

Políticas da Estética

Entrevista com Jeanne Marie Gagnebin

Entrevista concedida a Romero Freitas e a Luciano Gatti em 9 de outubro de 2008, durante o XIII Congresso da ANPOF em Canela/RS

Ao amigo Franklin Leopoldo e Silva (Jeanne Marie Gagnebin)

LG: Podemos começar por onde estamos, no XIII Congresso da ANPOF [Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia]? No encontro deste ano, há mais de 1.300 comunicações de estudantes e professores pertencentes a cerca de 30 programas de pós-graduação em filosofia. Além disso, temos observado um número crescente de publicações em filosofia, seja na forma de livros, seja em artigos que se espalham num número crescente de revistas acadêmicas. Também vemos um número cada vez maior de professores e pesquisadores tendo a chance de fazer pesquisas no exterior, bem como de participar de eventos fora do país. Como você vê essa situação? A filosofia vai bem ou deveríamos ver esses números com alguma reserva?

JMG: É um pouco assustador ver tanta gente, tantas comunicações. Quando cheguei ao Brasil, no ano de 1978, não existia a ANPOF. Houve primeiro vários congressos de preparação de uma espécie de ANPOF que, no início, se chamava SEAF [Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas] com a iniciativa, entre outros colegas, do Professor Bento Prado Jr. (falecido prematuramente em janeiro de 2007); Bento foi um dos primeiros a ressaltar a importância de um espaço público de discussão e de pesquisa para a filosofia no Brasil. Havia pouca gente. Então é muito bom, mas também um pouco assustador porque a gente caminha em Canela, no frio, e vê filósofos por toda parte... agora não sei até que ponto há verdadeiras – isto é, críticas e respeitadas ao mesmo tempo – discussões filosóficas: para isso precisaríamos de mais tempo e de mais paciência. Acho que a ANPOF tem uma relevância maior para os estudantes de pós do que para a pós-graduação enquanto fórum de discussão. Acabei de conhecer um estudante que me disse: “Conheci uma orientanda sua, que trabalha sobre o mesmo tema, podemos agora trocar e-mails e conversar pela internet”. Isso é muito bom.

A filosofia cresceu muito no Brasil; isso é bom, mas só se nos perguntarmos sempre “pra onde?”, “por quê?”, “para quê?”. Às vezes dá a impressão – e isso é um problema sério no nosso ensino e na universidade em geral – que estamos só repetindo, mesmo nos nos-

sos departamentos de filosofia, aquilo a que o mestre Adorno se referia já em 1947 como um *Betrieb* (na primeira página da introdução à *Dialética do Esclarecimento*). Não sei nunca como traduzir bem esse termo administrativo, se como empresa, como negócio, como empreendimento. Então existe uma quantidade maior de eventos, mas tem muita reprodução do sistema em si e para si mesmo, sem se perguntar pela função social da filosofia. Não quero dizer com isso que a filosofia tenha uma *utilidade*, de jeito nenhum, mas ela deveria ter, me parece, uma função social *crítica*, mesmo que de maneira mediatizada. Mas agora parece que o sistema acadêmico se reproduz a si mesmo e que isto é suficiente: tem os orientandos, tem os GTs, as eleições. Uma certa organização é necessária, mas falta, me parece – e isso me chama a atenção também porque sou estrangeira, certamente, portanto menos integrada nas instituições brasileiras –, um questionamento mais amplo sobre filosofia e política no Brasil, por exemplo.

Estamos todos nós aqui em nossos hotéis e em nossas universidades, enquanto o país não vai bem, e parece que a gente está reproduzindo, entre nós, várias técnicas e discussões filosóficas, que podem ser muito interessantes, mas sem nos perguntarmos por outras coisas. Isso me assusta. Além disso, adotamos sem questionar uma estrutura bastante parecida com a estrutura de produção capitalista e concorrencial de produção de mercadorias. Cada um tem seu currículo lattes, com vários pontos X, que são contabilizados. Deveríamos ter a liberdade de pensamento de ousar criticar mais esse tipo de contabilização. Vários (não todos, claro) pesquisadores que vêm de fora acham isso muito esquisito. Tem uma professora amiga, com quem fiz um pós-doutorado na École Normale Supérieure em Paris (a da Rue d’Ulm, a coisa mais chique que existe), ela chegou para um colóquio em São Paulo e antes de falar já tinha recebido dois certificados. Ela me mostrou e perguntou para que servia. Quando vamos para o exterior e temos que pedir um certificado, ficamos sem saber nem como nem o que pedir. Você fica encabulado de pedir um certificado, porque é claro que você foi e falou. Não precisa de mais um carimbo e de um certificado para provar que você foi e trabalhou, sim! Então, essa obrigação de contar pontos não é necessariamente sinônimo de qualidade. Sei que essas regras foram instituídas em favor da transparência, contra os favorecimentos pessoais e contra aquilo que se chama de “picaretagem”. Entendo essas intenções, mas essas regras não garantem qualidade, infelizmente, deveríamos pensar em formas mais inventivas e públicas de transparência.

A questão do crescimento do número de estudantes e de programas de filosofia também me parece inseparável de outra, a saber, o ensino da filosofia no ensino médio. Confesso que fico muito perplexa quando vejo como, numa seleção semestral – e eu estou numa instituição que não é tão grande assim (a PUC/SP) –, temos 20 pessoas querendo fazer doutorado na esperança de ter uma bolsa, porque elas já estão dando 40 ou 50 horas de aulas de filosofia numa faculdade privada e querem escapar da jaula. E quando explicamos

para elas que seu projeto não é tão bom assim - claro, como teriam tido tempo para escrever um bom projeto? -, e que não vão conseguir uma bolsa, que não vão entrar na pós por enquanto, elas ficam desesperadas. Por que estamos formando tantos mestres e doutores desempregados? Só para poder fazer mais concorrência a outros colegas na universidade?

