

HANS ULRICH

GUMBRECHT

OS PODERES DA FILOLOGIA

Dinâmica de conhecimento textual

TRADUÇÃO

Greicy Pinto Bellin e Claudia Regina Camargo

Outubro de 2021

CONTRAPONTO

© Hans Ulrich Gumbrecht, 2021
Título original: The Powers of Philology: Dynamics of Textual Scholarship

Direitos para o Brasil adquiridos por Contraponto Editora Eireli.

Vedada, nos termos da lei, a reprodução parcial ou total deste livro,
por quaisquer meios, sem autorização da Editora.

Contraponto Editora Eireli

Rua Joaquim Silva 98, 5º andar, Centro, Rio de Janeiro, Cep 20241-110
Telefones: (21) 2544-0206 / 2215-6148
site: www.contrapontoeditora.com.br
e-mail: contato@contrapontoeditora.com.br

Preparação de originais: César Benjamin
Revisão: Cristina da Costa Pereira
Projeto gráfico e diagramação: Traço Design
Capa: "The Scribe at Work", Jean Le Tavernier, séc. XV, domínio público

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

G984p

Gumbrecht, Hans Ulrich, 1948-

Os poderes da filologia : dinâmica de conhecimento textual / Hans Ulrich
Gumbrecht ; tradução Greicy Pinto Bellin, Claudia Regina Camargo. - 1. ed. - Rio de
Janeiro : Contraponto, 2021.
148 p. ; 21 cm.

Tradução de: The powers of philology : dynamics textual scholarship
ISBN 978-65-5639-016-1

1. Filologia. 2. Linguagem. 3. Crítica textual. I. Bellin, Greicy Pinto.
II. Camargo, Claudia Regina. III. Título.

21-73079

CDD: 400
CDU: 801

Meri Gleice Rodrigues de Souza - Bibliotecária - CRB-7/6439
31/08/2021 02/09/2021

Sumário

Agradecimentos	9
Prefácio: Traduzindo os <i>Poderes da filologia</i> : por uma prática filológica de presença, Greicy Pinto Bellin	11
Quais são os poderes da filologia?	23
1. Identificando fragmentos	35
2. Editando textos	57
3. Escrevendo comentários	81
4. Historicizando as coisas	99
5. Ensino	119

Agradecimentos

Este livro poderia nunca ter se tornado uma realidade, ou se tornaria o mais vago de todos os projetos intelectuais, sem o otimismo e a confiança de meu amigo Glenn Most; não teria começado a se materializar em uma série de ensaios apenas ligeiramente coerentes sem aquelas conversas intensas, principalmente no meu escritório em Stanford, das quais participaram Miguel Tamen e Joshua Landy; e aqueles ensaios incoerentes não se uniriam em livro sem o forte apoio de Willis Regien, Trina Marmarelli e Valdei Lopes de Araújo. Finalmente, é bem possível que eu nunca tivesse abordado o tópico da filologia se não fosse um admirador e um estudante ocasional do grande classicista Manfred Fuhrmann, desde o início da década de 1970, e um colega do grande filólogo Karl Maurer desde 1975.

Espero que Sara leia estas páginas como se fosse outro cartão-postal.

PREFÁCIO

Traduzindo os *Poderes da filologia*: por uma prática filológica de presença

Greicy Pinto Bellin

Como pode algo abstrato assumir uma estrutura? E poderia esta estrutura criar estados mentais específicos no leitor? Pode um pensamento adquirir uma forma? Estas são algumas das questões com as quais me defronto a partir do contato com a obra de Hans Ulrich “Sepp” Gumbrecht, o qual, pelo menos em meu caso, foi muito além da simples leitura deslumbrada de um autor estrangeiro para assumir a dimensão da intensa correspondência intelectual que teve um de seus ápices na tradução de *Os poderes da filologia*, publicado em 2003 pela Universidade de Illinois, já traduzido para o espanhol e para o alemão, e agora editado pela primeira vez em língua portuguesa.

A abertura de Sepp Gumbrecht ao pensamento de jovens pesquisadores brasileiros dispensa maiores considerações. Suas participações anuais em seminários, congressos, colóquios e encontros acadêmicos em várias regiões do Brasil, iniciadas no final da década de 1970 nos antológicos seminários ministrados na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, teriam, por si só, se tornado quase um lugar-comum não fosse

pela sua habilidade em fornecer matrizes que possibilitam avanços nas ciências humanas e abrem novas sendas de investigação dos fenômenos que interessam, ou deveriam interessar, aos pesquisadores desta área. Tal interesse foi fundamental para a consolidação, em meu próprio pensamento e em minha experiência profissional, de uma percepção voltada ao que o próprio Gumbrecht chamou, em um dos proverbiais colóquios realizados em Dubrovnik, antiga Iugoslávia, em 1987, de “materialidades da comunicação” sem, contudo, perceber que já estava percorrendo o caminho que o levaria à consolidação de uma “filosofia de presença”. Em meu ímpeto de contestação de uma tradição acadêmica de cunho hermenêutico e frequentemente associada a questões político-partidárias, a reflexão intelectual de Gumbrecht forneceu o respaldo necessário para longas discussões em sala de aula e em grupos de pesquisa dos quais eu participava, sempre na ânsia, muitas vezes malograda e percebida com certo desdém, de questionar leituras e interpretações que deixavam as “materialidades” em segundo plano. A certeza do respaldo há tempos procurado tornou inevitáveis o mergulho na obra do autor, bem como a consequente realização desta tradução em parceria com Claudia Regina Camargo, aluna do programa de pós-graduação ao qual estou filiada e testemunha de algumas das discussões sobre os principais temas desta mesma obra, alguns deles abordados em *Os poderes da filologia*.

Traduzir Sepp Gumbrecht, portanto, se apresentou como tarefa permeada, simultaneamente, por uma estranha e fascinante sensação de familiaridade, na qual eu descobria, linha a linha, que palavras e pensamentos que acreditava serem apenas meus já haviam sido pensados e/ou escritos por

outra pessoa, e pela árdua responsabilidade de tornar claro este pensamento não apenas para nós, tradutoras, mas para os futuros e potenciais leitores do livro no contexto acadêmico brasileiro. É necessário levar em consideração, sob este aspecto, a complexidade e a amplitude do pensamento do autor, o qual, já respondendo às questões colocadas no primeiro parágrafo desta introdução, possui uma forma e uma estrutura capazes de gerar um clima intelectual e um estado mental específico tanto em seus leitores quanto, principalmente, em seus tradutores.

Stimmung é um dos termos normalmente usados por alguns filósofos e intelectuais alemães para se referir a um estado de ânimo, disposição ou humor surgido a partir de um determinado ambiente e/ou atmosfera. Para perceber e/ou identificar a *Stimmung*, parece necessária, ou até obrigatória, a imersão em um estado mental que se tornou bastante conhecido, principalmente a partir do pensamento filosófico de Martin Heidegger, como *Gelassenheit*, traduzido como “serenidade” ou “calma compostura”. Tal serenidade, entretanto, não implica passividade ou apatia, configurando-se, pelo contrário, em ativo interesse pelas coisas do mundo, e, no caso específico a que me refiro, em condição quase *sine qua non* para mergulhar na estrutura de pensamento articulada por Gumbrecht. Talvez a sentença que melhor ilustre a configuração mental característica da *Gelassenheit* seja aquela proferida por Pablo Morales, campeão olímpico de natação e aluno de Stanford, ao explicar seu retorno ao mundo dos esportes após breve aposentadoria: “perdido em intensidade focada” [*lost in focused intensity*]. Tomo a liberdade de lançar mão desta formulação para me referir à experiência proporcionada pela tradução de

Os poderes da filologia, em que o estado de *Gelassenheit* de seu próprio autor é transmitido por intermédio da palavra escrita, gerando a *Stimmung*, que faz com que nos percamos em uma intensidade focada, e apontando para o potencial do texto escrito, de produzir *presença*.

Um prefácio à tradução brasileira de *Os poderes da filologia* não pode negligenciar o contexto original de sua publicação, que veio à tona um ano antes da publicação da que é considerada a obra mais programática de Sepp Gumbrecht: *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*, de 2004, com tradução brasileira em 2010. Talvez a importância dessa obra, bem como a polêmica encetada em vários nichos acadêmicos nos quais foi considerada como “fascista” por aqueles que insistiam (e ainda insistem) em preservar o legado tanto da hermenêutica quanto da metafísica ocidental, tenha relegado *Os poderes da filologia*, inadvertidamente, a uma condição de menor importância. Em um primeiro momento, considerei bastante provável que o contato prévio das tradutoras com *Produção de presença* tenha levado a percepções exageradas e até mesmo equivocadas de semelhança entre os dois livros, impressão desfeita em correspondência por e-mail com o próprio Gumbrecht. O que *Os poderes da filologia* revelam, em uma estrutura de capítulos muito semelhante à da obra que surgiria um ano depois, é a gênese do desenvolvimento da reflexão que se tornaria referência fundamental para o desenvolvimento de matrizes alternativas que permitem a desestabilização da centralidade da interpretação e do paradigma hermenêutico nas ciências humanas, proporcionando-nos, para usar as palavras do próprio autor, “formas não interpretativas de lidar com objetos culturais”.

