

PROSE OF THE WORLD: ENTREVISTA COM HANS ULRICH GUMBRECHT SOBRE O SEU NOVO LIVRO

POR MANAÍRA AIRES ATHAYDE*

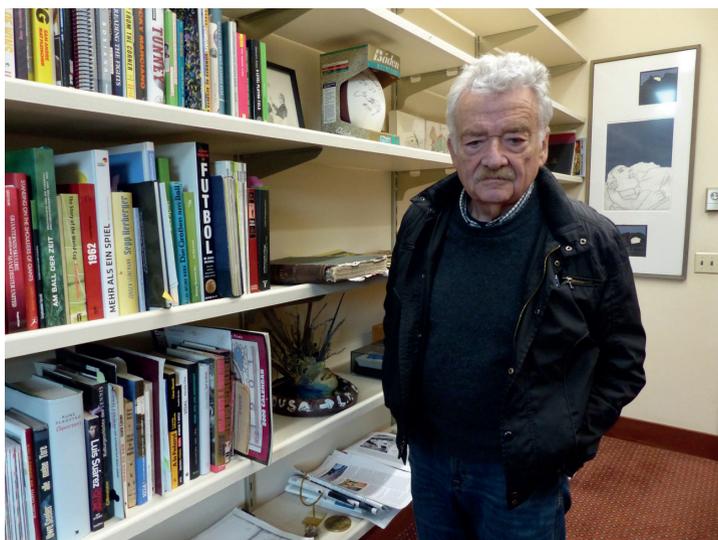
Ainda não havia o dia clareado quando encontrei o professor Hans Ulrich Gumbrecht (Würzburg, 1948) no Pigott Hall, edifício que abriga os departamentos de literaturas, culturas e línguas da Stanford University, na Califórnia. Eram 6h30 da manhã. Ele já lá estava em seu gabinete, como de costume, respondendo *e-mails*. Depois da entrevista, por volta das 8h, seguiria para o seu outro gabinete, na Green Library, a principal biblioteca da universidade, onde passa grande parte do tempo escrevendo. Sepp, como gosta de ser chamado, mantém essa sua rotina mesmo já tendo se aposentado, em 2018, altura em que se realizou um grande evento em homenagem aos seus 50 anos de carreira. Foi também quando doou ao DLCL (Division of Literatures, Cultures, and Languages) grande parte de sua biblioteca. Professor Emérito de Literatura em Stanford, ocupando a cadeira Albert Guérard, foi ainda professor na Universität Konstanz (1971-1974), onde se doutorou em 1971, e nas universidades de Bochum (1975-1982) e de Siegen (1983-1989), onde fundou o Programa de Pós-Graduação em Humanidades. Nos anos 1980, esteve à frente de uma série de colóquios em Dubrovnik com notável repercussão nas humanidades, tendo desses encontros surgido o então inovador conceito de “materialidades da comunicação”. Em 1989, parte para os Estados Unidos, onde desde então leciona em Stanford nos departamentos de Literatura Comparada, de Francês e Italiano, de Estudos Germânicos e de Culturas Ibéricas e Latino-Americanas.

* Pesquisadora visitante (*visiting scholar*) no Department of Iberian and Latin American Cultures (ILAC), na Stanford University, Califórnia, EUA, e pesquisadora colaboradora do Centro de Literatura Portuguesa (CLP) da Universidade de Coimbra, Portugal. E-mail: manaira.athayde@gmail.com

Hans Ulrich Gumbrecht é um dos mais instigantes intelectuais públicos das últimas décadas. Destacando-se inicialmente como medievalista, logo se tornou um romanista dedicado a diferentes temas e épocas da história das literaturas francesa, espanhola e italiana (com ênfase na Idade Média, no século XVIII e na primeira metade do século XX), além de se dedicar à literatura e filosofia alemãs. Tem também analisado diversas formas de experiência estética na cultura contemporânea, inclusive o fascínio dos esportes, bem como investigado a história da crítica literária, das humanidades e da filosofia ocidental desde as suas origens clássicas. Distanciando-se das principais correntes teóricas da literatura, defende o que chama de uma “terceira via” para os estudos literários, o “campo não-hermenêutico”, explorando dimensões dos fenômenos estéticos que não podem ser transmitidas pelos significados e pela interpretação, de modo a recuperar a corporeidade e a materialidade subjugadas pela cultura hermenêutica predominante desde o início da modernidade. O impacto do seu pensamento nas humanidades é flagrante, desenvolvendo abordagens inovadoras na análise de complexas relações entre arte, sociedade e tecnologia, à luz das mudanças materiais ao longo dos tempos. Conceitos como “produção de presença”, “*stimmung*”, “latência” e “amplo presente” estão na base de muitos estudos que procuram perscrutar a literatura a partir de detalhes concretos da realidade histórica e das implicações da experiência estética na nossa percepção de mundo. Dos mais de cinquenta livros que publicou como autor e co-autor, destacam-se, no Brasil, títulos como *Modernização dos Sentidos* (1998), *Em 1926 – Vivendo no limite do tempo* (1999), *Elogio da Beleza Atlética* (2007), *Produção de Presença: o que o sentido não consegue transmitir* (2010), *Atmosfera, ambiência, Stimmung: sobre um potencial oculto da literatura* (2014), *Depois de 1945 – Latência como origem do presente* (2014).