Fico realmente indignada em ver que não temos um ensino médio melhor. Deveríamos ter um ensino fundamental fantástico e um bom ensino médio, com professores de filosofia agitando a moçada - vou dizer realmente aquilo que eu penso - e incentivando uma consciência crítica. Todo mundo se queixa de que os adolescentes são chatos, mas muitos ainda não estão “instalados”, totalmente integrados, podem ainda ter questões verdadeiras quando se entusiasmam e o professor consegue entusiasamá-los. Só que o professor tem que ter uma motivação e um bom salário. E, claro, tem que ter também umas boas escolas. Lembro que, quando fui fazer o doutorado na Alemanha, nunca tinha pensado em ficar na universidade. Fui fazer o doutorado na Alemanha para depois, na Suíça, conseguir um lugar no segundo grau, porque na filosofia só tinha homens, aliás a maioria sem doutorado. Aí pensei em ir para a Alemanha, fazer um negócio sério - um doutorado em alemão! - e assim eles teriam obrigação de me dar algumas aulas de filosofia. Gostava de dar aula para a meninada porque eles ainda têm questões. Talvez não tenham muito respeito por você, mas têm questões. Eu dei aula durante um ano e gostei muito. Era complicado por causa da disciplina, porque eu tinha só quatro anos a mais do que eles e as aulas de filosofia eram sempre após quatro horas de aula de ginástica e, por isso, eles chegavam em ebulição. Você vê na França, que não é nenhum modelo, sobretudo hoje sob Sarkozy, mas ali há um monte de professores excelentes no *lycée*, isto é, no segundo grau. Essa é uma diferença fundamental em relação à educação no Brasil: em termos de democracia e de consciência crítica.

E isso faz com que as pessoas se decidam. As escolhas da sua vida geralmente ocorrem com 15 ou 16 anos, a partir daquilo que lhe entusiasma. Se você não tem professores que lhe entusiasmam, você está perdido, isto é, entregue à concorrência com os outros e ao consumismo desvairado. Lembro que “entusiasmo” é uma bela palavra de origem teológica, cara ao Hölderlin, por exemplo, não é só um chavão de senhora que tinha 20 anos em 1968... Aí você vai fazer uma coisa porque você, como filho de X, tem que entrar na universidade, e não porque você tem um interesse forte. Nesse sentido, sou talvez ingênua e idealista, mas assumo. Acho que os meninos e as meninas de 15 e 16 anos têm que começar a ler, a gostar de literatura, a gostar de problemas filosóficos, ter vontade de conversar três noites seguidas com os amigos. Isso é essencial. Se você não fizer isso na adolescência, quando vai fazer? Se você não tiver um bom professor que lhe desperta... Eu sei que sem alguns professores que eu tive, com 12 anos e depois com 15 e 16 anos, eu nunca teria ficado a pessoa que eu sou (mesmo sem saber muito

bem quem eu sou, claro, outro problema filosófico e psicológico!). Devo tudo a eles, muito mais que aos professores da universidade, muito mais. Eles me despertaram, me deram palavras, me mostraram que eu tinha inquietações que não eram só loucuras adolescentes, mas que também remetiam a problemas verdadeiros mais amplos e que podiam ser ditos, *articulados* de maneira mais ampla e também mais precisa. Isso é muito bom. Acho um desastre nós não termos um segundo grau bom, sério, exigente, entusiasmante enfim. Sei que não é uma das políticas da Capes e da ANPOF, mas será que não poderíamos tentar, na filosofia, pensar mais sobre isso, sobre essa relação política entre educação e filosofia, questão que já nasce em Platão?

RF: Os mini-cursos da ANPOF são um fenômeno recente. Você acha interessante?

JMG: Sim, são recentes. Isso acho muito bom, pois a ANPOF serve para uma coisa importante: para cada aluno da universidade perceber que o professor que ele tem, que pode ser uma autoridade na universidade dele, é, muitas vezes, só uma autoridade na universidade dele. É bom, porque sempre se deve ajudar a desmistificar essas relações de poder particular. E, além disso, você conhece outros colegas. Talvez às oito da manhã seja um pouco difícil, mas acho possível.

LG: A existência de uma perspectiva diferenciada dentro da universidade, o fato de haver alunos que vão para a pós-graduação e outros que vão para o ensino médio, isso se reflete em uma diferença na formação do curso de filosofia, na dinâmica de um curso universitário? Ou seja, numa situação em que mestrado e doutorado não se refletem somente na perspectiva de conquistar uma vaga na universidade, mas também em um outro tipo de inserção social.

JMG: Sim, seria possível outro tipo de inserção, em editoras, em arquivos e também na escola; e aí se faz o doutorado pelo prazer de se fazer um doutorado e não só para participar de um concurso e lutar junto com outros candidatos, também muito bons, por uma vaga. Penso que a filosofia, e nisso talvez ainda eu seja bastante idealista, também poderia ser uma certa forma de amizade intelectual: um sistema tão concorrencial tende a acabar com isso. Por isso, acho que a ANPOF é preciosa, permite que as pessoas comecem a estabelecer ligações, sendo que um sistema universitário meramente concorrencial acaba destruindo essa dimensão. Porque na filosofia nós somos todos – gosto muito desta palavra de Nietzsche – *unzeitgemäß*: nós não estamos conforme o tempo, nós temos que assumir que não somos *up to date*, e que isto é, digamos assim, algo utópico e profundamente justo. Assumo plenamente as minhas velhas idéias 68, entende? Se você se esforçar em se tornar tão bom quanto um administrador de empresa, não será, me parece, um filósofo que merece esse estranho nome. Então acho que somos mais próximos das artes, sem dúvida.

LG: Você considera que há uma dificuldade para certas pessoas em assegurar uma renda com trabalho editorial ou mesmo jornalístico

e, por isso, sentem necessidade de buscar na carreira universitária a estabilidade e a segurança financeira de uma carreira pública?