Não se pode deixar de mencionar, neste sentido, a genealogia intelectual de Sepp Gumbrecht, constelada nas imagens de Edmund Husserl e de Martin Heidegger, além de seu *doktorvater*, cujo nome dispensa menções mais incisivas não apenas por ser conhecido como o principal representante da estética da recepção por todos aqueles que se dedicam aos estudos literários, mas também pelo fato de ter colaborado, como oficial da Waffen SS, para a perpetração de bárbaros crimes durante o Terceiro Reich.¹ Tal revelação, conforme sinalizam os estudos de Regina Zilberman² e Ottmar Ette,³ começou a vir à tona na década de 1980, consistindo em verdadeiro trauma existencial para Gumbrecht. Mas descobrir que havia sido orientado por um criminoso, seguidor do nazismo, em sua visão um dos mais nefastos crimes cometidos na história da humanidade, está muito longe de ser o único fato que estimulou o autor a desenvolver uma sólida reflexão intelectual situada fora e além do paradigma hermenêutico. Sua formação como romanista, a qual transparece de forma incontestável tanto na introdução quanto no início do segundo capítulo de *Os poderes da filologia*, é mais do que decisiva neste sentido, tendo se manifestado no ativo interesse pela tradição literária medieval espanhola, o que levou muitos estudiosos a rotulá-lo como “medievalista”.

1. GUMBRECHT, Hans Ulrich. Da hermenêutica edipiana à filosofia da presença: uma fantasia autobiográfica. In: _____. *Serenidade, presença e poesia*. Organização de Mariana Lage. Belo Horizonte: Relicário Edições, 2016.
2. ZILBERMAN, Regina. Memórias de tempos sombrios. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, 2017, n. 52, p. 9-30.
3. ETTE, Ottmar. Existe uma fronteira entre democracia e ditadura? Hans Robert Jauss, Michel Houellebecq, Cécile Warjsbrot. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, 2019, n. 36, p. 34-60.

Este rótulo acaba por se revelar como extremamente redutor quando nos deparamos com a já mencionada amplitude e estrutura do pensamento do autor, em minha visão um *pensamento de presença* articulado a partir do diálogo intenso com a obra de Heidegger, materializado no livro *Em 1926: Vivendo no limite do tempo*, publicado em 1996 e que representa o verdadeiro *turning point* de sua carreira intelectual, além de primeiro livro publicado em Stanford, e do interesse pelos fenômenos pertencentes ao campo não hermenêutico. *Produção de presença*, como já deve ter ficado claro, representa o ápice da consolidação deste campo, tendo sido seguido por *Elogio da beleza atlética*, publicado em 2006, fechando, assim, uma *trilogia de presença*, o que torna ainda mais relevante a publicação da tradução brasileira de *Os poderes da filologia*, a qual possibilitará que os leitores da obra de Sepp Gumbrecht no Brasil tenham acesso ao esboço a partir do qual o autor irá consolidar sua tão célebre filosofia.

A estrutura do pensamento à qual me referi aparece já na introdução do livro, cujo principal objetivo parece ser o desenvolvimento de uma *prática filológica de presença* ou, mais precisamente, de uma *abordagem filológica não hermenêutica* baseada na noção de presença e na materialidade do texto escrito. Para Gumbrecht, o trabalho filológico evoca desejos de presença, pois pressupõe não apenas uma ânsia de proximidade física com o texto a ser trabalhado pelo filólogo, mas também o desejo de se aproximar do passado histórico recuperado por este mesmo texto. A definição de *filologia* como prática caracterizada pela curadoria de textos antigos é, neste aspecto, fundamental, bem como o questionamento do uso da palavra *filólogo* para se referir a pensadores e estudiosos que se dedicavam ao estudo dos textos da Antiguidade sem praticar a filologia de

fato. Transparece, neste ponto, a tendência, própria do pensamento do autor, de desestabilizar as tradições intelectuais baseadas em noções muitas vezes cristalizadas, entre elas a noção tradicional de filologia clássica, que preconizava o uso do trabalho filológico para a reconstrução de tradições nacionais. Talvez seja esta a ideia que será mais veementemente desconstruída por Sepp Gumbrecht, principalmente porque o desejo de reconstruir uma tradição nacional é percebido como algo que está a serviço do que o autor chama de “pedagogia da leitura”, sintonizada, por sua vez, com o estabelecimento da busca por uma “imagem normativa de sociedade”. Esta busca ocupou espaço central nas reflexões intelectuais no início do século XIX, subordinando tanto a literatura quanto a própria filologia clássica a objetivos pedagógicos e doutrinadores. Daí a preocupação do autor com o uso de textos do passado em seus contextos de ensino, os quais não apenas produzem presença mas colaboram para a efetiva desconstrução da aura ideológica e romantizada que cerca a filologia como disciplina e, por extensão, as próprias ciências humanas como campo de estudo.

Emergem, ainda na introdução, os conceitos de *presentificação*, que serão desenvolvidos depois em *Produção de presença* e se apresentam como fundamentais para se compreender as relações de tangibilidade geradas pelo trabalho filológico como prática que recupera a *presença do passado* ou o *passado*, e de *imaginação*, relevante para o desenvolvimento da noção de *fragmento*. Este, em sua incompletude própria e característica, não pode prescindir das capacidades imaginativas do filólogo para se constituir como tal, o que atribui à imaginação uma grande importância na prática filológica de presença. Esta prática seria caracterizada pela oscilação entre efeitos de sentido

e efeitos de presença, *leitmotiv* central de *Produção de presença*, assim como as referências à missa e à Eucaristia como rituais de presença por conta da proximidade com o corpo místico de Cristo, e a percepção do texto literário como objeto sensual e materialmente presente.

Os três próximos capítulos representam o ápice da consolidação da estrutura de pensamento articulada na introdução e no primeiro capítulo. O processo de edição de texto é percebido como algo capaz de produzir tanto presença quanto experiência estética, outro tópico de fundamental relevância no âmbito da obra teórica e conceitual do autor. Torna-se também evidente, ainda no segundo capítulo e a partir do conceito de gênero, presente há tempos no debate acadêmico na época da publicação do livro, a desconstrução de uma *doxa* interpretativa, por sinal característica dos estudos culturais inscritos em paradigma hermenêutico, segundo a qual o editor de um texto corresponderia, necessariamente, ao editor empírico. Esta relação não é necessariamente excluída por Gumbrecht, mas problematizada pela ideia de que não se articula de forma evidente e/ou obrigatória, sendo o estabelecimento de novas tendências críticas necessário para a sua efetiva consolidação.

O terceiro e o quarto capítulos concentram-se, respectivamente, na análise da prática do comentário e na historicização. A primeira é percebida como instância por excelência de atribuição de significados e a segunda como prática da qual a filologia não pode e nem consegue se esquivar. Alterações substanciais na prática do comentário observam-se com a emergência da internet e das mídias sociais, cujo formato de hipertexto, referido pelo autor como relevante, já em 2003,

atinge níveis ainda mais fragmentados no ano pandêmico de 2020, em que este livro foi traduzido. Isto nos permite pensar em como é atual a reflexão de Gumbrecht no que diz respeito à redefinição dos limites das práticas acadêmicas como um todo, e não apenas da filologia, bem como na configuração atual das humanidades como campo de saber e investigação.

Ao tratar da historicização, tema central do quarto capítulo, o autor percorre a história da institucionalização da filologia como disciplina acadêmica, passando pela emergência da já mencionada “pedagogia da leitura” como instrumento ideológico de classes intelectuais privilegiadas que tinham por objetivo propagar uma imagem normativa da sociedade por meio da literatura e do próprio saber que se forja no âmbito acadêmico e institucional. Sepp Gumbrecht propõe uma ruptura com este pensamento, afirmando que a historicização corresponde ao desejo de tornar o passado histórico não apenas presente, mas sagrado, com o objetivo de se evitar a própria morte. Para além da reflexão sobre a historicização como prática profissional, o que perpassa por uma discussão sobre a importância dos clássicos como fontes desta mesma prática, observa-se o germe inicial de discussões bastante recentes em relação ao passado pós-histórico, em que o autor* apontará para a necessidade de criar novos instrumentais teóricos para a análise das relações com este mesmo passado em meio à instabilidade política gerada pela pandemia da Covid-19, em que os equívocos se multiplicam no estabelecimento de vínculos entre aspectos da situação política pandêmica e a emergência da ideologia nacional-socialista na Alemanha das décadas de 1920 e 1930. É possível afirmar que a quase incontestável hegemonia do paradigma hermenêutico de historicização possibilitou a rela-

tivização do passado histórico marcado pelos bárbaros crimes cometidos durante o Terceiro Reich, gerando, por exemplo, a atmosfera de latência e amnésia proposital que permearia as décadas subsequentes à Segunda Guerra Mundial, conforme descrito por Gumbrecht em *Depois de 1945: latência como origem do presente*, publicado em 2014. O estabelecimento de uma prática não hermenêutica de historicização possibilitaria desfazer equívocos ao defender a retomada do passado histórico em viés não interpretativo, conjurando-o e insistindo em sua facticidade, o que Sepp Gumbrecht realiza com mestria, mesmo sem ter propriamente elaborado o conceito de presença, no já citado *Em 1926: vivendo no limite do tempo*.

O quinto capítulo de *Os poderes da filologia* é talvez o que mais vínculos estabelece com o contexto acadêmico de nosso presente e o que mais antecipa reflexões que serão aprofundadas em *Produção de presença*. Observa-se um tom desencantado e pessimista na percepção pouco idealizada das ciências humanas, permeadas pela retórica de “domingo de manhã”, para usar as palavras do próprio autor, que caracteriza a visão quase ufanista dos intelectuais que continuam insistindo em elaborar infundáveis justificativas para a importância de um trabalho que carece de um problema real por trás de sua existência. Na visão de Gumbrecht, isso teria ocasionado uma condição de “depressão coletiva crônica”, marcada por comparações equivocadas e sem fundamento entre as *humanidades* e outras áreas do saber acadêmico, como as ciências naturais e exatas, o que demandaria formular objetivos e instrumentos específicos

* Hans Ulrich Gumbrecht. Instead of comparing? Six thoughts about engaging with a post-historical Past. In: <https://publicseminar.org/essays/instead-of-comparing/>

para a abordagem das questões que nos concernem. A partir de um percurso pelas contribuições de intelectuais alemães de grande relevância para a compreensão do problema, entre eles Max Weber, Werner Jaeger, Ulrich von Wilamowitz e Wilhelm Dilthey, o responsável pela institucionalização da hermenêutica, que chegou a interferir em contratações acadêmicas que não condiziam com o paradigma que ele defendia na universidade onde lecionava em nome do estabelecimento das *Geisteswissenschaften* [ciências do espírito], Sepp Gumbrecht aponta para o retorno da disciplina da filologia (e, por extensão, as próprias ciências humanas) ao conceito de “experiência vivida” [*Erlebnis*], que exclui qualquer subordinação da experiência estética e material proporcionada pela literatura a uma dimensão ética.