A entrevista que se segue é sobre o livro *Prose of the World: Denis Diderot and the Periphery of Enlightenment* [*Prosa do Mundo: Denis Diderot e a Periferia do Iluminismo*], publicado na versão em alemão em outubro do ano passado, pela editora Suhrkamp, e que está previsto para ser lançado em inglês no próximo mês de maio, pela Stanford University Press. No Brasil, a obra deverá vir a lume pela Editora Unesp, com tradução de Ana

Isabel Soares, mas ainda não há previsão para a publicação. A entrevista, realizada em 16 de janeiro de 2020, baseia-se no manuscrito do livro que Gumbrecht gentilmente me enviou, em meados de 2019, pouco tempo depois que cheguei a Stanford, onde tenho atuado como *visiting scholar*. A nossa conversa foi em português, língua de afeto para Gumbrecht, que ao longo de sua carreira tem ensinado e apresentado conferências no Brasil e em Portugal. Como o leitor verá, o pensamento dele transita sempre entre línguas e, por isso, o inglês, o alemão, o francês e o espanhol são também convocados. Entre outros tópicos, conversamos sobre a afinidade entre o estilo intelectual de Diderot e algumas de nossas preocupações no século XXI, a abertura ao mundo e a complexidade dispersiva, a fusão entre *software* e consciência, o pensamento ecológico e a continuidade da vida humana no planeta. É impossível ficar indiferente à energia intelectual e à generosidade de Gumbrecht, que responde prontamente a todos que entram em contato com ele, que continua tendo imenso prazer em conviver com a comunidade acadêmica. A entrevista que se segue é prova disto, uma oportunidade extraordinária para ouvir aquela que é uma das vozes intelectualmente mais produtivas dos e sobre os nossos tempos.



Hans Ulrich Gumbrecht no seu gabinete em Stanford, ao ser entrevistado.

***Prose of the World: Denis Diderot and the Periphery of Enlightenment* é composto por oito capítulos a volta das principais obras do filósofo e escritor francês Denis Diderot (1713-1784), um dos arautos do Iluminismo, de quem estamos distantes mais de dois séculos. Você argumenta que existe uma afinidade entre o estilo intelectual de Diderot e algumas de nossas preocupações no século XXI. Que afinidades epistemológicas são estas?**

Quando eu falo em afinidades, não quero dizer que a gente compartilha as preocupações de Diderot, o que seria impossível. Imagina a vida cotidiana de Diderot... Vou citar Jean-François Lyotard, que dizia, também numa entrevista, que o julgamento, o juízo – “*urteil*” – estético para Kant não tem critérios quantitativos nem qualitativos, você tem que fazer o julgamento. Isto hoje em dia é a regra geral. Em muitas situações diárias, aquelas situações que a gente chama de éticas, mesmo a gente não tendo certeza, é obrigatório – como se diz em alemão “*verpflichtend*” –, você tem que fazer o julgamento. Então, eu tento ilustrar no capítulo sobre a crítica de arte de Diderot aquela coisa de navegar na complexidade. Ele claramente gostava da contingência, navegava – para usar uma metáfora de hoje – na complexidade. Então, a única forma de sobreviver, tanto existencialmente quanto intelectualmente, era viver numa atitude de julgamento, de juízo contínuo. Quer dizer, não se tratava de ter uma oportunidade agora, imediata, de se fazer um juízo. Era fazer um juízo de tudo, tudo, tudo, continuamente. Hoje em dia a gente acha, normalmente, que a complexidade e a contingência são em demasia. Diderot gostava – penso que gostava – e produzia isto, e ao mesmo tempo tinha aquela atitude, aquela atividade de julgamento contínuo. Eu acho que isto é um estímulo intelectual, um jeito intelectual (“jeito” seria um bom conceito, que não existe em outras línguas) com o qual a gente encontra uma afinidade hoje, a gente acha que está obrigado a fazer isto e aquilo. Ao mesmo tempo, é possível dizer que Diderot é um bom exemplo de que se pode levar uma vida intelectual, mas também uma existência mais gostosa, e talvez não tão catastrófica. Isto seria o ponto principal de afinidade que encontro. Eu

também sinto, pessoalmente, – e disto falo nas primeiras páginas do livro – uma grande afinidade com Diderot, não no sentido de me comparar com ele, mas desde o primeiro seminário que fiz, no meu primeiro semestre na Universität München [Universidade de Munique], sempre senti uma afinidade.

Você diz no livro que essa enorme afinidade que sente com Diderot é uma afinidade de “vivacidade intelectual”. Quais os pontos de contato entre a sua obra e a obra de Diderot?