JMG: O problema é que o emprego público não precisa passar pela universidade. Se houvesse uma escola decente, você teria um emprego público, numa escola e, por outro lado, faria uma revista com amigos, um café filosófico, agitaria um pouco culturalmente. De que eu sinto falta no Brasil não é de excelência acadêmica, pois tem gente muito boa, mas de uma relação viva com a cultura. A cultura vira um negócio de luxo. Isso é uma questão de tradição e não de inteligência. Eu lembro até hoje de um moço que conheci, que fazia teatro com minha filha e que vinha de um meio bastante pobre e sem muito espaço para a assim chamada cultura. Um dia, fomos viajar juntos, eu tinha comigo uma tradução do Kafka e mostrei para ele. Ele disse: Kafka é muito difícil. Mas eu disse: não, tenta ler. Ele pegou o livro, leu, não largou durante a noite, ficou entusiasmadíssimo e, a partir daí, decidi estudar Kafka e vários outros textos, hoje cursa filosofia, encena peças com os colegas etc. Quer dizer, é pouca coisa de que é preciso. Em vez de dizer que a cultura é uma coisa chique, ou que é algo para a televisão, que é glamour, você diz que a cultura é algo tão importante e também tão “simples” como um copo d’água quando se tem sede. A cultura ainda é vista muitas vezes como uma mercadoria de luxo. Essa visão é um problema sério que deveríamos enfrentar muito mais na prática cotidiana do ensino e da convivência. Porque se trata da vida do espírito, para dizer como Hegel, essa vida atravessa a nós todos. Podemos transmitir isso, não só preparar os alunos para fazer o vestibular. Acredito nisso e acho que pode dar certo. Nos meus cursos da Unicamp, em que dou aulas de filosofia para o pessoal da literatura, vem um monte de gente diferente, porque eles querem alguma coisa gratuita, interessante, sem necessariamente servir para algo predeterminado e eles começam a pensar por si mesmos. Não é impossível fazer isso. Você pode fazer isso na escola, pode e deve. Eu acho uma tristeza que esse governo que se diz de esquerda não atacou esse problema.

LG: Num artigo para a revista eletrônica *Trópico*, intitulado “o método desviante”, você fez diversas restrições às exigências correntes, em particular das agências de fomento, de produtividade acadêmica. Seriam tais exigências o caminho único para a excelência ou para a qualidade do trabalho intelectual? Você poderia retomar aqui essas considerações? A situação é semelhante nas universidades da França e da Alemanha, países cuja vida universitária você tem acompanhado de perto?

JMG: Acho que infelizmente o caminho tem sido esse também na Europa, também tem contagem de pontos, você também tem que mostrar serviços e produtos. A diferença é a seguinte: quando você convida um grande professor de lá, ele manda um currículo mais curto, que é suficiente. Primeiro eles dizem: casado, três filhos, o que a gente nunca diz. Depois dizem onde fizeram doutorado e a livre-docência, mencionam os 5 livros importantes que publicaram,

e que sabemos que são importantes, dizem que publicam regularmente em tais e tais revistas, das quais sabemos que são revistas importantes – e só. Então isso é uma diferença grande. Você tem aquilo que Kant chamou de espaço público (*Öffentlichkeit*), que é algo que se constrói com muito tempo e que faz com que você saiba quem são os filósofos cujo pensamento é relevante, por exemplo, e quais são as boas revistas. Não é necessário que cada programa tenha duas revistas, uma de pós e outra de graduação, pois ninguém vai ler. Se cada programa tiver dois números por ano, vamos ter 60 números. Ninguém lê. Então é melhor ter 5 ou 6 boas revistas.

Nesse sentido, essa contabilização é uma faca de dois gumes, pois ela tem uma função de certa transparência democrática, já o dissemos – sei que muita gente consulta o currículo lattes de X para saber quem ele é, isso não é ruim –, mas essa transparência também pode ser falsa, porque não diz nem se a pessoa é formadora, se ela tem uma certa imaginação criativa, se ela pensa coisas diferentes e instigantes, se os alunos aprendem a pensar com ela. Além disso, ela dá um peso excessivo àquilo que é o pequeno artigo, o “paper”, como dizia Bento Prado, que não é nem mais um ensaio. Às vezes, alguém não escreve nenhum “paper” durante três anos porque ele está pensando devagar, e a gente pensa devagar e não rapidamente. Eu indiquei nesse artigo que você mencionou, que era um texto polêmico, várias reflexões sobre o ensino da filosofia, em particular um texto de Lyotard. Eu não sou nada pós-moderna, mas Lyotard, nesse livro sobre o ensino da filosofia, *O pós-modernismo ensinado às crianças*, diz coisas muito bonitas. Ele diz que com a filosofia você aprende a demorar, a ter de novo paciência, a não saber para onde vai, a não saber do resultado de antemão, pois se você já conhece o resultado não vale a pena você pensar. Então, é esse exercício, que é o velho exercício dialético de Platão, que pode ser mesmo aporético. Sempre brinco que deveríamos mandar cinco diálogos aporéticos para a comissão técnica da Capes, para eles lembrarem que é isso que devemos também “produzir”, aporias, que isso é uma forma de resistência. Nesse ponto sigo totalmente as polêmicas do Adorno, é uma forma de resistência a esse *Betrieb* produtivista que dirige tudo, das vendas no supermercado ao acúmulo de pontos no currículo lattes. Isso é uma tristeza.

Claro, posso falar isso porque já sou titular, daqui a pouco vou me aposentar. A idade tem essa vantagem: você pode se tornar cada vez mais impertinente. Quando você ainda tem que procurar um lugar ao sol, você não pode, você deve ser mais cauteloso. Então, são os velhos que devem ser não só sábios, mas que também podem ser (e isso é quase sinônimo de sabedoria!) irreverentes e impertinentes.

LG: Uma questão a respeito da ocasião da escrita. Na nota introdutória ao seu último livro [*Lembrar escrever esquecer*, Ed. 34, 2006], você se refere à origem dos textos que compunham esta coletânea a partir da relação entre oralidade e escrita: textos escritos por ocasião de congressos e discussões que receberam posteriormente, no momento de reescrita, um tratamento mais refletido. Você considera

que o formato do “paper”, da comunicação breve, se impôs como formato aos pesquisadores em virtude desta produção por demanda? Em que medida este formato se aproxima ou se distancia de um ensaísmo filosófico?