O objetivo das humanidades (e também da universidade como instituição) não seria, portanto, educar e/ou treinar pessoas, conforme prescrevia a pedagogia da leitura emergente no século XIX, e sim fomentar as possibilidades de educação em encontros com a experiência estética, estimulando o que o autor chama de “pensamento com risco”. Neste sentido, o que chamei de *prática filológica de presença* ou *abordagem filológica não hermenêutica* aparece como representativa deste pensamento, pois seu autor assume o risco de desenvolvê-la sem o compromisso de proporcionar aprendizado ético e/ou se conformar a padrões intelectuais preestabelecidos. Neste aspecto, destaca-se a crítica de Gumbrecht à tão propalada associação entre o campo das ciências humanas e o desejo de protesto político, reforçada hoje por intelectuais com reconhecida competência em nossa área e que, em vez de desenvolver novos conceitos e novos paradigmas para as questões que nos preocupam, en-

grossam as fileiras da militância político-partidária, perdendo-se nas já desgastadas e ultrapassadas polarizações entre esquerda e direita.

Os poderes da filologia lembram-nos, ao fim e ao cabo, que é necessário perceber o texto literário como artefato de pura presença, catalisador de profunda experiência estética, e não apenas como um veículo que transmite ideologias e protestos políticos. Esperamos que este livro, com sua linguagem cristalina que pouco ou nenhum obstáculo coloca à tradução, colabore para uma efetiva reprogramação e revisão de nossos próprios conceitos como humanistas, conceitos marcados pelo paradigma hermenêutico e romantizado que ainda cerceia, sem que queiramos ou desejemos, nossa liberdade de expressão e nosso próprio potencial criativo. Este livro lembra-nos, acima de tudo, a importância do poder da imaginação em nossas práticas acadêmicas e profissionais, envolvendo-nos com aquela *Stimmung* que apenas as reflexões instigantes podem proporcionar.

Os poderes da filologia devem estar sempre presentes em nossos horizontes intelectuais.

Quais são os poderes da filologia?

Por razões que provavelmente nunca vou entender, minha mãe, que estudou medicina, sempre, de forma consistente e teimosa, usava a palavra alemã *filólogo* para se referir a professores do ensino fundamental. Mas a excêntrica criação semântica de minha mãe não estava mais fora do contexto do que o uso que alguns de meus colegas americanos mais competentes ainda fazem da palavra *filólogo* quando a aplicam a alguns de seus grandes antecessores da tradição alemã, como Ernst Robert Curtius, Leo Spitzer e Erich Auerbach. Nenhum desses eminentes estudiosos destacou-se particularmente nas práticas que a palavra *filologia* deveria resumir. Ernst Robert Curtius lançou as bases de sua reputação acadêmica na década de 1920, quando era conhecido como um eminente especialista em literatura contemporânea francesa e espanhola; então, a partir do início da década de 1930, começou a se concentrar na história das ideias poetológicas e formas literárias na Idade Média. Leo Spitzer havia estudado linguística e história da literatura durante as duas primeiras décadas do século XX, mas logo se voltou para um estilo altamente subjetivo de interpretação imanente de texto (para o qual o conceito da “experiência vivida” foi a chave). Erich Auerbach, finalmente, que criou sozinho um novo discurso

no âmbito da história da literatura, foi notoriamente fraco nas habilidades básicas de filologia.⁴

Curtius, Spitzer e Auerbach nunca fizeram algo importante como editores de texto ou como autores de comentários históricos. Portanto, não está claro por que meus colegas, com uma teimosia igual à de minha mãe, mantinham a tradição de chamá-los de “filólogos”. Acho que entra em jogo aqui, mais ou menos, uma reação pré-consciente à diferença entre certo estilo alemão (ou continental) de lidar com o passado literário e a tradição interpretativa da nova crítica anglo-americana. As obras de Curtius, Spitzer e Auerbach são significativamente diferentes dos escritos de Arnold, Richards ou Singleton, embora essa diferença não deva ser suficiente para chamar os ex-estudiosos de filólogos.

Acima de tudo, porém, meus dois exemplos para os usos da palavra *filologia* foram criados para afirmar, de forma surpreendente e inegável, que esse conceito, que parece programado para funcionar de maneira simples e não espetacular, desenvolveu uma variedade às vezes confusa e ampla de significados e usos. Não se torna muito melhor se você começar a consultar enciclopédias e livros de referência excessivamente especializados ou muito genéricos. Por um lado, você encon-

4. Veja meu livro *Vom Leben und Sterben der Großen Romanisten: Carl Vossler, Ernst Robert Curtius, Leo Spitzer, Erich Auerbach, Werner Krauss* (Munique: Hanser, 2002). A versão original em inglês do ensaio de Auerbach apareceu em *Literary History and the Challenge of Philology: The Legacy of Erich Auerbach*, ed. Seth Lerer (Stanford, Califórnia: Stanford University Press, 1996), 13-35. Eu tratei com estímulos subjetivos e institucionais da mesma geração de estudiosos da literatura em “Historians of Literature—Where Do They Take Their Motivations From?” em *Poetologische Umbrüche: Romanistische Studien zu Ehren von Ulrich Schulz-Buschhaus*, ed. Werner Helmich, Helmut Meter e Astrid Poier-Bernhard (Munique: Fink, 2002), 399-404.

trar definições da palavra filologia que, trazendo-a de volta ao seu significado etimológico de “interesse ou fascínio pelas palavras”, tornam a noção sinônima de qualquer estudo sobre linguagem ou, ainda mais genericamente, de quase todo o estudo de qualquer produto do espírito humano.⁵ Por outro lado, mais específico e mais familiar, a filologia é estritamente usada para significar uma curadoria de texto histórico que se refere exclusivamente a textos escritos.

No título de meu livro e ao longo de seus capítulos, a palavra *filologia* será sempre usada conforme seu segundo significado, ou seja, como algo que se refere a uma configuração de habilidades acadêmicas voltadas para a curadoria de textos históricos. Existem quatro implicações desse conceito que merecem ser brevemente desdobradas. Primeiramente, a prática filológica apresenta uma afinidade com aqueles períodos históricos que se percebem como seguidores de um momento cultural maior, um momento cuja cultura eles consideram mais importante do que a atual. Não por coincidência, a cultura helenística do III e do II séculos a.C. aparece regularmente como a origem histórica da filologia como prática acadêmica (Platão, ao contrário, usou a mesma palavra no sentido de “loquacidade”). Outros momentos importantes da história da filologia são, pela mesma lógica, a época dos fundadores da Igreja, o Renascimento europeu, quando os humanistas desejavam retornar ao aprendizado e aos textos

5. Ver o dicionário *Oxford English*, s.v. *philologist*: “One devoted to learning or literature; a lover of letters or scholarship; a learned or literary man” [Uma pessoa dedicada ao aprendizado ou literatura; um amante de letras ou pesquisador; um homem erudito ou literário].

da Antiguidade, e o romantismo do século XIX, com sua nostalgia da Idade Média.

Segundo, com o surgimento de um desejo pelo passado textual, as duas principais tarefas da filologia são a identificação e a restauração de textos de cada passado cultural em questão.⁶ Baseado nesta conjectura, isso inclui a identificação daqueles textos que nos chegaram como fragmentos, a documentação completa dos textos para os quais temos várias versões não completamente idênticas, a serem apresentadas em sua pluralidade ou condensadas na proposta de um original ou de uma versão mais valiosa, além de comentários com informações para ajudar a preencher a lacuna entre o conhecimento que um texto pressupõe entre seus leitores históricos e o conhecimento típico de leitores de idade mais avançada. As três práticas básicas da filologia são, portanto, identificar fragmentos, editar textos e escrever comentários históricos. Para essas práticas e suas competências acadêmicas subjacentes, temos que pressupor, além das três habilidades filológicas básicas, uma consciência das distinções entre diferentes períodos e culturas históricas, ou seja, a capacidade de historicização. E, finalmente, a ativação dessas habilidades também (e quase invariavelmente) pressupõe a intenção de fazer uso dos textos e culturas do passado nos contextos institucionais de ensino. Em outras palavras, é difícil imaginar que a filologia deve entrar em jogo sem objetivos pedagógicos e sem, ao menos, uma consciência histórica rudimentar.

6. Ver a definição inicial em Crran Enciclopedia RIALP (Madrid: Ediciones RIALP, 1972), s.v. *filologia*.

Terceiro, a identificação e a restauração de textos do passado – isto é, a filologia conforme será compreendida neste livro – estabelecem uma distância em relação ao espaço intelectual da hermenêutica e da interpretação como prática textual que ela propõe.⁷ Em vez de confiar na inspiração e em intuições momentâneas de grandes intérpretes, como fez a nova crítica, a filologia cultivou sua autoimagem como um ofício paciente, cujos valores-chave são a sobriedade, a objetividade e a racionalidade.⁸

Quarto, e finalmente, decorre de tudo o que eu disse a respeito da filologia de que esse ofício e essa competência desempenham um papel particularmente importante e frequentemente predominante nas disciplinas acadêmicas que lidam com os segmentos culturais cronologicamente mais remotos (desde que tenhamos ao nosso dispor pelo menos alguns traços de uma tradição escrita que nos levam de volta a esses segmentos do passado). A filologia é extremamente importante para a assiriologia e a egiptologia. A maioria dos classicistas ainda a considera como sendo a competência principal destes campos. Além disso, desde a era do romantismo, a filologia tem sido usada para reconstruir textos da Idade Média como o suposto contexto de origem para as diferentes tradições culturais nacionais.