Diderot tinha uma vivacidade e uma energia muito grandes. Por isso, escrevi o último capítulo, de que gosto bastante, falando sobre o momento em que Diderot perde aquela energia, por razões de saúde, por ser muito velho (ele morreu com quase 71 anos, que é a minha idade hoje, o que era muito no século XVIII). Por isso, ele falava na carta para a filha dele: “*je ne fais rien*” [“eu não consigo fazer nada”]. A vida intelectual dele é uma vida sem centro intelectual. Não se pode dizer que ele era um grande especialista de X ou que o tema obsessivo dele era a igualdade, como no caso de Rousseau, ele não tinha isto. A prova disto é que as entradas, os verbetes que ele escreveu para a *Encyclopédie* podiam ser sobre qualquer coisa. Ele escreveu o verbete sobre “espírito”, mas também escreveu o verbete sobre “*carniceria*” [açougue, talho]. Diderot ficava fascinado com tudo. Ele tinha uma abertura ao mundo – como se fala em inglês, “*openness to the world*” – com a qual eu me identifico muito. Eu também não tenho um centro, não se pode dizer que eu sou medievalista ou especialista do século XVIII ou da estética do esporte. Há poucas coisas pelas quais não consigo me interessar. Não necessariamente no sentido de mérito, não estou dizendo que é chato se concentrar somente numa coisa. O [Luiz] Costa Lima, meu amigo, toda obra dele é basicamente sobre um tema: a mimesis. Eu acho fantástico, uma obra super admirável. O grande amigo do Costa Lima, Wolfgang Iser, tem uma obra toda sobre imaginação e ficção, toda concentrada nesse tema, o que eu acho admirável, mas eu não tenho isto.

É interessante ter sido o autor que trabalhou por mais de duas décadas na realização da *Encyclopédie* [1751-1772] – e, portanto, numa forma de organização do mundo – aquele ao qual você recorre para pensar os nossos tempos tão arquiváveis e, todavia, de arquivos tão desordenados. Este é um aspecto muito curioso do livro.

Isto foi uma questão prazerosa de trabalhar no livro, precisamente aquela dispersão da obra de Diderot. Uma dispersão temática e uma dispersão também puramente filológica. Catarina II da Rússia comprou a herança de Diderot, e como a biblioteca dele não nasceu em São Petersburgo, quando os materiais chegaram ali, nem sequer havia uma pessoa para ordená-los. O que explica, por exemplo, aquela confusão inacreditável que levou a que todos os manuscritos de *Le Neveu de Rameau* tenham sido perdidos. Ah, uma referência interessante para leitores lusofalantes: acabei ontem a introdução para uma nova tradução de *Le Neveu de Rameau* para o português, que vai sair na editora da Universidade de Lisboa. Me lembrei disto agora porque, naquela introdução, explico que, ao longo do século XIX, a edição de *Le Neveu de Rameau* (hoje em dia considerado o mais importante livro de Diderot) que circulou na França foi uma retradução do livro para o francês da tradução em alemão feita por Goethe, já que não havia original. Este é mais um caso emblemático daquela confusão. Mas também há uma razão para isto. A partir do momento em que ele já não precisa de dinheiro, graças ao pagamento fantástico que recebeu de Catarina II, deixa de se preocupar em publicar os manuscritos. Eu realmente penso que não foi tanto por medo da censura, porque uma vez que ele estava estabelecido já não tinha tantos problemas. Fazia parte do seu jeito intelectual viver o momento, quer dizer, o livro como produto final não era uma grande teleologia para ele. Ele está bem enquanto está escrevendo, por isso tem grande dificuldade em fechar os livros. Os desfechos são sempre, não chatos, mas bastante inconclusivos, o livro não acaba nunca. Isto no *Le Neveu de Rameau* é fantástico. Diderot poderia continuar mais 300 páginas, mas o *neveu* [sobrinho] diz que já está aborrecido com a conversa com o filósofo e vai embora.

O “ritmo” e a “energia” como fonte de vida parecem ser dois pontos principais do trabalho de Diderot, mais do que a precisão conceitual. Como você explora isto no livro?

O ritmo em que Diderot escreve é absolutamente fantástico. Há os verbetes sobre temas políticos e soberania [nos 17 volumes de textos] que todo mundo elogia, são verbetes que têm uma autoridade porque tratam daqueles temas centrais do Iluminismo, estão bem feitos, claro, mas já tinham uma forma definida. Agora, é interessante que a *Encyclopédie* tenha 11 volumes de *planches* [desenhos, ilustrações], um número de volumes que eu acho que é casual, o que quer dizer que qualquer coisa que Diderot conseguia documentar, e logo tinha dinheiro para publicar, ele documentava. A *Encyclopédie* está fechada no sentido em que é alfabética e havia certa obrigação de cobrir certos temas, mas até a *Encyclopédie* é muito típica de Diderot, no sentido de que é sobre qualquer coisa, embora seja um gênero que leva necessariamente a um fechamento e isto não é muito típico dele. Ele, sim, teve o talento, a energia para acabar uma enciclopédia, mais do que d’Alembert, mas realmente “fechar” não é uma coisa de Diderot, não no sentido de ser incapaz de fechar, mas por causa do fascínio claramente dele pelo ritmo, pelo processo de pensar.