JMG: Não tenho nada contra a forma do “paper” de vez em quando, mas tenho algo contra o “paper” como forma obrigatória e dominante de mercadoria filosófica. O “paper” é bom quando você tem três pessoas que se juntam, como aqui na ANPOF, e que lancem umas teses para esboçar uma discussão em comum. Nesse sentido é bom. Para contar pontos é ruim. Para provocar uma discussão é bom, porque depois se retoma com mais calma a discussão. Essa é uma questão do Platão, de como se passa do diálogo para a escrita mais elaborada. Acho que a escrita é um exercício de paciência. Depois permite que as pessoas te leiam, o que é bom, porque assim existe um diálogo diferente, que não se dá por essa pretensa imediatividade oral. Nesse sentido, a escrita é essencial, mas a discussão oral é muito rica e na filosofia isso ainda é possível. A questão da escrita é difícil, pois isso remete de novo à questão do ensino no primeiro e no segundo grau. Quem aprende a escrever bem na escola, quem aprende que a escrita não é uma chatice, mas um sistema de símbolos que permite comunicar com o mundo, consegue essa paciência; quem não tem a alegria de descobrir isso não vai poder fazer um belo trabalho de filosofia. A escrita é algo que remete justamente a essa questão da cultura, não é uma imposição para saber colocar uma questão bem feita ao professor, para escrever “papers”, mas é algo que permite comunicar com o resto do mundo, e o resto do mundo pode responder e se comunicar com você. Penso sempre no exemplo de uma menina que foi alfabetizada pelo método Freinet. Freinet era o grande educador comunista na França. Ela aprendeu primeiro as letras de forma, e não a caligrafia cursiva. Para ela a escrita foi uma revelação. Quando andava de carro com os pais, ela ficava decifrando todas as propagandas. Para ela, a escrita era a possibilidade de o mundo inteiro mandar sinais. Isso é fantástico. Você envia sinais e outros te enviam sinais.

Sempre aconselho aos alunos com dificuldade de escrita que tentem escrever cada dia dez linhas quando chegam em casa – para eles entenderem que *escrever é uma forma de se situar no mundo*. Não precisam ser dez linhas de filosofia, mas podem ser sobre a moça que viram no ônibus ou sobre o amarelo de um ipê florido ou sobre um mendigo que tem um sorriso sem dentes. É para você treinar que pode dizer algo sobre o mundo. Essa dimensão não é só existencial, mas é também, profundamente, a dimensão literária, uma dimensão que deveria ser muito mais exercida na escola, enfim, uma aprendizagem da *autonomia*. Aliás, um ensino da literatura, cuja função principal é de preparar para o vestibular, é algo terrível. As pessoas ficam com nojo da literatura, em vez de ficarem entusiasmadas. Elas nem têm a possibilidade de reconhecer essa construção de outros mundos possíveis, que é a força da literatura. A literatura só para o vestibular se transforma em mais uma tarefa escolar.

LG: Ainda a questão da escrita: a preocupação com a relação com o passado, com a tradição, com os textos e com registro dos elementos recolhidos pela memória é uma constante em seus textos. Você poderia explicar como estas questões se articularam com o exame da obra de Walter Benjamin?

JMG: Acredito que essas questões foram se impondo. E não foram se impondo somente por causa do Benjamin. Ele por assim dizer entrou na minha vida como teórico de esquerda, que não era afiliado a nenhum partido e a nenhum dogmatismo. Foi bem essa a questão da juventude dos anos 60/70, que descobriu em Benjamin a possibilidade de ser de esquerda sem acreditar dogmaticamente no progresso. Foi isso que me tocou, e que também foi a questão candente da crítica do stalinismo. Por isso, comecei a estudar mais a obra de Benjamin, aliás pelo fim dela, por uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”.

Quanto a essas questões da memória, da tradição, do esquecimento, elas se impuseram a mim mais pela discrepância entre a Europa e o Brasil. Porque a Europa, e a Suíça em particular (onde nasci), são lugares muitas vezes regidos por um certo excesso de memória, como diz Nietzsche. E uma memória muito oficial. Claro que tem toda a questão da memória traumática na Alemanha. Tudo isso é muito importante. Chegando ao Brasil, você tem esse país, que se diz o país do futuro – aliás, faz tempo que é o país do futuro! – e que tem umas políticas impressionantes de desmemória. Fui então confrontada com vários tipos de esquecimento e com vários tipos de memória. E aí tive que matizar uma idéia só positiva da memória e uma idéia só negativa do esquecimento. No Brasil, há um esquecimento muito ideológico, sinônimo de apagamento. Há uns dez dias, participei de um colóquio sobre a memória da ditadura, promovido pela USP, e organizado por várias pessoas que sofreram sob a ditadura, notadamente a família Teles, que tem essa ação declaratória contra o coronel Ustra. É impressionante como há, no Brasil, o recalque de um passado dolorido, parece que desde a conquista e desde a escravidão; será que esse recalque explica a violência cotidiana onipresente e, igualmente, a ausência de indignação em relação à prática cotidiana de tortura, pois a tortura continua em muitas delegacias de polícia do país? Houve essa discussão “fogo de palha” a respeito da revisão da lei da anistia (com as declarações do Tarso Genro), mas se tratou de apagar tudo isso rapidinho. Os militares fizeram essa reunião no clube da marinha, no Rio. Quando saíram de lá, os jornalistas perguntaram a um oficial o que ele achava dessa revisão da questão da tortura em face da questão dos direitos humanos e da lei da anistia. Ele respondeu que eles não deveriam ter torturado as pessoas, mas matado, pois aí ninguém perguntaria essas coisas. Não sei se foi o Paulo Arantes ou o Vladimir [Safatle] que disse que em qualquer país, na Argentina ou no Chile, se o presidente ouvir um oficial dizer isso, pelo menos o colocaria na reserva. A revista *Caros Amigos* filmou esse episódio e o colocou no seu *site*. Dois dias depois,

o *site* foi invadido. Há uma violência em relação a um certo tipo de memória, que não pode ser dita, que é muito forte.

Isso não quer dizer que toda memória em si seja boa. Como escreve Nietzsche (na segunda das Considerações extemporâneas), o excesso de respeito em relação ao passado e, nesse sentido, o excesso de memória ameaça paralisar as iniciativas de transformação do presente. Então, essa questão foi se impondo a mim pelo contraste entre aquilo que vivi na Europa e aquilo que vivo aqui. E a obra de Benjamin contém muitos elementos para pensar essa dinâmica entre memória e esquecimento, quando afirma, por exemplo, que a construção da história deve ser consagrada àqueles dos quais nós nem temos os nomes (Dem Gedächtnis der Namenlosen ist die historische Konstruktion geweiht. “A construção histórica é dedicada à memória dos sem nome”). Isso é uma frase muito forte. Ele diz isso antes de Auschwitz. O pensamento de Benjamin oferece muitas pistas para pensar a história, a memória e o esquecimento de maneira mais política. Ele aliás cita várias vezes Nietzsche a respeito do conceito de esquecimento, como os textos do Ernani [Chaves] ressaltam.

