que é uma categoria importante no seu livro “After 1945...”.**

Tenho pensado em livros constituídos por capítulos breves, nos quais a própria lógica mais tradicional da narrativa é colocada em questão. De alguma forma é o que tenho feito num livro que estou escrevendo sobre o que chamo de “Prosa do mundo”, e tenho gostado, cada vez mais, do capítulo sobre Diderot, “Le Neveu de Rameau”.

Então, a hipótese é a de que esse seria um traço da nossa temporalidade, uma reação muito forte (negativa) à narrativa. Por outro lado, podemos justamente trabalhar com uma lógica próxima a essa dos comentários para provocarmos determinada *Stimmung*.

É isto que estou buscando fazer nos três capítulos desse livro, os quais seriam, no limite, exemplos de não-narrativas, sendo, portanto, descrições relativamente breves, entre cento e cinco e cento e dez páginas. Acredito que, apesar de nunca ter pensado exatamente assim antes, o livro poderia ser compreendido, cada um dos seus capítulos, como exemplos de não-narrativas.

**Valdei L. de Araujo – No limite, parece que não é possível para a historiografia tematizar diretamente o clima, o que temos de fazer é apontar para ele. Hoje isso é importante para a manutenção do referente como um problema, na medida em que parece um desafio que nós não conseguiremos realizar. É impossível reconstituir completamente o clima.**

Precisamente por isto que estou usando a palavra “apontar”. A propósito, eu e uma historiadora da arte temos um pequeno livro organizado sobre a noção de “mostrar, de mostrar-se”. Apontar, dar algo à imaginação, ao não abandonar este “imaginar” é possível que, por um momento, você se encontre lá. Ontem pela manhã, aqui no hotel, eu estava numa sala na qual temos acesso à internet e eu falei com uma francesa muito inteligente, muito erudita, que me perguntou sobre o que se pode fazer de interessante nessa cidade. Eu respondi imediatamente que ela precisaria ir ao Museu da Inconfidência, que ela precisaria se expor a isto. Pode não haver nada que isoladamente seja sensacional entre as coisas que compõem o Museu da Inconfidência, mas estou apontando justamente para isto, que é necessário se deixar imaginar como a cidade de Ouro Preto era naquele momento. Um conceito muito importante, mas que eu nunca elaborei mais propriamente, seria o de imaginação. Porque acredito que a imaginação sempre reproduz ou representifica uma corporalidade. Quando falamos em imaginação trata-se de que há um momento em que a consciência, no sentido cartesiano, não pode continuar, então você mantém uma permanência (insiste) a partir da imaginação e deixa o corpo fazer aquela transição. Também se trata de uma noção kantiana, claro. Nietzsche, por exemplo, diz que ao pressentir alguma coisa o ser humano sempre tem uma percepção do seu entorno em vez de ter, ao menos inicialmente, a reação de atacar para matar ou fugir. Deste modo, seria importante manter a possibilidade de conceitualizar a imaginação. Ao apontar e deixar-se levar pela imaginação, talvez você comece a experimentar e sofrer, corporalmente, aquela situação dos escravos. Penso, então, no comentário/descrição como uma espécie de atividade privilegiada da e junto à imaginação.

**Marcelo Rangel – Então, ainda sobre o clima histórico, Sepp. De uma maneira bem sintética, a *Stimmung* para Heidegger aparece como condição de possibilidade, como horizonte transcendental para a insistência do *ser-aí* no mundo e, então, para a própria reconfiguração de mundos ou mesmo de um tempo histórico. O que me parece é que quando você se apropria da *Stimmung* através dessa tradução que é a de “clima histórico”, de alguma forma você se afasta de Heidegger. Porque o clima histórico para Heidegger – ou tudo o que é histórico para Heidegger – já seria uma consequência ou construção aberta por uma *Stimmung* específica. Para os historiadores, essa compreensão não funciona tão bem, mas a sua sim, porque para você o clima histórico não parece ser exatamente a condição de possibilidade de tudo o que é efetivo (*Wirklichkeit*). Há, no seu trabalho, uma preocupação mais clara em pensar as *Stimmungen* junto e a partir da temporalidade (e da própria descrição de**

**determinada realidade efetiva – *Wirklichkeit*), o que tem me interessado muito. Gostaria que você falasse um pouco mais sobre isso.**

Há uma parte de cerca de cem páginas nas obras completas de Heidegger na qual podemos encontrar notas de um dos seus Seminários a partir das quais temos uma reflexão mais sistemática a respeito da *Stimmung*.

Tenho procurado pensar isto que são as *Stimmungen* mais a partir da idéia de *aura* de Charcot. Quando há um evento mais propriamente há um desvelamento do Ser e, muitas vezes, por causa da *Stimmung* sabemos ou intuimos que alguma coisa vai acontecer. É como o estado anterior ao ataque histérico quando a família do enfermo sabia que algo aconteceria mesmo que ele aparentasse estar absolutamente normal. Talvez a *Stimmung* realmente seja um apontamento para algo que pode acontecer. Acredito que há vários elementos interessantes sobre a *Stimmung* tanto para a filosofia como para a história, alguns deles mais elaborados, outros menos, mas que possibilitam criar algum tipo de configuração. E penso que a reflexão de Heidegger de que algo precede o evento é um momento da *Stimmung*. Em muitos terremotos, como aquele em São Francisco em 1989, as pessoas ficam nervosas e pressentem que alguma coisa está para acontecer.