Então, mais do que uma complexidade argumentativa, há em Diderot uma complexidade dispersiva?

É interessante, nesse sentido, a conversa que eu tive por esses dias com o filósofo [José Luis] Villacañas, da Universidad Complutense de Madrid. Ele leu a minha introdução à tradução que fiz para o alemão do *Oráculo manual* [*Oráculo manual y arte de prudência*, de Baltasar Gracián]. Lá, estou dizendo que é ingênuo querer traduzir aquela obra com “*vernunft*” [razão], porque o autor Gracián, neste caso por uma questão histórica, não tem ainda, no século XVII, em primeiro lugar, um conceito bem definido de razão, como tem Kant, e se eu vou sempre traduzindo com “*vernunft*” [razão], se torna kantiano demais. Quer dizer, a mesma coisa se passa

com Diderot. Fazer uma reconstrução do uso de Diderot do conceito X não funciona. Conforme as situações, ele vai mudando, não tem uma coerência acabada no uso dos conceitos, faz parte da sua vivacidade. Faz parte também do problema de traduzir Diderot e de extrair dele uma posição, aquela posição que estou descrevendo, uma posição que não se pode comparar ao sistema do Hegel, Diderot não tem sistema, tem uma complexidade dispersiva.

E isto tem muito a ver com os nossos dias.

Eu acho. Nesse sentido que estou explicando, de haver uma afinidade. Diderot não resolve problemas que a gente tem hoje, não, de jeito nenhum. Eu poderia dizer – e não estou dizendo no livro, mas numa entrevista é diferente – que o jeito intelectual de Diderot seria, hoje em dia, um jeito de sobrevivência. Você está obrigado a fazer julgamento a todo tempo, todo tempo, todo tempo, e não ter princípios. Se você me pergunta se eu sou de direita ou de esquerda (embora eu ache que seja uma topologia bastante obsoleta hoje), depende. Quando estou pensando no Bolsonaro, eu sou de extrema esquerda. Eu vou escrever algo esse domingo para o jornal *O Globo*, no Rio de Janeiro, sobre o que estão fazendo com a Casa de Rui Barbosa. Agora vou escrever algo... É uma coisa escandalosa, inclusive fazer a estrutura da fundação depender do Ministério de Turismo. E todas aquelas exonerações... Bom, em todo caso, nesse sentido, eu seria de esquerda, e quando penso no “*welfare state*” [Estado de bem-estar social] da União Europeia, de repente me vejo libertário, o quer dizer que depende da situação. Diderot anima essa atitude, porque Diderot, nesse sentido, não é um grande modelo de filósofo do Iluminismo. Eu acho que Diderot teria se interessado imensamente pela Revolução Francesa, mas teria sido incapaz de se converter num emblema da Revolução Francesa, como teria se prestado Jean-Jacques Rousseau ou Voltaire, de certa forma, mas Diderot, não. Seria super interessante imaginar (porque a Revolução Francesa ocorreu cinco anos depois da morte dele), num experimento

de pensamento, como ele teria participado de cada discussão. Mas seria difícil imaginar Diderot como um jacobino (está aí uma boa frase, né).

Daí a ideia de “materialismo metabolizante” (“metabolizing materialism”) que você traz à discussão no livro, dizendo que seria a metáfora que melhor capta o estilo intelectual de Diderot. Como você associa tal conceito ao processo de assimilação de ideias e imagens, mas sem qualquer forma ou determinação específica na obra de Diderot?

O metabolismo é importante por causa daquela apropriação que faz parte do materialismo não só reflexivamente, mas existencialmente também, no caso de Diderot. É interessante dizer que ele estava constantemente com problemas de digestão. Na correspondência com Sophie [Louise-Henriette Volland], amante dele, Diderot fala continuamente disto, que era uma casualidade, mas metaforicamente é muito interessante porque mostra que ele segue sempre olhando a vida, tudo, tudo materialmente, fisicamente. Ele não é nada obsessivo com possuir coisas, mas com a ideia de se apropriar delas, naquele sentido físico. Eu encontro uma afinidade entre isto e a nossa vida hoje em dia, que se realiza muitas vezes numa fusão entre *software* e consciência. Então, ao mesmo tempo que você não tem coisas para agarrar – “*to hold on to*” –, você tem essa concretude, que tem a ver com aquela ideia de julgamento contínuo. Naquela introdução para a tradução portuguesa de *Le Neveu de Rameau*, desenvolvo mais a ideia de concretude, o fascínio de Diderot com as coisas singulares e tridimensionais. Diderot faz nos *planches* [desenhos, ilustrações] a representação de uma padaria, mas ele sempre pensa, na realidade, numa padaria particular, num lugar em Paris. Nesse sentido, também é interessante pensar a relação que ele tem com as pessoas, aquele carinho individual dele para com a filha e os netos, aquela relação péssima com a mulher, mas uma relação concreta que ele continua durante a vida. Além disso, escolhi para o livro o título *Prosa do Mundo*, que é uma citação de Hegel, no sentido não de sempre se ter uma forma

concluída, mas prosa também no sentido de concretude, quando se fala em “*very prosaic*”, em algo muito prosaico.