LG: Nesse sentido, seu último livro torna mais explícita a relação da memória, da escrita e da prática historiográfica com o esquecimento. Em que medida esta noção de esquecimento não é um apagamento do passado ou uma renúncia à tarefa de colocar-se em relação com ele e transmiti-lo?

Há aqui uma marca da formulação de Benjamin a respeito de Proust, segundo a qual a recordação proustiana estaria mais próxima do esquecimento que da própria memória? Em que medida uma formulação literária da reconstituição da experiência individual poderia ser interessante à escrita da história?

JMG: Estes autores, Proust, Benjamin, Freud também, mostram todos que esquecimento e memória não são opostos. Paul Ricoeur, num dos seus últimos livros, *A memória, a história, o esquecimento* [Seuil, 2000, Ed. Unicamp, 2008], tenta falar disso, referindo-se a algo que ele chama de “um esquecimento de reserva”, o qual não é um esquecimento só como apagamento, mas um esquecimento como um manancial de lembranças para uma memória diferente, que seria mais ligada ao *kairos* (momento oportuno), ao inconsciente, a Freud e a Proust. Eu sempre acho que se ficarmos muito felizes, não sei se algum dia vamos ficar, não precisaremos rememorar tudo. Por enquanto precisamos. Não podemos esquecer de muita coisa. Mas quando ficarmos, como diz Benjamin, redimidos (*erlöst*) e felizes, não sei quando e nem se vai acontecer, poderemos esquecer. O esquecimento tem uma dimensão de alegria que foi ressaltada por Nietzsche. Não é um esquecimento como apagar, mas um esquecimento como aceitar o presente e não ficar preso ao passado. Para não ficar preso ao passado, você tem que elaborar (o *durcharbeiten* de Freud) o passado. É só isso. E aí você tem que elaborar mesmo e não fazer de conta que não existiu.

LG: E a relação entre literatura e historiografia? O relato da experiência individual pode ser uma prática historiográfica?

JMG: Esta questão é complicada para todos os teóricos da memória. O próprio Freud ressalta essa dificuldade. Quando ele escreve seus ensaios sobre cultura, dos quais diz que são romances – *Moisés e o Monoteísmo*, *Totem e Tabu* –, ele diz que não sabemos quais são as relações entre o paradigma individual e o coletivo. Nós podemos pensar que aquilo que aconteceu ao indivíduo também aconteceu ao coletivo, mas ninguém pode provar isso. É possível dar pistas. Essa questão da elaboração do passado, a *Aufarbeitung* do passado como diz o Adorno retomando a *Durcharbeitung* do Freud, não sei se pode ser tratada da mesma forma no indivíduo e no coletivo. Para o indivíduo, na situação analítica, há o psicanalista, mas não há o psicanalista para a história, embora aí também tenha o recalcado, os traumas. A necessidade, pelo menos, da elaboração do passado é muito parecida. Agora, metodologicamente, é muito complicado estabelecer uma relação muito cogente entre o indivíduo e o coletivo. Os pensadores da memória coletiva não sabem bem o que dizer a respeito disso. Teríamos que fazer mais sociologia da memória, sociologia de massas, psicologia social? Num artigo recente, no suplemento “Mais” da *Folha de São Paulo*, Peter Burke afirma que os lugares e os monumentos de memória (uma categoria de Pierre Nora) são diversos segundo os países; aqui no Brasil, não se situariam como na França em palácios e igrejas, mas talvez na MPB, um pouco como se cada cultura tivesse seus depositários específicos de memória. E Burke terminava falando da desmemória da ditadura no Brasil.

RF: Acho que no Brasil o que compensa a ausência dessa cultura, da cultura filosófica, é uma cultura popular muito forte.

JMG: Não acho que o problema aqui no Brasil seja a ausência de cultura filosófica, mas o fato de que se pensa que esse tipo de cultura dita “alta” é um artigo de luxo.

RF: E pensa-se o conceito de cultura sempre de modo restrito: Schiller, Goethe, Hölderlin.

JMG: Ou então erudita, como se diz. Mas a cultura faz parte da sua vida. Quando você sabe muito bem preparar um prato culinário, isso também é cultura. A cultura é uma coisa vital. Não é uma mercadoria a mais que você vai comprar quando já tiver outras mercadorias imprescindíveis. A cultura é algo que faz parte da comunicação e da transmissão entre as gerações e entre as pessoas. Não é um glamour.

RF: Aproveitando essa questão, o que você acha do Café Philo, na versão parisiense mesma, aquele movimento dos cafés filosóficos.

JMG: Eu nunca assisti a nenhum Café Philo. Então não sei. O problema é que o Café Philo ou a filosofia pode ser rapidamente o substituto da religião que morreu. Sou muito reticente em relação a esse tipo de uso da filosofia.

RF: Você nunca participou de nenhum aqui no Brasil?

JMG: Já me convidaram várias vezes, mas sempre arranjei uma desculpa para recusar... sobretudo quando depois passava na televisão!

LG: E esta disseminação, esse interesse pela filosofia, a presença da filosofia nos programas de TV, na TV Cultura, por exemplo?