Embora eu tenha iniciado minha vida acadêmica como medievalista, isto é, em proximidade com a tradição filológica, é seguro dizer que eu nunca teria pensado em escrever um livro

7. *Grande Dizionario Enciclopedico* (Turin: UTET, 1987), s.v. *filologia*: “The border that separates interpretation from philology is subtle but clear” [“A fronteira que separa a interpretação e a filologia é sutil, mas clara”].

8. Ver Karl Uitti, “Philology”, em *The Johns Hopkins Guide to Literary Theory and Criticism*, ed. Michael Groden e Martin Kreiswirth (Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 1994), 567-73.

sobre os “poderes da filologia” sem uma provocação intelectual e, mais tarde, sem o incentivo que veio de cinco colóquios realizados na Universidade de Heidelberg, entre 1995 e 1999, para os quais meu amigo muito admirado, o classicista Glenn Most, teve a gentileza de me convidar. O projeto de Most era revisitar a história dos clássicos, sua própria disciplina acadêmica, seguindo as histórias das quatro práticas filológicas básicas: identificação de fragmentos, edição de textos, redação de comentários históricos e ensino. Esse múltiplo retorno às tradições de um venerável passado acadêmico pretendia produzir inspirações e orientações para o futuro dos clássicos como disciplina.

Como não sou estudioso dos clássicos, fui designado para fornecer materiais contrastantes da história do meu próprio campo acadêmico e de suas disciplinas, ou seja, a partir da história do romance e das literaturas alemãs e, também, da literatura comparada. No entanto, apesar das minhas melhores intenções, logo desisti. O que me fascinava cada vez mais na análise das principais práticas filológicas no colóquio de Heidelberg era uma camada de investimento entre os estudiosos envolvidos, camada talvez pré-consciente, que parecia contradizer a autoimagem da filologia como um trabalho intelectual laborioso (para não dizer extenuante). Certamente não fui o primeiro observador a tomar consciência dessa camada. Desde a Antiguidade, por exemplo, discussões sobre edição de texto incluíram uma pressão liberal que reconheceu a importância da imaginação do editor para a tarefa da reconstrução filológica. O que senti poderia ser novo e provocador sob o foco de minha própria descoberta; no entanto, foi a impressão de que, como camada das práticas filológicas centrais,

isso não era apenas complementar à interpretação dos textos em questão.⁹ Portanto, em princípio, eu queria enfatizar a alteridade das atitudes e fenômenos em questão, subordinando-os ao conceito de “poética da filologia”.

No entanto, logo percebi que referenciar observações desse tipo com a fórmula “a poética de” tornou-se convencional e chato na última década.¹⁰ Ao repensar minha escolha, comecei também a entender que a noção de poética implica a conotação de uma regularidade – talvez até uma previsibilidade – que não se encaixaria na característica da minha descoberta. Mas o que exatamente eu vi e por que acabei chamando o que descobri de “os poderes da filologia”?

Deixem-me começar a resposta atrasada a essa dupla pergunta confessando que a noção de poder que uso aqui está longe da usada por Michel Foucault, que agora desfruta de uma popularidade sem fim entre os humanistas. Ao contrário deste autor, acho que sentimos falta do que é característico do poder desde que usemos esta noção dentro dos limites cartesianos das estruturas, produção e usos do conhecimento. Minha contraproposta é definir poder como o potencial de ocupação ou bloqueio de espaços com corpos. Ao apresentá-lo como potencial, sugiro que o poder – mesmo o uso político ativo do poder – nem sempre tem que produzir violência (violência seria, obviamente, a transformação do poder como

9. Para outra opinião, ver *Enciclopedia Hispánica* (Barcelona: Encyclopaedia Britannica, 1994–95), s.v. filología: “*The philologist tries to analyze the meaning of a text and, at the same time, to interpret it*”.[“O filólogo tenta analisar o significado de um texto e, ao mesmo tempo, interpretá-lo”].

10. Graças à resistência de Willis Regier, evitei ficar preso a essa frase.

um potencial para o desempenho). Eu insisto apenas em que o poder, por mais mediado que seja, deve sempre se basear na superioridade física – e, portanto, é inevitavelmente heterôno-mo em relação ao que pode ser considerado uma característica estrutural ou um conteúdo da mente humana.

Isso, no entanto, ainda não trata da outra questão decisiva, que pergunta como as práticas filológicas podem estar relacionadas de forma não metafórica ao conceito de poder (e ao conceito de violência). O que venho trabalhando nas práticas filológicas – como seu lado oculto, vivo e verdadeiramente fascinante – é um tipo de desejo que, por mais que se manifeste, sempre excederá os objetivos explícitos das práticas filológicas. Além disso, em cada caso específico, esse desejo evoca o corpo do filólogo, juntamente com uma dimensão do espaço que, à primeira vista, parece ser estranha a qualquer tipo de prática acadêmica dentro das humanidades. O que desejo discutir sob o título de “os poderes da filologia” certamente soa como perturbador dentro da imagem acadêmica oficial e da autoimagem da prática filológica. Ao mesmo tempo, acho que é perfeitamente adequado falar desses desejos como “evocados” pelo trabalho filológico, já que eles virão à tona inevitavelmente, independentemente das intenções. A que exatamente esses desejos se referem e o que eles anseiam? Tenho a impressão de que, de maneiras diferentes, todas as práticas filológicas geram desejos de presença,¹¹ desejos de relaciona-

11. Essa é a perspectiva da qual meus ensaios sobre os “poderes da filologia” são complementares ao próximo livro, *The Production of Presence: No Silent Side of Meaning* (Stanford, Califórnia: Stanford University Press, 2003). [*Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Tradução de Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto e PUC-Rio, agosto de 2010. 206 p.]

mento físico mediado pelo espaço com as coisas do mundo (incluindo textos), e que esse desejo de presença é o fundamento sobre o qual a filologia pode produzir efeitos de tangibilidade (às vezes, até de realidade).

Em discussões com o historiador de arte britânico Stephen Bann entendi como fragmentos materiais de artefatos culturais do passado podem desencadear um desejo real de posse e de presença real, um desejo próximo do apetite físico.¹² A edição de texto, por outro lado, evoca o desejo de incorporar o texto em questão, que pode se transformar no desejo de incorporar também o autor deste texto. A redação de comentários históricos é motivada pelo desejo de opulência e por suas correspondentes dimensões geométricas, ou seja, as margens vazias ao redor do texto sobre o qual se comenta. Historicizar significa transformar objetos do passado em objetos sagrados, isto é, em objetos que estabelecem, simultaneamente, uma distância e um desejo de tocá-los. O ensino

12. Esse mesmo aspecto sugeriu o título da versão mais antiga do que agora se tornou o capítulo “Identificando fragmentos”: “Eat Your Fragment”, em *Collecting Fragments/ Fragmente sammeln*, ed. Glenn Most (Göttingen: Vandenhoeck e Ruprecht, 1997), 315-27. Os títulos de minhas quatro contribuições seguintes para os procedimentos do colóquio de Heidelberg seguiram o mesmo padrão sintático: “Desempenhe suas funções com tato! Sobre as pragmáticas da edição de texto, o desejo de identificação e a resistência à teoria”, em *Editing Texts/Texte edieren*, ed. Glenn Most (Göttingen: Vandenhoeck e Ruprecht, 1998), 237-50; “Preencha suas margens! Sobre comentários e cópias”, em *Commentaries/Kommentare*, ed. Glenn Most (Göttingen: Vandenhoeck e Ruprecht, 1999), 443-53; “Dê um passo para trás e afaste-se da morte! Nos Movimentos da Historicização”, em *Historicization/Historisierung* ed. Glenn Most (Göttingen: Vandenhoeck e Ruprecht, 2001), 365-75; “Viva sua experiência e seja prematuro! O que é um clássico? A filologia como uma profissão ‘poderia se tornar’”, em *Disciplining Classics/Altertumswissenschaft als Beruf*, ed. Glenn Most (Göttingen: Vandenhoeck e Ruprecht, 2002), 253-69.

acadêmico bem compreendido e bem-sucedido, por fim, exige do(a) professor(a) que ele ou ela se abstenha de transformar todo o conteúdo e todo o fenômeno ensinado em um objeto pré-analisado e pré-interpretado, o que significa que esses conteúdos e esses fenômenos, como desafios em uma indomada complexidade, nunca podem perder completamente seu status de objetos físicos. A maioria desses tipos diferentes de desejo de presença evocados pelas práticas filológicas também coloca em jogo a energia da imaginação do filólogo. Essa coemergência da imaginação com o desejo de presença não é de forma alguma aleatória, pois a imaginação é uma faculdade mental comparativamente arcaica, o que significa que ela possui uma proximidade específica com múltiplas funções do corpo humano.

Surpreendentemente, para não dizer de maneira estranha, também poderíamos afirmar que essas ambiguidades – a tensão, a interferência e a oscilação que as práticas filológicas são capazes de libertar entre efeitos mentais e efeitos de presença – aproximam-se, em sua estrutura e em seu impacto, de definições contemporâneas da experiência estética.¹³ No entanto, embora a associação entre filologia e experiência estética venha a aumentar o estranhamento do conceito tradicional e imagético da filologia, certamente este não é o aspecto da minha reflexão sobre os poderes da filologia que mais me fascina. Neste livro, o que me interessa especialmente (mas é claro que todo leitor deve sentir-se à vontade para encontrar sua própria trajetória de leitura) são formas novas e alternativas, sobretudo formas não interpretativas, de lidar com objetos culturais.