A dada altura, você diz no livro que, embora haja um certo tipo de retorno ao corpo, estamos vivendo em um mundo mais cartesiano do que Descartes (1596-1650) poderia imaginar. Isto tem a ver com o fato de vivermos um cotidiano que é cada vez mais uma fusão entre *software* e consciência?

Sim, tem tudo a ver com a fusão entre *software* e consciência. É possível dizer que vivemos uma existência máxima cartesiana inimaginável para Descartes, claramente, uma existência máxima cartesiana a partir de uma relação com o mundo que já não é material. A gente está casado com o *software*, quer dizer, com o computador e, em todo caso, com uma representação do mundo. A gente está navegando nas informações, mas as informações são bem diferentes de uma relação com a concretude do mundo. Acho que a metáfora “navegar” é interessante porque a gente está condenado a navegar sem orientação realmente. O abandono do corpo – agora estou falando do corpo no sentido cotidiano – explica-se dialeticamente, paradoxalmente, mas sobretudo em termos de compensação, com aquela volta ao corpo. Quer dizer que o esporte nunca foi – talvez com a exceção de uma classe pequena na antiguidade clássica grega – tão central. Todas as voltas na filosofia ao corpo, ao físico, toda a minha obsessão com a presença são sintomas disto, mas não sintomas no sentido de que a gente já conseguiu recuperar aquela dimensão existencial – acho que quanto mais a gente está vivendo a falta dela, mais está se tornando uma obsessão.

Como essa ausência do corpo está se tornando uma obsessão?

Um exemplo que gosto de dar tem a ver com as chamadas profissões proletárias. Quando eu tinha a sua idade, um empregado da Volkswagen trabalhava na produção de automóveis. Hoje em dia, o trabalho dele está sendo feito por robôs, com autômatos, e o empregado, o que está

fazendo? O empregado está com um telão, vendo se o *software* vai indicar algum erro na produção. Uma relação bem normal para a gente hoje em dia, né. Outro exemplo é a “*online teaching*”, que é bem diferente. A gente pode perfeitamente dar aulas em plataformas *online*, mas é sempre bem diferente. É bem difícil descrever o que é bem diferente. A gente sabe que uma aula ao redor de uma mesa, sobretudo redonda, é diferente, no seu resultado intelectual, de uma conversa *online*, de uma leitura de um livro. Por isso, a gente, toda quinta-feira, estava fazendo sessões do PRG [Philosophy Reading Group]. Eu acho que a coisa mais importante do PRG é a gente estar lá corporalmente.

É possível dizer que o mundo virtual também trouxe um excesso de representação?

Claro, por isso eu estava falando daquela fusão entre *software* e consciência. Muitas vezes as pessoas estão esquecendo que aquele mundo que a gente vai processando na tela é um mundo que ainda tem supostamente outro mundo por trás, um mundo diferente. A gente está morando, vivendo, existindo na representação, com o risco de esquecer que se trata de representações.

Outra ideia poderosa do livro tem a ver com os “poderes de contingência” [“powers of contingency”]. Como a interação entre o que você chama de “contingência orientada para o futuro” e “contingência orientada para o passado” aproxima a obra de Diderot do nosso mundo neste início de século?

Em primeiro lugar, uso para o tema da contingência, no meu livro, sobretudo a obra *Jacques le Fataliste et son maître*, porque é uma paródia de um protagonista que, ao contrário do que é contingente, é determinista. Antes, *Jacques le Fataliste* costumava ser o livro mais popular de Diderot. “Ah, porque é muito prazeroso de ler”, diziam. Eu acho que não é nada prazeroso de ler. Está bem escrito, bem feito, mas a complexidade, a contingência

que ele desenvolve ali é quase, eu diria, às vezes insuportável. Nesse sentido, foi o capítulo mais difícil de escrever porque pode se dizer que há uma aplicação, naquela ficção, absolutamente incondicional e radical do princípio de contingência. Não se trata de algo que se possa prognosticar, não é uma coisa que tenha coerência no passado. Eu acho interessante que, para atingir o efeito, a vivência dessa contingência, Diderot fale sobre o “bizarro”. Todos os oito contos no interior [de *Jacques le Fataliste*] não têm uma coerência. Se há coerência ou convergência naqueles contos é que as histórias são bizarras, qualquer coisa pode acontecer. Nesse sentido, existe uma afinidade com um lema emblemático do Silicon Valley. Antigamente, costumava se dizer, nos Estados Unidos, “*everything is possible*” [“tudo é possível”]. O emblema do Silicon Valley é “*nothing is impossible*” [“nada é impossível”], o que é bem diferente. “*Nothing is impossible*” inclui qualquer coisa que você não consegue imaginar, não consegue planejar, mas também inclui a ideia de que qualquer coisa pode acontecer a qualquer momento. Eu diria que a gente não deveria tentar “aprender” com Diderot, mas acho que ele nos mostra um caso interessante de como se pode sobreviver numa situação assim, até prazerosamente.