JMG: Tomemos o exemplo dos cafés filosóficos organizados pela CPFL [Companhia Paulista de Força e Luz], em Campinas. Fui a vários, porque os conferencistas eram muito bons. Agora, se deve saber e dizer que a CPFL é uma empresa que colocou muitas pessoas ótimas para fora, muitas pessoas foram demitidas de maneira vergonhosa quando a empresa foi privatizada. Agora que é privatizada, organizam uns cafés filosóficos críticos do capitalismo... Agora se encena um Café Philo na sede da empresa e se toma uma cerveja cara, alguém inteligente e crítico na frente fala e há um monte de gente comendo: não seria novamente uma concepção antes de tudo mercadológica da cultura, de novo uma cultura para “filisteu”, como se dizia na Alemanha romântica, isto é, uma cultura para demonstração de *status*, não algo de vivo e essencial à vida? Repito que fui a vários. Mas eu fico sempre com um mal-estar muito grande, sobretudo quando se fala contra o consumismo e a alienação cotidiana num ambiente em que ocorreu uma privatização forçada, por ocasião da qual muita gente foi demitida, então me dá um mal-estar muito grande. Eu acho triste que em Campinas, cidade na qual eu moro, nem a Unicamp nem a PUC conseguiram ter uma atuação mais ampla. Fui muitas vezes aos programas de música clássica na CPFL. Não passam depois na televisão, isto é, ninguém vai escutar música para depois se ver a si mesmo na televisão... Também não se come enquanto se escuta música. Essa combinação de comida e de escuta filosófica me incomoda sobremaneira. Certamente tem a ver também com uma questão de diferença cultural, com a questão da oralidade, que é muito forte no Brasil e talvez seja cada vez mais forte nos países de capitalismo avançado (com a presença paradoxal de uma população miserável). Você devora filosofia como devora um rodízio de churrasco. Devora-se demais. Claro que você pode até pensar em antropofagia, mas isso é uma questão com a qual não consigo me acostumar, não me sinto à vontade.

LG: E eventos de teor mais acadêmico ou de divulgação acadêmica como os cursos no Centro Cultural Maria Antônia e os colóquios e seminários no Instituto Goethe, ambos em São Paulo? Isto é positivo como sinal de atividade intelectual fora da universidade ou também mostra que a universidade não alcança as pessoas que frequentam tais eventos?

JMG: Acho isso muito positivo, por duas razões. Primeiro, porque a Maria Antônia tem uma história, que acho importante. E segundo porque a universidade não tem o monopólio do espírito. A universidade tem que formar as pessoas e tem que fazer mais pesquisa. E esses espaços como a Maria Antônia e o Instituto Goethe não precisam dar uma formação com diploma no fim. Então pode haver

uma discussão livre e pública, são espaços de discussão que assumem que são espaços culturais e públicos. Não tem necessidade de ganhar muito dinheiro. Já dei um curso na Maria Antônia e você realmente ganha muito pouco. Mas é muito gratificante porque as pessoas são muito interessadas. Também é bom porque é no centro da cidade. Essa questão do espaço público e da cidade é muito relevante até em termos de política, no sentido amplo de discussão esclarecida, de *Aufklärung*, já Kant insistiu nisso! E o Instituto Goethe, pelo menos em São Paulo, tem uma política muito interessante, a qual tem a ver com a transformação da cultura alemã e com a reflexão sobre o que aconteceu no nazismo. Seus responsáveis não podem mais se permitir simplesmente trazer os clássicos alemães para o público brasileiro assistir. Eles têm um questionamento crítico sobre o simples “consumo” de “bens culturais” (uso essa expressão justamente porque ela foi muito criticada por Benjamin!).

RF: Desviando um pouco desse assunto, eu gostaria de te perguntar o que você acha do mercado editorial no Brasil, dos livros de filosofia, das revistas, da inserção da filosofia nesse mundo que não é oral.

JMG: Tem um mercado muito grande. Outro dia, meu marido, voltando da Alemanha, me disse que os livros de filosofia na Alemanha têm uma tiragem de 650 exemplares no máximo. E vão para as bibliotecas porque são caros. Isso é uma diferença grande porque aqui os livros de filosofia, ainda que nem todos, têm 2000 exemplares.

RF: Mas isso deve ser aquela primeira edição encadernada em linho, mais cara; depois sai o paperback.

JM: Sim, depois sai o paperback. Mas também existe essa instituição, na França e na Alemanha, das boas bibliotecas públicas. Ninguém precisa comprar todos esses livros. Até na biblioteca do seu bairro tem o livro de que você precisa. Aqui somos condenados a comprar. Aqui, apesar de o mercado editorial estar sempre em crise, há um número grande de livros para um número de leitores que, relativamente, é pequeno. E há revistas acadêmicas demais. Como já dissemos, não deveria ser uma exigência que cada departamento tenha sua revista.

LG: Poderíamos retomar mais uma vez a questão da escrita da história? Em que medida é possível manter as idéias de objetividade e de verdade no discurso historiográfico, caso ele se diferencie da ficção e do relato da experiência pessoal? Ou ainda: em que medida a linguagem do discurso historiográfico pode manter sua especificidade, ou seja, não recair em ficção, sem renunciar às dimensões literária, retórica e até ficcional da linguagem. Esta questão toca mais nos seus trabalhos sobre Paul Ricoeur.

JMG: Sim, Ricoeur trabalhou muito sobre isso. Ele leva em consideração a dimensão literária e ficcional da linguagem historiográfica, mas também diz que a história não é só ficção. Ele recusa a concepção retórica de história de Hayden White. A história tem

que dar, como diz Ricoeur, não só um testemunho do passado, mas também uma “atestação”. Nesse ponto, ele se aproxima muito, talvez sem sabê-lo, de Benjamin e de Michel de Certeau. Ele retoma essa idéia de que temos uma dívida com o passado que nos impede de contar qualquer coisa, uma dívida com os mortos do passado. Essa idéia do túmulo, de enterrar os mortos, é própria de muitos historiadores como Michel de Certeau e também Benjamin. Temos com o passado uma relação de lembrança e de testemunho que Ricoeur chama de *représentance* para escapar da idéia de uma mera representação, uma representação *Vorstellung*. É uma *représentance* no sentido da palavra alemã *Vertretung*. Há uma dívida em relação àquilo que foi legado ou perdido. E é isso que torna necessária e possível uma diferença com a literatura. Pois a literatura aponta para o possível, para outra coisa, enquanto a historiografia aponta para aquilo que restou do passado ou aquilo que ainda está aí e que deve ser elaborado de novo. Então, nesse sentido, historiografia e literatura são muito distintos. Os livros do Michel de Certeau a esse respeito, a respeito da *escrita da história*, são muito bonitos. Devemos sempre pensar sobre essa questão: não se trata de fugir do presente, mas de perceber o quanto o presente é também tecido por aquilo que vem do passado. É essa insistência numa memória ativa, uma memória melhor para entender o presente.