13. Ver, para esse aspecto, o capítulo 3 de *Produção de presença*.

A meu ver, estas formas podem ser definidas como aqueles objetos que escapariam da longa sombra das humanidades como *Geisteswissenschaften*, isto é, como “ciências do espírito”, que desmaterializam os objetos a que se referem, impossibilitando a tematização dos diferentes investimentos do corpo humano em diferentes tipos de experiência cultural. O que as práticas filológicas evocam como múltiplos desejos de presença do filólogo são, afinal, reações que dificilmente se encaixam em alguma autorreferência oficial das humanidades na academia. Nesse sentido, estar o mais longe possível da disciplina e da autoimagem da filologia, mesmo programaticamente, poderia fazer surgir (talvez até criar) um novo estilo intelectual. Esse estilo seria capaz de desafiar os próprios limites das humanidades, oriundos de sua inscrição no paradigma da hermenêutica (que também significa o legado metafísico da filosofia ocidental) durante as décadas em torno de 1900.¹⁴ Reconhecer os poderes da filologia dentro – e em detrimento – do contexto dessa tradição acadêmica é como apreciar algo perturbador e fascinante, uma bela e desafiadora exibição de fogos de artifício com vários *efeitos especiais*.

14. Ver *ibid.*, capítulo 2.

CAPÍTULO 1

Identificando fragmentos

Uma das entradas mais curtas da *Rua de mão única* [*Einbahnstraße*], de Walter Benjamin, refere-se a uma memória visual do castelo de Heidelberg: “CASTELO DE HEIDELBERG: ruínas cujos destroços apontam para o céu e tendem a parecer duas vezes mais bonitas nos dias claros, em que os olhos, através de suas janelas ou acima delas, encontram as nuvens que passam. Através do espetáculo móvel que está no céu, a destruição delas confirma a eternidade desses detritos.”¹

O que provoca a reflexão de Benjamin é a percepção de um contraste entre duas temporalidades. Por um lado, há a rápida mudança e o surgimento contínuo de formas nas nuvens que passam sobre o castelo. Por outro, existe, como atributo dado aos escombros do castelo, a eternidade, aquele *dégradé* zero da temporalidade que, a rigor, exclui qualquer mudança no tempo. Sempre que leio o breve texto de Benjamin (e com toda a devida reverência), não consigo seguir completamente a associação que ele sugere entre ruínas e eternidade. Mais precisa-

1. Walter Benjamin, *Einbahnstraße*, em *Gesammelte Schriften*, v. 4, pt. 1 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972), 83-148 (citação em 123). Todas as traduções de outros idiomas que não o inglês são minhas (nota do autor). [BENJAMIN, W. *Rua de sentido único e infância em Berlim por volta de 1900*. Trad. Claudia J. Fischer. Lisboa: Ed. Relógio D'Água, 1992].

mente, não entendo por que uma consciência dos efeitos contínuos da destruição [*Zerstörung*] deve levar a uma impressão de eternidade [*Ewigkeit*], mesmo que esse processo de destruição seja “duplicado e enfatizado pelo espetáculo transitório” [*“bekräftigt durch das vergängliche Schauspiel”*] das nuvens no céu.

Recentemente, tive a oportunidade de observar as nuvens passando por cima das ruínas do Castelo de Heidelberg, mas em vez de lembrar da eternidade, esse espetáculo me fez sentir a tensão entre um ritmo de mudança particularmente rápido (o das nuvens que passavam) e outro ritmo de mudança (o das ruínas) tão lenta que só posso evocá-la imaginando o castelo em seu antigo esplendor não destruído e naquele possível futuro em que os destroços não serão mais reconhecíveis como objetos que pertenceram a um edifício. Que é a transformação contínua das formas das nuvens e a lenta transformação do castelo? O compartilhamento de substância material – e o que talvez tenha atraído a atenção de Benjamin, embora ele não consiga realmente apontar para essa experiência – é a conotação ou, antes, o sentimento quase visceral de uma falta. Muito irresistivelmente, as ruínas de um edifício nos fazem pensar na construção de um estado de sua totalidade que não mais existe. E que tipo de ausência evoca o espetáculo das nuvens que passam? É a frustração advinda de um processo que nada mais é do que um contínuo surgimento e desaparecimento de formas, uma transição contínua em que essas formas nunca ganham estabilidade.² Esse jogo de emergir e desaparecer não

2. Não estou sugerindo que “os fenômenos temporais, no sentido apropriado” (*“Zeitobjekte im reinen Sinn”*, assim chamado por Husserl) são incapazes de ter uma forma. A sua modalidade de alcançar forma é o que percebemos como um “ritmo”

inclui momentos que marcam um evento porque a percepção deste evento exigiria um contraste entre ele e algo que não é movimento e transformação. Sem nunca atingir um estado que associaríamos a conceitos como “conclusão” ou “descanso”, o jogo de emergir e desaparecer no céu também nos recusa a correspondente sensação de alívio.

Benjamin não parece ver nenhuma especificidade histórica na experiência inspirada pelas nuvens acima do castelo de Heidelberg. E não podemos realmente imaginar, digamos, Empédocles observando nuvens que passam sobre as ruínas de um templo e pensando no próprio tempo? Ou, nesse caso, Abelardo seguindo o mesmo tipo de espetáculo sobre os escombros de um mosteiro abandonado? Por mais verdadeiro que seja, tentarei argumentar que existe uma afinidade específica entre o objeto da reflexão de Benjamin (independentemente da conclusão que o autor tira desta reflexão) e uma peça-chave no repertório filosófico do intelectual ocidental do século XX.³ Para tecer esse argumento, terei de formular uma tese muito ampla sobre a cultura da Idade Média.

A cultura cristã medieval estava centrada na crença coletiva da possibilidade da presença real de Deus entre os seres huma-

(ver meu ensaio “Rhythm and Meaning”, em *Materialities of Communication*, ed. Hans Ulrich Gumbrecht e K. Ludwig Pfeiffer Stanford, Califórnia: Stanford University Press, 1994, 170-82).

3. Em geral, Benjamin estava ansioso para fazer com que os fenômenos e problemas tratados em *Einbahnstraße* [Walter Benjamin, *Rua de sentido único e infância em Berlim por volta de 1900*. Tradução: Claudia J. Fischer. Ed. Relógio D'Água, abril de 1992] parecessem contemporâneos. Veja a entrada “Engenheiros” em meu livro *In 1926: Living at the Edge of Time* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997), 93-110 [*Em 1926: Vivendo no limite do tempo*. Trad. Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Record, 1999].

nos e em vários rituais, com destaque para a missa, destinados a produzir e renovar constantemente essa presença real.⁴ A presença, nesse contexto, não exclusivamente ou talvez até principalmente, pertence à dimensão do tempo e contém, paralelamente, uma reivindicação de proximidade espacial. Chamamos de “presente” o que quer que seja que, em determinado momento, parece próximo o suficiente para chegar ao nosso corpo e a seu toque. A presença real do Deus cristão, portanto, torna possível comer seu corpo e beber seu sangue. Na cultura moderna, em contraste, a partir do Renascimento, a representação prevalece sobre o desejo de presença real em vários níveis fenomenais. A representação moderna, portanto, não é um ato que torna “presente novamente” o que, depois de estar presente, agora está ausente. Em vez disso, a palavra subentende todas as práticas e técnicas culturais que substituem por um significante muitas vezes complexo (e tornam disponível) como “referência” o que não está presente no espaço ou no tempo. Se, por todas as totalizações problemáticas que possam implicar, essas caracterizações da Idade Média e da Modernidade podem parecer convencionais, minha tese inovadora está na afirmação de que, desde o momento histórico que chamamos de “crise de representação”,⁵ por volta de 1800, nossa cultura desenvolveu um desejo renovado de presença real, um desejo ao

4. Para as seguintes teses, veja meus ensaios “Form without Matter vs. Form as Event”, *Modern Language Notes* 111 (1996): 578-92; e “Einführung: Inszenierung von Gesellschaft-Ritual-’I’heatralisierung,” em “*Aufführung*” und “*Schrift*” in *Mittelalter und früher Neuzeit*, ed. Jan-Dirk Müller (Stuttgart: Metzler, 1996), 331-37.

5. Ver Kerstin Behnke, “Krise der Repräsentation”, em *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. Joachim Ritter e Karlfried Gründer, v. 8 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992), cols. 846-53.

qual vários dispositivos dedicados à produção de presença respondem, sem nunca satisfazê-la totalmente.⁶

O esforço sempre apaixonado e às vezes desesperado da revolução conservadora, durante o início do século XX, para recuperar um “terreno estável” para a existência humana e, mais especificamente, a insistência de Heidegger na questão do Ser como uma questão ontológica, juntamente com o aspecto da *aletheia*, segundo a qual o auto-ocultamento do Ser não pode ser atribuído, como efeito, à ação de qualquer sujeito humano⁷ – todas essas intervenções e posições atestam uma renovada preocupação filosófica pela presença em uma cultura que confiava (e continua a confiar) principalmente em instituições de representação. Mas haveria algo que faça com que nosso anseio contemporâneo por presença seja diferente daquele da cultura medieval? Enquanto esta cultura acreditava na possibilidade de satisfazer o desejo de presença real, fornecendo, repetidas vezes, a certeza da verdadeira presença de Deus, nossa relação contemporânea com a presença é assintomática. Parece que sentimos que estamos constantemente em situações de presença crescente ou decrescente do mundo, sem nunca ter esse mundo completamente presente. Jean-Luc Nancy descreve essa relação bidirecional com o mundo como

-
6. O fenômeno social talvez mais óbvio hoje em resposta a esse desejo de presença é a popularidade do esporte (tanto como prática ativa quanto como espetáculo a ser assistido), enquanto as múltiplas mídias técnicas de comunicação são, na melhor das hipóteses, ambíguas a esse respeito. Pois eles prometem (pense, por exemplo, na TV) a presença real sem tornar tangíveis as coisas que apresentam.
7. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 15ª ed. (Tübingen: Niemeyer, 1984), 44. [HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Partes I e II. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 2002].