Acabou de mencionar o Silicon Valley, que é onde nós estamos. Quais as implicações que há no seu trabalho ao produzir no “coração tecnológico” do mundo?

Eu tenho um livro provocador, que vai ser publicado agora em espanhol, que tem um título irônico: *Weltgeist im Silicon Valley: Leben und Denken im Zukunftsmodus* [El espíritu del mundo en Silicon Valley: Vivir y pensar el futuro]. Hegel tinha aquela obsessão de saber onde ficava, onde morava a cada momento o *Weltgeist* [“o espírito do mundo”]. A sua resposta, muito modesta, no caso dele, estava na sua cátedra, estava lá o *Weltgeist*. Mas hoje em dia eu diria que está no Silicon Valley, porque o nosso jeito, a nossa maneira, a sua, a minha, de pensar já não é tão central. Existe, mas é bem periférica. O programar – “*to write code*” – é onde realmente se articula o *weltgeist* hoje. Eu diria que viver na contiguidade,

na proximidade disto é importante para o meu trabalho. Eu poderia mais precisamente descrever que estou morando na periferia do centro, na periferia do coração. Quer dizer que eu não consigo escrever “code” [linguagem de programação], mas a presença daqueles caras jovens que sabem, a vivacidade deles, inclusive todos os problemas do Silicon Valley – e não quero glorificar o Silicon Valley –, mas a energia que tem, o fascínio que continua tendo, e que um dia vai acabar... Para mim foi uma casualidade, eu não escolhi isto ao chegar em Stanford [em 1989]. Foi uma sorte estar na proximidade de tudo isto.

As humanidades deveriam se abrir mais para essa “energia” que existe no universo das novas tecnologias?

Sim, claro, é o que estou fazendo. “Abrir” – e eu vou te dar uma resposta nietzschiana – não é necessariamente participar nesse processo. Eu, de certa forma, adoraria ter um cérebro para escrever “code”, mas são casualidades biográficas. Escrever “code” se tornou uma coisa central quando eu já tinha 60 anos, e aos 60 anos é difícil aprender tanta matemática etc. etc. Em todo caso, quer dizer que “abrir” seria não ter preconceito, é essa a coisa nietzschiana, não ter ressentimento. Eu acho que aquele professor de Ciências Humanas que tem ressentimento de tudo o que existe no mundo presente, com exceção do marxismo que já não existe (eu adoro Marx, mas é muito claro que não funciona, lastimavelmente, sabemos que não funciona), não tem essa abertura. A abertura não é necessariamente a participação, a abertura talvez seria estar suficientemente aberto para sentir o impacto, as vibrações – “the vibes”. Por exemplo, no ano acadêmico passado, o meu colega Russell Berman estava ensinando um seminário com [Thomas] Piketty. Devo dizer que Piketty é um cara super inteligente, mas eu compartilho poucas opiniões, inclusive filosóficas, com ele. Outro exemplo é o Hoover Institution [da Stanford University], que leva todos os grandes pensadores mais ou menos de “direita”. É bom discutir com eles, nem tanto para provar que estão errados, mas para ter essa abertura ao mundo que, de novo, eu estou associando a Diderot. Eu acho que ser

intelectual sempre tem sido isto, ter aquela abertura que não depende de se mover muito. Interessante também isto na vida de Diderot. A vida dele, com exceção daquela viagem que ele não queria fazer a São Petersburgo [para conhecer Catarina II], acontecia entre Paris e Langres, a sua cidade natal. Muito semelhante a Kant, que nunca foi mais de 17 km além de Königsberg [cidade onde nasceu e viveu]. Mas a abertura ao mundo e a concentração, na obra deles, foram fantásticas. Então, nesse sentido, estou muito contente de viver aqui [em Stanford].

Você argumenta ainda que acha surpreendente que a filosofia, em geral, não tenha ocupado um espaço de reflexão sobre o avanço das tecnologias e a necessidade de repensar a dimensão corporal de nossa existência. A que isto se deve?

Há uma confusão, uma compreensão muito reduzida do conceito e da práxis da crítica. Quer dizer, a práxis da crítica, em primeiro lugar, é a capacidade de distinguir, mas não necessariamente nos obriga a ser sempre negativos. O típico professor ou aluno de ciências humanas de hoje em dia é aquele que acha qualquer coisa horrível, com exceção de um estado com o qual sonha, mas que não existe, que nunca vai existir. Fora isso, é tudo horrível, tudo horrível, e quanto mais horrível acha o mundo, melhor. No contexto mais estritamente acadêmico da filosofia, tanto a filosofia analítica quanto a continental se sentem obrigadas a dizer “não”. A filosofia analítica está obcecada de uma maneira pedante: “ah, não, mas aquele argumento não está feito de uma forma logicamente limpa”, ou “aquele errou porque aquela dedução não funciona”. E a filosofia chamada continental, de outra tradição, basicamente é aquela dedicada à crítica política. Então, o que se perdeu, de certa forma, foi a capacidade de a filosofia estar aberta ao mundo. Vou fazer uma referência já “*kitsch*”, mas um cara como Sócrates, se é que existiu, estava sobretudo aberto ao mundo. Ao mesmo tempo, não para Sócrates mas para Platão, existia a Academia. Então, acho que talvez o paradoxo existencial seria poder permitir aquela abertura – radical – ao mundo, de se interessar por