**Marcelo Rangel – Estou trabalhando com o conceito de clima histórico para pensar o Romantismo no Brasil. Se em Heidegger a *Stimmung* aponta para isso que pode acontecer, eu tenho pensado nela mais como determinado conjunto ou economia sentimental orientada por um sentimento de base que se constitui justamente a partir de determinada mobilidade temporal ou temporalização e, a partir de então, se torna fundamental aos comportamentos teóricos e práticos em geral. Neste sentido, acho que a descrição de *Stimmungen* possui um potencial muito significativo no que diz respeito à compreensão de uma época ou de um espaço determinado. O que você acha dessa perspectiva?**

Exatamente isso. Por isso que acho muito interessante a expressão “sensibilidade objetiva”. Heidegger diz que o poeta é aquele que se põe diante do risco – em risco – e é neste sentido que podemos compreender aquela *Stimmung* e o momento histórico próprios ao Romantismo, os quais você quer explicitar. Acredito que aqui se encaixa a *aura* no sentido descrito por Charcot, ou sobre quando alguma coisa se abre. Porém, essa abertura não é uma coisa específica do Romantismo. A coisa que se mostra aí é uma possibilidade específica do Romantismo a partir daquela abertura. O que se mostra no Romantismo vai ser algo diferente do que a gente pode perceber hoje. A propósito, me recordo daquela discussão que tivemos a respeito de Steve Jobs no Seminário sobre Heidegger na UFRJ, e hoje acredito que algo se mostra, que quer se mostrar na/a partir da eletrônica, mas não conseguimos encontrar isso muito bem.

É algo para pensarmos mais sistematicamente, mas todo o trabalho de Jobs se encaminha nesse sentido, e isso não porque ele inventou alguma coisa, mas porque ele mudou completamente a maneira de nos relacionarmos com a eletrônica. O que se mostra é objetivamente uma fantástica eliminação do espaço, e isso muito além do que conseguimos imaginar. Ao usarmos um desses objetos eletrônicos para nos comunicarmos ainda pensamos que estamos a uma grande distância uns dos outros, mas a verdade é que também estamos, de alguma forma, naquele outro espaço. Tudo

o que envolve eletrônica é algo muito específico do século XXI e aponta para o desvelamento do Ser de uma forma específica, no sentido de que o potencial do século XXI está em uma relação completamente diferente com o espaço e o tempo.

**Marcelo Rangel – Ainda no que diz respeito a esse problema, Sepp, o que me parece é que temos duas possibilidades – entre outras, claro – de trabalhar com a noção de *Stimmung*. O que eu quero dizer com isso: num primeiro registro podemos pensar a *Stimmung* como condição de possibilidade para tudo o que é efetivo, como condição de possibilidade para que o próprio *Dasein* possa estar ligado ao mundo no qual se mobiliza e mesmo interessado em insistir neste espaço; mas também temos a possibilidade de algo que seria uma espécie de segundo encaminhamento, o qual talvez seja mais interessante para o trabalho específico do historiador. Trata-se exatamente disso, de pensar a *Stimmung* a partir de uma relação de intimidade com a temporalidade, como um clima ou atmosfera que se abre a partir e junto a determinada reorganização temporal, e que, a partir de então, torna possível determinados comportamentos teóricos e práticos. Neste sentido, podemos dizer, por exemplo, junto ao seu trabalho e ao do Koselleck, que houve uma aceleração temporal significativa no Brasil nas décadas de 1820, 1830 e 1840, e isto a partir de um conjunto de eventos, discussões no Parlamento, no mercado editorial, na literatura etc. De modo que podemos dizer que esta dinâmica provocou determinados sentimentos como o medo, a angústia e certa variação frenética entre otimismo e pessimismo, os quais constituem um conjunto ou uma economia sentimental que tenho chamado de melancólica. Dessa forma, penso que podemos constituir um objeto, uma determinada agenda historiográfica. O que você acha disso?**

Eu acho fantástico. Ao chegar ao capítulo final do “After 1945...” alguém poderia pensar, como disse mais acima, que aquela atmosfera ou *Stimmung* já não seria mais a nossa, que nos encontraríamos no interior de uma outra construção temporal. No entanto, aquela *Stimmung* de latência dos anos de 1950 não é um mal-entendido ou um clima específico que foi em algum momento superado, ao contrário, trata-se de uma condição existencial que ainda é muito poderosa e que torna possível e mesmo necessário falar sobre ela hoje. Neste sentido, explícito no último capítulo que existe uma necessidade não-hegeliana de se relacionar com essa temporalidade. Um exemplo interessante para esta relação necessária entre determinado passado e certo presente é justamente o que se encontra no último capítulo do livro. Agora compreendo o que Jackson Pollock fazia através de sua *action painting* e também ao que ele se referia ao dizer em uma de suas entrevistas que: “I want to be in my painting, and what I am merely doing is absorbing how my painting is emerging and all I can do is to finish”.

Esta relação de Pollock com a sua pintura é muito similar ao que falamos sobre como é fazer historiografia a partir disto que seria a descrição e mesmo provocação de determinadas *Stimmungen*, ou ainda, da mobilização do *Dasein* em seu mundo com base num passado pregnante, que persiste.