“nascimento à presença”;⁸ uma relação de imediatismo com um mundo que parece estar sempre emergindo e se afastando. Visto por esse ângulo, finalmente, o espetáculo de nuvens de dois níveis acima do castelo de Heidelberg transforma-se em uma semelhança do nascimento com a presença. Enquanto os destroços do castelo fazem parte de uma totalidade sempre recuada, que ainda pode nunca chegar ao ponto de seu autoapagamento final, as nuvens são um surgimento potencialmente interminável de formas que nunca produzirão um completo efeito final.⁹

Sendo parte de um processo extremamente lento de presença recuada, o castelo de Heidelberg, como Benjamin o viu e como nós o vemos, tem o status de um fragmento, um pequeno passo adiante em sua “destruição”. Se lembrarmos que o fascínio ocidental por ruínas e fragmentos passou por um momento de intensificação durante as décadas seguintes ao ápice do Iluminismo, isto é, durante as décadas por volta de 1800, e se levarmos em conta que essas décadas também foram caracterizadas como um momento histórico marcado pela crise da representação, descobriremos um terreno epistemológico – ou, pelo menos, uma ressonância epistemológica – para o fascínio que acompanha o trabalho arqueológico e filológico com ruínas e fragmentos. Pois podemos especular

8. Ver Jean-Luc Nancy, *The Birth to Presence* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1993).

9. A relação entre totalidade / completude e presença requer algum pensamento sistemático adicional. Por enquanto, associo presença completa com completude / totalidade, enquanto suponho que objetos temporais falando propriamente (nuvens, por exemplo) sempre deixarão a sensação de falta, apesar de sua presença. O que precisa ser elaborado é uma distinção entre diferentes tipos de presença.

que foi a crise da representação, o colapso da distância entre representação e mundo, que trouxe de volta o desejo de presença. Nessa perspectiva, o próprio fragmento aparece como uma metonímia da presença recuada. A obra de restituição, ao contrário, dedicada a um tronco ou a um fragmento textual, pertenceria àquele contínuo surgimento e desaparecimento de formas de presença através das quais as nuvens acima do castelo de Heidelberg fascinaram Walter Benjamin.

Como sabemos que algo é um fragmento? O termo aplica-se a qualquer objeto que identificamos como parte de um todo maior, sem implicar, no entanto, que essa parte de um todo maior deveria ser uma metonímia que representa o todo. E como tomamos consciência daquele todo ao qual o fragmento pertence? Certamente, não podemos percebê-lo porque, por definição, ele não pode estar presente junto com o fragmento. No início, deve haver a intuição de uma falta advinda da contemplação de um objeto presente. Alguém deve ter sido o primeiro a sentir que as montanhas ao redor do vale central do parque de Yosemite são apenas fragmentos de uma paisagem que existia anteriormente no mesmo local. No caso de uma paisagem, imaginar a totalidade do que está presente apenas como fragmento deve depender da probabilidade geológica e física, apoiada talvez por certo tipo de julgamento estético que pode vir da lembrança de outras montanhas e de outros vales. Para o caso de qualquer artefato que consideramos um fragmento, imaginar seu estado de totalidade virá da intenção de um produtor. Uma vez que imaginamos, com base em um fragmento, uma *gestalt* que pensamos corresponder (embora *grosso modo*) à intenção primária de um produtor, podemos começar a estabelecer uma tipologia de diferentes tipos de

fragmentos, distinguindo princípios diferentes que podem ter interferido com o produto da intenção original do produtor.

Todos sabemos, especialmente a partir da história cultural do romantismo, que existem textos que primeiro identificamos como fragmentos e depois descobrimos que seus autores fizeram com que parecessem fragmentados. Nestes casos, chegamos à conclusão frustrante de que o texto originalmente identificado como um fragmento corresponde exatamente à intenção do autor. Imaginar, como hipótese de trabalho, o estado de completude “virtual” que o próprio autor deve ter imaginado para desenvolver uma forma textual capaz de produzir um efeito de fragmentação pode nos ajudar a entender, entre outras coisas, por que o autor teve o objetivo de produzir esse efeito. No entanto, não pensaríamos em “restituir” essa completude virtual (que nunca deveria se manifestar) como uma tarefa filológica que valesse a pena. Pelo contrário, tal esforço pareceria ingênuo, pois, afinal, um fragmento destinado por seu autor a parecer um fragmento não é um fragmento. Essa primeira reflexão no contexto de nossa tipologia elementar deixa claro que, para qualquer fragmento que mereça este nome, pressupomos uma violenta intervenção que causou a diferença entre o texto (ou, mais geralmente, a forma) pretendido pelo autor e o texto que nos foi enviado. Essa violência pode advir de uma intenção que conflita com a intenção do autor e tem à sua disposição, além disso, o poder superior de se impor. É óbvio que este segundo caso de fragmentação inclui e ilustra o que chamamos de “censura”. Tomamos a fragmentação através da censura para sugerir, primeiro, que o censor está ciente do que ele deseja eliminar e, segundo, que ele geralmente deseja que o texto censurado não pareça fragmentado. Isso significa que pode ser particularmente

difícil identificar um texto como um fragmento, mas também que, uma vez que o censor e suas intenções são identificados, temos uma orientação particularmente rica para nossa tarefa de imaginar o texto completo. Finalmente, o que parece ser mais naturalmente esperado como causas de fragmentação são eventos físicos violentos ou processos lentos de destruição, independentemente de qualquer intencionalidade. As razões para esse terceiro tipo de fragmentação são potencialmente infinitas: fogo e umidade; desbotamento da tinta usada para produzir um texto e deterioração do papiro, pergaminho ou papel; destruição de edifícios em cujas paredes foram escritos textos e (especialmente frequente durante a Idade Média) reciclagem de materiais de escrita já usados, tendo em vista a produção de novos códigos.

Mas deixe-me abreviar a questão segundo a qual esse terceiro tipo deve ser canonizado como fragmento no sentido adequado porque não é nesta direção que meu argumento irá caminhar. O que todos os fragmentos resultantes de causas físicas compartilham é uma margem – podemos chamá-lo, de forma mais dramática, uma “cicatriz” – em que o fluxo de um texto para aleatoriamente e em que normalmente podemos descobrir traços da causa física de sua fragmentação. Tais cicatrizes são inevitáveis para fragmentos do terceiro tipo. Argumentarei que a existência deles apresenta uma diferença importante, com base em um fragmento, em relação a como imaginamos a totalidade de um texto. Pois a percepção de tais cicatrizes muda a nossa atitude em relação ao texto: eles chamam a atenção para sua exterioridade ou, em outras palavras, para sua materialidade.¹⁰ Nesse sentido, as convenções diacrí-

10. David Wellbery, “The Exteriority of Writing”, *Stanford Literature Review* 9 (1992), 11-22.

ticas com as quais representamos os elementos não textuais de uma fonte original em uma edição (por exemplo, os colchetes indicando onde o texto termina no original) não podem ser equivalentes ao que vemos quando visualizamos o original. Para perceber a exterioridade de um texto, devemos suspender nosso hábito automático de decifrá-lo. Em vez de constituir o significado que um autor ausente queria transmitir, nos concentramos nas qualidades sensuais do texto como um objeto materialmente presente. Podemos tocar, acariciar e talvez até comer o fragmento em sua presença material, podemos até tentar destruí-lo ainda mais. Como já anunciei, ressalto esse aspecto com tanta ênfase porque quero mostrar que essa consciência do fragmento, em sua presença material, tem consequências importantes para o funcionamento da nossa imaginação. Pois a presença material estimula nossa imaginação na prática da restituição de texto, sendo um objeto do desejo que Jean-Luc Nancy chama de “nascimento à presença”. Outra maneira mais metafórica de descrever o mesmo relacionamento seria invocar o feitiço mágico ou conjurar. O texto, como objeto material, aumenta nossa capacidade de imaginar um mundo do passado, embora, é claro, não exista uma relação mimética entre esse mundo e a forma do texto como objeto material. Mas em vez de tentar recorrer ainda a mais metáforas, tentemos conceituar a interação entre a exterioridade dos objetos culturais (especialmente a dos textos) e o funcionamento da nossa imaginação.

Em uma visão estritamente fenomenológica, isto é, no contexto de uma análise que se restringe às capacidades autorreferenciais da mente humana, é quase impossível vencer o clássico ensaio de Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire*. Tanto a qua-

lidade da análise de Sartre quanto os limites dessa abordagem podem explicar por que, mais de meio século após sua primeira publicação, esse tratado ainda é a referência mais importante para qualquer discussão filosófica sobre a imaginação como uma faculdade humana.¹¹ Um dos primeiros motivos descritivos que Sartre desenvolve detalhadamente é a experiência de como as imagens produzidas pela imaginação sempre se apresentam como completas desde o primeiro momento de sua aparência: “Em nossa percepção, uma forma de conhecimento está se formando lentamente; em uma imagem, no entanto, o conhecimento é imediato. Vemos, então, que a imagem oferece-se integralmente desde o primeiro momento de sua aparência.”¹² Podemos usar esta observação para determinar qual lugar estrutural específico deve ocupar em nossa imaginação a restituição de textos ou de outros artefatos. Desde o início, a imaginação fornece a ideia de uma totalidade, de um *télos* para o qual o trabalho filológico ou arqueológico pode ser orientado. No entanto, é importante sublinhar que a imaginação não é capaz de produzir intrinsecamente qualquer concretização, diferenciação ou mesmo correção da primeira imagem que ela projeta: “Se você tocasse e transformasse, em seu pensamento, uma imagem de algo que tem uma forma cúbica, e

11. Ver “Namensregister” em Wolfgang Iser, *Das Fiktive e das Imaginaire: Literatura perspectiva Anthropologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991), 521 [ISER, A. Wolfgang. *O fictício e o imaginário: perspectivas de uma antropologia literária*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2017]. O título completo do ensaio de Sartre é *L'Imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard, 1940. [SARTRE, J.-P. *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. Trad. Monica Stahel. Petrópolis: Editora Vozes, 2019].