qualquer coisa, de nunca se proibir de pensar em uma coisa. Para isso, você precisa daquela torre de marfim, precisa do mundo relativamente protegido. A gente está aqui em Stanford, que está de certa forma fora do mundo, até fora do Silicon Valley, bem simbolicamente, se a gente pensar na separação entre Palo Alto e Stanford. Mas ao mesmo tempo eu diria que a condição do isolamento é aquela abertura que eu chamaria de radical, no sentido etimológico de base, em que qualquer coisa é potencialmente interessante. É nesse sentido que estou pensando que a nossa “tarefa” ou “função” é acrescentar complexidade, e não continuamente reduzi-la.

Voltando à questão da contingência, o seu livro traz uma interessante discussão sobre a “energia” depositada no jogo, que você diz estar no intervalo existencial entre a necessidade e a impossibilidade. Qual seria a ligação, portanto, entre a contingência e esse intervalo existencial?

Eu associaria – e isto eu não tinha pensado ainda quando escrevi o livro – uma dimensão do jeito intelectual da contingência à atenção (a atenção é um conceito muito central no Gracián). Se você está aberto ao mundo, você precisa de atenção, precisa da capacidade de se concentrar, “*to focus*”, focalizar uma coisa. Mas eu acho que uma focalização nunca acaba matando as coisas, nunca acaba paralisando as coisas. E, nesse sentido, é uma atenção também sempre aberta, tentando não antecipar, mas aberta para aquela coisa que você não estava esperando, que você não estava contando acontecer, e logo você reage, mas a reação é uma reação para fechar, precisamente um processo, não um processo que tem uma direção certa, um processo teleológico, mas a vida como um processo disto, cada dia processar as coisas que estão se apresentando. A partir da associação entre necessidade e impossibilidade, eu descrevo a nossa situação contemporânea como um universo de contingência. É possível dizer que, antes, a contingência sempre tinha, de um lado, um polo de necessidade, a ideia de que certas coisas são necessárias, e, do outro lado, um polo de impossibilidade. Hoje, já não são necessárias certas necessidades que

costumavam existir, como, por exemplo, a necessidade de ter nascido com genitais masculinos para ser considerado homem. Por outro lado, há o que se costumava chamar de impossibilidade, os predicados de Deus, a onisciência, a onipresença etc. Claro que a gente não tem a eternidade, mas a vida eterna já é uma tarefa de pesquisa para as escolas de medicina, por exemplo. Então, se deve dizer que viver nesse contexto é um privilégio, é fantástico, a gente tem mais possibilidades do que nunca, mais potenciais, mas ao mesmo tempo é sempre e já, até para nós, os intelectuais, existencialmente demais, a gente têm possibilidades demais. Logo, eu acho que uma maneira de reagir a isto é uma redução desesperada de complexidade, que é tanto do “*political correctness*” [“politicamente correto”], atuando como se fosse ainda possível viver segundo tentativas que já não funcionam, quanto do trumpismo e do bolsonarismo.

Em *Prose of the World*, você também fala sobre o processo criativo de Francisco Goya (1746-1828). Como a sua noção de contingência nos ajuda a pensar a obra desse pintor dos séculos XVIII e XIX?

Eu falo no livro sobre aquela famosa gravura “Capricho No. 43: El sueño de la razón produce monstruos” [“O sonho da razão produz monstros”, 1799]. Nunca se vai poder provar que Goya, intencionalmente, jogava com a ambiguidade, mas é interessante como ele parece jogar com as duas coisas: “sonhar com a utopia da razão produz monstros” ou “quando dorme a razão”, quer num caso, quer no outro, seria uma interpretação já não tão iluminista. Eu acho, por exemplo, que aquela pintura famosa da Família Real [“La familia de Carlos IV”, 1800] tem uma oscilação, uma ambiguidade, uma contingência tão interessante... Se teria sido intenção ou não de Goya representar aquela família daquele jeito, se era intencional aquela representação feia de uma família odiada ou se era um realismo ingênuo, se era mesmo o jeito deles [membros da família]. Eu acho que, constitutivamente, em Goya, se você tenta determinar a intenção dele, já não capta Goya. Eu acho que, com todos os altos e baixos, ele teve uma vida muito menos “prazerosa” que aquela de Diderot, mas Goya também

vive naquele processo, naquela abertura, até sexualmente no caso dele, Goya era claramente bissexual.

Além disso, você argumenta que Goya compartilha um impulso conceitual e existencial com o materialismo contemporâneo: o impulso de desfocar e remover fronteiras categóricas entre coisas, plantas, animais, seres humanos.