RF: E o caso da literatura de testemunho, que é um híbrido das duas coisas, da literatura, do ficcional e do elemento da história (tanto o individual quanto o coletivo). Aqui eu gostaria de fazer uma provocação: você não acha que uma certa ênfase em escritas da memória, da literatura do testemunho, tem a ver também com uma certa fraqueza da faculdade imaginativa, da capacidade de criar ficção, como se o gênero ficção tivesse sido esgotado e houvesse uma impotência da imaginação de outros mundos possíveis?

JMG: Talvez isso seja um argumento para os críticos da literatura do testemunho. Mas para os escritores como Primo Levi, essa não era a questão. Eles precisavam escrever. Todos aqueles que sobreviveram aos campos de concentração disseram o mesmo: eles tinham que falar e não conseguiam. Então isso era uma questão ligada ao testemunho e não à literatura. Depois a literatura de testemunho se tornou um gênero em vários estudos literários. Talvez tenha algo a ver com a dificuldade atual da ficção. Bernardo Carvalho, um escritor de São Paulo, diz que tem muita dificuldade com essa escrita ficcional porque as pessoas são tão coladas à dita realidade que elas não querem mais ficção. Isso é um problema muito interessante e tem a ver, me parece, com a preponderância da linguagem como comunicação de informação. O que por sua vez remete ao fato de que não temos mais tempo, na escola, por exemplo, ou nas famílias, para contar histórias pelo prazer de contar histórias. É um problema profundamente político: se você tem que se adaptar ao real e, portanto, você precisa de uma linguagem que oferece receitas para sobreviver e não coisas “inúteis” que poderiam dar idéias para mudar o mundo. A preponderância da imagem, que parece ser a realidade,

também torna difícil pensar que pode haver outra coisa que a tal da realidade. E isso dificulta muito a elaboração de ficção. Deveríamos, sim, inventar muito mais histórias!

LG: Em 1977, você se doutorou em Heidelberg com uma tese sobre Walter Benjamin. Seu livro de 1994, *História e narração em Walter Benjamin*, se inicia com uma exclamação: “Mais um livro sobre Walter Benjamin!” Desde então você continua a escrever sobre Benjamin. Ainda há muito a falar sobre Benjamin? Como você vê a pesquisa recente sobre Benjamin, tanto no Brasil como na França e na Alemanha? O *Benjamin-Handbuch* organizado por Burkhardt Lindner é representativo de certo momento da pesquisa? É um Benjamin mais acadêmico e filológico, mais distanciado das questões políticas que marcaram a primeira recepção nos anos 60 e 70?

JMG: Quando escrevi isso em 1994, tinha escrito o livro primeiro em francês. Eu sabia que teria muita dificuldade em publicar um livro em Paris. Coloquei isso no início para provocar. Vários livros tinham sido publicados sobre Benjamin na França, e lhe confesso que não os achava muito bons. Então, queria dizer que sabia que Benjamin estava na moda. Por isso meu livro também é muito filológico no início, para mostrar aos franceses que eles deveriam aprender mais alemão! Porque na época pareciam ter descoberto Benjamin só porque ele havia falado sobre Paris e Baudelaire. Isso me irritava.

Você também poderia perguntar a mesma coisa sobre Platão. Ainda há muita coisa a falar sobre Platão. Depende de como você vê, de como você estuda e de como você questiona o autor. Benjamin tem uma coisa que perturba muito os filósofos, que é o fato de ele escrever em vários gêneros. Isso me parece fascinante e ainda não entendi como ele consegue passar de um estilo como o da tese de doutorado [*O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*] para a *Infância em Berlim por volta de 1900* ou então escrever o livro sobre o barroco [*Origem do drama barroco alemão*] e publicá-lo no mesmo ano que a *Rua de mão única*. É impressionante. Tem algo aí que me questiona muito, essa variedade de gêneros e estilos, sendo que existe nele um pensamento que eu não ousaria chamar de sistemático, mas com vários problemas-chave sempre presentes. Então, quando se estuda Benjamin, pode-se ir em várias direções.

LG: Essa variedade de estilos, ela é recorrente na literatura sobre Benjamin? Você considera que há temas abordados demais, enquanto essa questão, bem interessante, recebe pouca atenção?

JMG: Ela recebe pouca atenção porque ela é muito difícil. E também porque os comentadores, quando têm um estilo, geralmente é um estilo só. Então eles ficam perplexos em relação a Benjamin. Benjamin coloca em questão essa arrogância da *Schulphilosophie* e essa necessidade da especialização. Ora, Kant mesmo falava que não há *Schulphilosophie* sem *Weltphilosophie*. E Benjamin faz tudo. Ele não parece se importar se ele faz crítica, se ele faz filosofia ou literatura. Isso dá uma liberdade que talvez assuste, mas que poderíamos também exercitar!

RF: Ainda sobre Benjamin, é enigmático que ele possua um ensaio genial sobre cada um dos assuntos, mas que ele nunca retoma. Tem um ensaio brilhante sobre Proust e depois apenas algumas notas. Tem um ensaio brilhante sobre cinema e depois só coisas dispersas. Tem muitos temas que ele jamais retoma.

JMG: Sim, mas porque ele era um jornalista e tinha que escrever coisas para o jornal. O Proust ele retoma sempre.

RF: Isso tem a ver com o contexto de publicação, com a falta de dinheiro?

JMG: Certamente, porque senão voltava às questões.

RF: Mas ele nunca retoma o barroco ou o romantismo de Iena. É um escrito só. E o de tradução [*A tarefa do tradutor*] também, ele jamais retoma. Há uma recepção enorme do ensaio sobre tradução, mas é um só, ele não volta ao tema.