12. Sartre, *L'Imaginaire*, 19.

ela mostrasse sucessivamente seus diferentes lados, você não teria feito nenhum progresso no final deste exercício; não teria aprendido nada.”¹³ Isso parece sugerir que, para ir além da primeira imagem que a imaginação nos apresenta, visando a restituir uma totalidade original, precisamos estimular constantemente nossa imaginação com elementos de conhecimento contextual e com observações detalhadas referentes ao fragmento do qual a restituição parte. Embora seja possível inflamar e alimentar assim a nossa imaginação, nunca poderemos determinar o que a imaginação acabará por apresentar à nossa consciência, pois isso foge constantemente ao seu controle. Sartre explica essa impossibilidade de guiar nossa imaginação (que ele chama sua “espontaneidade”) como algo relacionado ao fato de que a estrutura intrínseca e a identidade da imaginação não estão disponíveis para nossa introspecção. Conhecemos a imaginação apenas através de sua saída: “A consciência perceptiva aparece para si mesma como passiva. Em contraste, uma consciência imaginária aparece para si mesma espontaneamente, isto é, como uma espontaneidade que produz e preserva a imagem do objeto em questão.”¹⁴

Finalmente, nossa imaginação não especifica, em grande parte, o status ontológico (poderíamos também dizer “o grau de realidade”) das imagens produzidas: todo estado de consciência coloca seu objeto, mas todos fazem isso à sua maneira. A percepção, por exemplo, coloca seu objeto como existente. A imagem também inclui um ato de crer e um ato de postular. Esse ato pode adotar quatro e apenas quatro formas: pode

13. Ibid.

14. Ibid. 26.

posicionar o objeto como inexistente, ou ausente, ou existente em outro lugar; ele também pode “neutralizar-se”, isto é, não colocar seu objeto como existente. Duas dessas formas são compromissos; o quarto é uma suspensão ou uma neutralização do que é posto. O terceiro inclui uma negação implícita da existência atual do objeto. Tais atos de postulação nunca acrescentam nada à imagem (uma vez constituída): o que constitui a consciência de uma imagem é o ato de postulá-la.¹⁵

Assim, se as imagens produzidas pela imaginação implicam uma dupla falta, não apenas a falta de especificação mencionada sobre seu status ontológico, mas também a falta de diferenciação e desenvolvimento descritivo (“você não teria aprendido nada”), é plausível assumir que amarrar nossa imaginação à percepção de um fragmento em sua determinação material fornecerá alguma compensação por essa falta. Quero enfatizar, mais uma vez, que, no caso da restituição de texto, a concretude do fragmento a partir do qual começamos oferece possibilidade de alimentar nossa imaginação com observações cada vez mais detalhadas que podem resultar em imagens também cada vez mais detalhadas do texto em sua totalidade original. O status ontológico de um texto restituído é bastante complexo, mas sem ambiguidade. Embora postulemos a existência do fragmento tanto para o presente quanto para o passado (desde o momento de sua origem), não postulamos analogicamente a existência da parte conjectural do texto, a parte que restituímos com a ajuda de nossa imaginação. Para a parte conjectural, postulamos uma existência no passado, mas é claro que não postulamos sua existência em nosso presente.

15. Ibid. 24.

Deve ficar claro que esses dois aspectos da complementaridade entre fragmentos como objetos de referência e nossa imaginação como faculdade de restituir a totalidade de objetos mutilados não são idênticos à intensificação de nossas capacidades imaginativas através da presença material de objetos, uma intensificação que, metafóricamente, caracterizei como “conjuração”. No mundo da performance teatral, por exemplo, uma técnica padrão para aprimorar a imaginação dos atores envolve atribuir-lhes exercícios físicos e, acima de tudo, dar-lhes objetos para brincar.¹⁶ Na filosofia do presente, George Herbert Mead inventa uma impressionante narrativa quase mitológica na qual ele torna plausível o aumento do impacto da presença de objetos materiais em nossa imaginação. Mead associa “imagens” (esta é sua palavra para “imaginação” e “imagens imaginadas”) a um estágio na evolução do ser humano. “Estímulos a distância” (percepções de objetos espacialmente próximos, mas não em contato físico com quem os percebe), de acordo com Mead, desencadearão imagens da situação perigosa ou desejável de contato corporal imediato (“experiência de contato”). Supõe-se que essas imagens estejam imediatamente conectadas à atividade eferente do nervo motor e ao movimento muscular (de fuga ou agressão): objetos perceptivos, com suas qualidades sensoriais, pertencem ao domínio da consciência; para a experiência a distância existe como promessa ou ameaça da experiência de contato, e a maneira pela qual esse futuro entra

16. Ver Andreas Bahr, *Imagination und Körper: Ein Beitrag zur Theorie der Imagination mit Beispielen aus der zeitgenössischen Schauspielinszenierung* (Bochum, Alemanha: Brockmeyer, 1990), especialmente 63, 81.

no objeto é através da resposta do organismo às suas próprias respostas. O objeto distante passa a ser o que podemos fazer com ele ou por meio dele, ou o que ele pode fazer conosco. Dizer que existe instantaneamente como o percebemos é apenas exigir confirmação do que é dado pela percepção. Essas respostas intencionais existem no organismo como tendências e resultados de respostas passadas, e o organismo responde a elas em sua percepção. Chamamos frequentemente essa última imagem de resposta.¹⁷

A ideia de Mead sobre o “objeto distante” que “passa a ser o que podemos fazer com ele ou, por consequência, o que ele pode fazer conosco” tem uma semelhança interessante com o conceito de Heidegger de “feito à mão”,¹⁸ isto é, a ideia de que em nossa prática cotidiana experimentamos o mundo e seus objetos como sempre já interpretados. Eles sempre são interpretados do ângulo de nossas possíveis necessidades e das possíveis funções que podem cumprir. Quase nunca vemos uma bicicleta como uma construção notavelmente geométrica feita de metal e borracha. A percepção desse objeto parece vir com a imaginação de andar de bicicleta. Além disso, quase todas, se não todas, essas imaginações através das quais

17. George Herbert Mead, *The Philosophy of the Present* (La Salle, III: Open Court, 1959 [1932]), 74. Sem dizer que o valor da narrativa de Mead para minha própria argumentação tem pouco ou nada a ver com seu valor em uma perspectiva empírica. Refiro-me a Mead porque (1) ele reúne em coerência um número de observações sobre a imaginação que foram cruciais para minha própria discussão sobre esse tópico e (2) ao fazê-lo, ele desenvolve a explicação mais plausível que conheço pela experiência de que a proximidade e a percepção de objetos materiais podem aumentar nossa imaginação.

18. Heidegger, *Sein und Zeit*, 15, 16. [HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Partes I e II, tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 2002].

o mundo é interpretado implicam, como no exemplo da bicicleta, a participação de nossos corpos. Aqui, então, parece estar o nó que liga a presença tangível de objetos a uma inspiração da mente e a uma ativação do corpo. É a percepção sensual de tais objetos materiais que desencadeia nossa imaginação, e é nossa imaginação que desencadeia movimentos em direção a uma união total com esses objetos (agressão: coma seu fragmento!) ou em direção a uma separação (fuga: escape de seu fragmento!).

Segundo Mead, no entanto, essas reações pertencem a um estágio inicial do desenvolvimento da humanidade, um estágio que só aparece em ocasiões específicas na existência do *Homo Sapiens*. Normalmente, os produtos da nossa imaginação são transformados em conceitos, e esses conceitos suspendem a relação de imediatismo entre imagens e movimento muscular. Talvez aquelas raras ocasiões em que sentimos nossa imaginação e nosso corpo com vivacidade particular tenham uma afinidade específica com a dimensão da experiência estética. Não poderia ser que muito do que chamamos de “sublime” tenha a ver com certos objetos de percepção que causam terror – em primeiro lugar, não porque sejam “objetivamente perigosos”, mas talvez porque (de acordo com a leitura de Jean-François Lyotard do *Kritik der de Kant Urteilskraft*)¹⁹ nossa imaginação não é capaz de convertê-los em uma estável e “sintética” figura? Por outro lado, o lado da agressão, do

19. Ver Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'analytique du sublime* (Paris: Galilée, 1991), p. 271. [LYOTARD, J. F. Lições sobre a Analítica do sublime. Trad. Constança Marcondes César e Lucy R. Moreira César. Campinas, SP: Papyrus, 1993]. [KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008].

desejo e da fome, as famosas observações de Jacques Lacan sobre a “voracidade do olho humano” (“*l’oeil plein de voracité*”)²⁰ fornecem-nos um repertório de conceitos que têm a virtude adicional de nos trazer de volta de outras considerações gerais sobre a dimensão do fragmento. Pelo fato de que a tese de Lacan segundo a qual o objetivo último do desejo humano é sempre o desejo do Outro, com este desejo manifestando-se por gestos de autoconsciência (“*une sorte de désir à l’Autre, au bout duquel est le donner-à-voir*”), tem-se a importante implicação de que o Outro nunca está completamente presente ou visível. O que realmente vemos e o que motiva nosso desejo é sempre apenas um fragmento, “*un objet petit a*”, na linguagem de Lacan, ainda um fragmento atraente porque o tomamos como parte de uma completude e porque tememos que outra pessoa possua essa completude: “Essa é a verdadeira inveja. Isso faz o sujeito empalidecer diante do quê? Na frente de uma totalidade que parece estar fechada, o que explica por que o pequeno ‘a’ se separa daquilo a que se apega e pode tornar-se, para outra pessoa, uma possessão e um objeto de satisfação.”