Você conhece aquela sala no Prado [Museo Nacional del Prado, em Madri], com as obras dos últimos anos de Goya? Dá medo, né? Ao mesmo tempo, há ali uma abertura completa. São obras sem piedade, com horrores e desastres, mas ao mesmo tempo super interessantes para a gente pensar sobre aquela abertura ao mundo. A segunda coleção de “*aguafuertes*” [gravuras em água-forte] da guerra [Guerra de Independência Espanhola] representa atrocidades tanto dos soldados franceses, como também atrocidades cometidas por sua gente. Goya mostrava que as mulheres espanholas também torturavam com atrocidade extrema ou matavam soldados franceses. Goya contraria aquela divisão: quando são os franceses a força de ocupação, então é ruim; quando são os camponeses espanhóis, então tudo bem, porque são libertadores. Goya tem aquela abertura sem princípios.

Você encerra o quinto capítulo dizendo que o pensamento ecológico atual, ou a “Eco Filosofia”, apesar de ter uma ampla ressonância, permanece surpreendentemente antropocêntrico, com os seus manifestos voltados ou para a sobrevivência da humanidade sem considerar o seu fim ou para a sua punição, com ameaças iminentes de extermínio, por mau comportamento ecológico. O pensamento ecológico ainda está muito preso a questões de representação?

O pensamento ecológico permanece ainda de forma muito antropocêntrica e super normativa. Eu acho – e isto já nos leva a outra discussão –, por exemplo, que aquela ideia terrorista da sobrevivência

eterna da humanidade, a continuidade sem fim da espécie humana sobre este planeta é uma ideia cientificamente idiota, completamente idiota. Por que a espécie humana é a que vai sobreviver todo o tempo? Por que vai ser a exceção? E, logo, também estou perguntando se realmente, existencialmente, é a largo prazo desejável. Quer dizer que os sacrifícios requeridos para garantir – embora não se possa garantir, mas até se for possível – a sobrevivência “eterna” da humanidade sobre o planeta nos trariam uma vida tão limitada, tão imensamente limitada... Eu, ao menos, já sou, graças a Deus, suficientemente velho, não tenho tanto que viver, mas posso facilmente imaginar formas de vida tão restringidas que eu não gostaria de viver isto. Aquela imposição tão antropocêntrica... A imaginação do fim da existência humana sobre o planeta, da presença humana, também tem algo de consolação. Consolação não no sentido de auto-punição, de dizer “ah, somos pecadores, os culpados e responsáveis por todos os pecados ecológicos”, mas no sentido em que, cosmologicamente, vai ter sido apenas um episódio, talvez interessante, mas também bem periférico.

Por que é que, nesse sentido, Diderot (a sua energia, a sua liberdade, a sua dispersão) pode funcionar como “uma alternativa inspiradora do passado”, como alega? Como a obra dele contribui para refletirmos sobre a questão ecológica?

O começo potencial de uma filosofia talvez ecológica, uma filosofia da natureza, no caso de Diderot, é aquela relação metabólica, realmente o fascínio pelas coisas concretas. Nesse caso, é preciso incluir um livro de que não falei, *Supplément au voyage de Bougainville*. De uma forma quase politicamente correta, Diderot tem um grande fascínio por pessoas diferentes, por culturas diferentes. Ele, sem ser muito político, não pensa verticalmente, na superioridade da cultura branca. Para Diderot, todas as coisas são coisas diferentes e quanto mais diferentes são, mais fascinado ele fica. Aquela visita à Rússia, por exemplo, todo mundo falava que era oportunismo, assim como gostar tanto de Catarina [II], uma mulher super viva também. Ela não teve uma relação com Diderot, isto está provado.

Em todo caso, Diderot encontra uma pessoa e sempre a acha interessante, e por isso eu uso no título de um dos capítulos a frase “*On fait de moi ce qu’on veut*” [“Eles fazem comigo o que eles querem”], não no sentido de dizer que Diderot era uma pessoa facilmente manipulável, mas para assinalar que qualquer coisa é interessante para ele, qualquer proposta. Alguém propõe “hoje você fica no castelo, a gente vai dançar”, e então ele fica. Ele não tem uma “agenda”, digamos assim.

O que esse tipo de perspectiva de mundo de Diderot pode ter a ver com a nossa chamada “era pós-ideológica”?

É possível dizer que Diderot tem uma afinidade com uma atitude pós-ideológica. É sempre difícil dizer que ele não teria sido a favor da Revolução Francesa, como falei... Talvez não teria sido a favor nem tampouco contra. É aquela coisa de *Le Neveu de Rameau*, que ele começa a escrever em 1761, uma paródia sobre os “*antiphilosophy*”, com aquele sujeito tão feio que está trabalhando para os “*antiphilosophy*”. E, no final das contas, existe aquele quiasmo. Eu não estou dizendo que o Lui vai se tornando um exemplo de todas as coisas positivas, mas o sujeito fascinante do livro é o Lui, o sobrinho, de jeito nenhum o filósofo Moi.

Submetido em 11 de janeiro de 2021

Aceito em 14 de janeiro de 2021

Publicado em 14 de fevereiro de 2021