JMG: Eu não concordo totalmente. O ensaio sobre a tradução retoma um tema sobre o qual ele já havia falado no ensaio sobre a linguagem [*Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens*]. E o ensaio genial sobre tradução é um preparativo para o Baudelaire. São retomadas indiretas. Ele retoma muitos temas ligados ao livro sobre o barroco por meio da questão do estado de exceção, como você vê no trabalho do Giorgio Agamben, que reencontra o barroco na alusão ao do estado de exceção presente nas teses [*Sobre o conceito de história*]. E retoma muito a questão do teatro. Os textos sobre Brecht são uma retomada do teatro barroco visto de outra maneira. Ele retoma, mas não são dissertações acadêmicas, é mais um contraste, porque ele tem algumas questões sempre presentes, que voltam em outras “constelações” (para usar esse conceito tão benjaminiano e adorniano!). No texto sobre o narrador [*O narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*], por exemplo, ele não diz quase nada de específico sobre Leskov. O ensaio é muito mais um pretexto para ele elaborar reflexões que o ocupavam há tempo. Seus textos de prosa, por exemplo, a *Infância em Berlim* e as *Imagens de pensamento*, são textos muito bonitos literariamente. Isso me atrai. Não defendo a confusão entre literatura e filosofia, mas o fato de que o estilo, a forma, se for lícito fazer essa diferenciação, são essenciais. Benjamin tem um gozo com a linguagem e uma reflexão a esse respeito que não são comuns na filosofia. Geralmente os filósofos fazem de conta que a linguagem é um mero instrumento – sendo que esse fazer de conta é uma posição retórica disfarçada!

Em relação à questão anterior do Luciano sobre a recepção e sobre o estado das pesquisas da obra de Benjamin, a presença das análises filológicas é forte. Isso me parece, sim, necessário, mas não se pode deixar escapar a dimensão política. O colóquio de setembro de 2009, que será realizado em Antuérpia, tem um título interessante: fidelidade a e de Benjamin. E a questão será colocada também politicamente. Mas a filologia é um aspecto materialista do pensamento do Benjamin e, nesse sentido, acho muito bom aprender mais ale-

mão aqui no Brasil também. Isso não é algo chato, é algo necessário para perceber a espessura da linguagem. E esse *Benjamin-Handbuch* (organizado por B. Lindner) tem muitas posições diferentes: tem os desconstrucionistas, tem os habermasianos, tem um texto de Axel Honneth, um de Irving Wohlfarth, um de Sigrig Weigel, um de Uwe Steiner, um meu (sobre as “teses”), tem aqueles que são mais políticos mesmo e outros mais filológicos. É um caleidoscópio de várias abordagens, e sério.

LG: Uma última questão, agora a respeito da relação entre os estudos de estética e a produção artística. Você pertence ao grupo de trabalho [GT] em Estética da ANPOF e grande parte de seu trabalho tem se concentrado em questões de estética, bem como nas relações entre filosofia e literatura. Como você vê a pesquisa em estética no Brasil? Os trabalhos têm se diversificado, ou seja, têm se diferenciado de áreas como a de história da filosofia? Dito de outra maneira, a estética tem ido além da pesquisa de autor? Que outras possibilidades são praticáveis? Os trabalhos em estética têm levado em consideração a produção artística contemporânea? Os autores com os quais você tem trabalhado, notadamente Benjamin e Adorno, elegeram a crítica de obras particulares como o domínio privilegiado da reflexão estética. Independentemente dos pressupostos teóricos que guiaram esta escolha, isto lhes possibilitou uma maior intervenção nos debates artísticos da época. Você considera que a crítica de arte seria um caminho para o estreitamento das relações entre a produção artística atual e a pesquisa em estética realizada no âmbito dos departamentos de filosofia?

JMG: Eu gosto muito do GT de estética. É muito aberto. E nesse sentido continuo achando que a gente não faz um GT de Benjamin, mas um GT de estética. Falei isso aos “benjaminianos” que formaram uma mesa hoje de manhã. Vamos fazer um site, com um núcleo de pesquisa sobre Benjamin, dizendo todas as coisas que acontecem, mas não fazer um GT. No Brasil, nós ainda estamos num momento em que se trabalha a recepção dos autores que escreveram em estética na filosofia. Mas, pouco a pouco, há cada vez mais pessoas trabalhando com artes, com arte contemporânea, por exemplo, como tivemos ontem com o [Ricardo] Fabrini, como temos com Celso Favaretto, que trabalha faz anos Hélio Oiticica, e que tenta pensar a realidade brasileira. Isso é algo que deve aumentar mais, pois temos uma grande riqueza estética no Brasil, mais, talvez, do que uma produção filosófica, e não só em literatura, mas em artes plásticas, em música. Há um questionamento muito forte nas práticas estéticas, sem esquecer também que a estética é uma reflexão sobre a *percepção*. Nesse sentido, acho que a estética é ligada à política e não é, como muitos colegas acham, perfumaria. A estética é a questão da percepção, que, aliás, as artes contemporâneas colocam, tem uma dimensão política que podemos pensar muito mais. Essa problemática da percepção permite agarrar a realidade brasileira de uma maneira muito maior do que a gente pensa. Poderíamos pensar isso como uma crítica da percepção e como uma

crítica das práticas artísticas brasileiras. Isso nos dá um acesso à tal da realidade brasileira – uma expressão de que não gosto muito, mesmo que eu use! – muito maior do que pensamos. Essa questão da percepção me interessa muito, pois ela, a percepção, se transforma, é um índice histórico. O *Minima moralia* do Adorno é um livro de estética e de política. Isso faz falta hoje. Sempre me pergunto o que Adorno poderia escrever sobre a relação entre espaço particular e espaço público hoje, com o telefone celular, por exemplo.

RF: Nesse ponto, você não acha que nós, professores de estética, deveríamos ter um olhar não só para a ANPOF, para o GT de estética, para a universidade, mas também para museus, galerias, etc, criar vínculos institucionais com instituições culturais?

JMG: Sem dúvida. Na PUC/SP, conseguimos essa inter-relação durante um tempo, porque tivemos um grupo que trabalhava sobre questões estéticas, do qual participavam professores e curadores. Então, trabalhamos também na Bienal. Nesse ponto, temos muitas ocasiões e também abertura no Brasil, as pessoas concordam em se reunir e se perguntar juntas, e há muitas práticas artísticas diferentes, devemos aproveitar essas possibilidades. Essa experiência foi muito interessante, pois se podia colocar questões com conceitos filosóficos e os artistas colocavam questões ligadas às suas práticas artísticas. Todos aprendem, e pode-se até procurar e inventar outros conceitos, o que é, segundo Deleuze, a atividade específica da filosofia, o que ajuda a ter uma outra percepção do “real”, e, quem sabe, a poder transformá-lo!