Concordo que a suculência de especulações similares possa parecer bastante exagerada – especialmente em relação ao que deveria ser o campo de sua aplicação, a saber, a laboriosa e altamente técnica empreitada da restituição de texto. Talvez eu deveria ir ainda mais longe com essa autorrelativização – se não fosse a observação ricamente documentada de Stephen

20. Veja, para o seguinte, “Qu’est-ce qu’un tableau?” (capítulo IX), em Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XI: les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964) (Paris: Seuil, 1973), 120-32, esp. 130-31. [LACAN, J. O que é um quadro? In: _____. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar].

Bann sobre “a existência do apetite oral como modelo para a apropriação de objetos e fragmentos” especialmente durante os séculos XVIII e XIX.²¹ Bann encoraja-nos a pensar que deve haver algo real (talvez até real no sentido laciano) na relação entre fragmento, corpo, imaginação e experiência histórica, algo mais válido do que o apelo meramente ornamental de uma peça complexa com conceitos filosóficos. É por isso que Bann pode usar os resultados de sua própria investigação de arquivo para uma descrição do “exercício da imaginação histórica” nos seguintes termos: “Começa com o que pode ser tocado e prossegue por meio do poder talismânico do nome até a experiência da história como uma alteridade mediada.”²²

Apesar de todas as evidências teóricas e empíricas que atestam sua existência e importância, a relação entre imaginação e reconstrução histórica sempre causou desconforto. Esses sentimentos provavelmente baseiam-se na impressão de que o alto grau de reflexividade e autocontrole de qualquer método acadêmico não deve ser maculado pela imaginação, ou seja, pela faculdade baseada em assuntos que apresentam uma forte tendência a escapar do controle do sujeito. Mesmo *Verdade e método*, de Hans-Georg Gadamer, com sua generosidade já proverbial em relação a todos os tipos de operações analíticas e estilos intelectuais que carecem do rigor clássico do trabalho

21. Veja Stephen Bann, “Clio in Part: On Antiquarianism and the Historical Fragment” in *The Inventions of History: Essays on the Representation of the Past* (Manchester, U.K.: Manchester University Press, 1990), 100-21 (quotation on 114). [BANN, S. Clio em parte: sobre antiquariado e fragmento histórico. In: *As invenções da história: Ensaio sobre a representação do passado*. Trad. Flávia Villas-Boas. São Paulo: Editora da Unesp, 1994].

22. *Ibid.*, 119.

acadêmico,²³ não usa a palavra imaginação (ou qualquer uma de suas equivalentes alemãs) uma única vez nas mais de quinhentas páginas de sua exposição. Isso é ainda mais intrigante, pois as descrições de Gadamer da “arte da interpretação” geralmente parecem quase exigir esse conceito. Veja, por exemplo, seu comentário sobre a liberdade interpretativa do historiador: pois do outro lado, do lado do “objeto”, isso implica a participação e a exploração do conteúdo de uma tradição – em todas as suas novas possibilidades de significado e ressonância, e enriquecido por cada destinatário. Sempre que a tradição é feita para falar conosco, *surge algo que não existia antes*. Isso pode ser exemplificado por qualquer conteúdo histórico. Seja uma obra de poesia ou o conhecimento de um evento importante, *o que se dá na tradição passa a existir como algo novo a cada vez*. Quando a campanha da *Ilíada*, de Homero, ou a da Índia, de Alexandre, o Grande, nos falam de uma nova apropriação da tradição, elas sempre serão mais do que algo em si mesmas. Pelo contrário, como em uma verdadeira conversa, aparecerão *onde sempre há algo novo, algo que nenhum dos que participam de um diálogo poderia ter entendido individualmente*.²⁴

Não estou afirmando que Gadamer evite deliberadamente o conceito de imaginação, nem que ele cometa um erro ao omiti-lo. Quero simplesmente enfatizar que essa citação

23. Afinal, o livro de Gadamer é explicitamente direcionado contra a opinião de que a *Geisteswissenschaften / humanities* são capazes de ter um método próprio. Veja seu *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 2ª ed. (Tübingen: Mohr, 1965), p. 5: “Não existe nenhum método específico para as ciências do espírito.” [GADAMER, H. G. *Verdade e método*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 45].

24. *Ibid.*, 437-38 (grifo do autor).

não possui a palavra *imaginação*, embora seja provável que ela apareça onde quer que falemos de conteúdos inovadores que não são devidos a algum tipo de referência mundial, e apesar de o autor ter muito menos motivos para ignorar o tópico da imaginação do que muitos outros filósofos.

A cautela de Gadamer pode apresentar relação com a propriedade da imaginação que Sartre chama de “espontaneidade”. Wolfgang Iser dedicou uma análise filosófica mais detalhada a esse aspecto específico.²⁵ O autor começa sua discussão sublinhando que, não sendo um “potencial ativador” por si só, a imaginação sempre precisa de um estímulo extrínseco para ser acionada. Por outro lado, isso significa que, no que diz respeito à sua ativação, a imaginação segue a intencionalidade de um sujeito. Mas o mesmo sujeito não pode controlar – pelo menos, não completamente – a direção que a imaginação toma e os resultados que produz, pois, uma vez acionada, ela se desdobra precisamente porque o imaginário não tem intencionalidade e parece aberto a quaisquer tipos de intenções. É assim que as intenções ligam-se ao que as ativaram, e é por isso que sempre há algo acontecendo com os impulsos ativadores. Portanto, o imaginário nunca é idêntico às suas próprias ativações intencionais, mas se desdobra em um jogo com seus impulsos – em um jogo, porém, isso é sempre mais do que as intenções por trás da ativação ou mais do que o conteúdo do imaginário à medida que desenvolve uma forma. Onde quer

25. Ver, em particular, “Das Zusammenspiel des Fiktiven und des Imaginären”, em Iser, *Das Fiktive und das Imagindre*, 377-411. [ISER, A. Wolfgang. A interação entre o fictício e o imaginário. In: *O fictício e o imaginário: perspectivas de uma antropologia literária*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2017.]

que essa peça emerja de uma ativação intencional do imaginário, transforma-se em uma zona onde ocorrerão as diferentes interações do imaginário com seus impulsos ativadores.²⁶

Essas “interações entre o imaginário e as instâncias de sua mobilização” (uma delas é, obviamente, a intencionalidade individual) implicam o risco de se espalhar além dos limites do controle do sujeito – não apenas, como Iser parece supor,²⁷ em contextos tão distantes de nossas atividades cotidianas como “sonhos ou alucinações”, mas também dentro de formas altamente racionalizadas de prática, como especulação econômica ou edição de texto. Certamente, não quero negar uma heterogeneidade básica entre o gesto necessário de racionalidade e a “espontaneidade” de nossa imaginação. No entanto, o uso ativo da imaginação e o autocontrole exigido pelos padrões de racionalidade acadêmica do trabalho filológico parecem ser igualmente necessários para restituir fragmentos de textos. Pelo menos no caso de fragmentos constituídos pelo que chamei de cicatriz, não há maneira perfeitamente indutiva e, portanto, perfeitamente racional de passar do texto fragmentado a um texto hipoteticamente completo. Por outro lado, nunca podemos ter certeza se conseguimos eliminar todos os traços heterogêneos que o uso de nossa imaginação pode ter deixado no texto restituído. Já sabemos, por exemplo, se um ritmo que reconstruímos não é apenas o ritmo que mais desejávamos? “Comer o fragmento de alguém!” acaba, assim, tendo um duplo significado. Por um lado, é um incentivo não apenas para usar a imaginação, mas também para desfrutar de seus efeitos

26. *Ibid.*, 377-78.

27. *Ibid.*, 381.

colaterais não controláveis. Se, por outro lado, queremos resistir a uma “auratização” às vezes ingênua e antiacadêmica do imaginário, esse bronzeado imperativo também (pelo menos obliquamente) se refere ao dever do filólogo e à experiência potencialmente catártica de remover os resquícios subjetivos e, portanto, anacrônicos do seu jogo com a imaginação. Com ou sem ela, o pior autoengano possível seria a crença em soluções acadêmicas isentas.

CAPÍTULO 2

Editando textos

Poucos estudiosos dominaram uma disciplina acadêmica de forma tão intensa quanto Ramón Menéndez Pidal dominou a filologia hispânica por mais de setenta anos. Com sua edição monumental, em três volumes, do épico nacional espanhol *El cantar de mio Cid*, publicado na década de 1890, ele foi amplamente reconhecido como o fundador da tradição filológica nacional espanhola, da qual permaneceu sendo um dos representantes mais produtivos até sua morte em 1968. Embora tenha sido criticado recentemente (não sem razão) por identificar o espanhol com sua própria cultura castelhana e embora, por vezes, seus pontos de vista possam parecer muito monolíticos para nós, Pidal fez contribuições seminais à historiografia das línguas, literaturas e culturas da nação espanhola. Além disso, suas contribuições para a história da literatura francesa medieval e da língua latina medieval fizeram dele um dos grandes humanistas do século XX.¹

1. Para a biografia de Menéndez Pidal, consultar Kurt Schnelle, “Nachwort”, em Ramón Menéndez Pidal, *Dichtung und Geschichte in Spain* (Leipzig: Reclam, 1984), 258-82. A edição de *Cid* de Menéndez Pidal está mais facilmente disponível (com uma importante introdução de 1908) em *Obras completas de Ramón Menéndez Pidal*, 4ª ed., v. 3-5 (Madrid: Espasa-Calpe, 1964-69). Sobre o trabalho filológico de Pidal em seu contexto cultural, consultar meus ensaios “Lebende Vergangenheit: Zur

Dada a sua estatura no mundo acadêmico, não é possível deixar de se surpreender com a atitude peculiar de Menéndez Pidal em relação aos textos que editou e analisou, pois ele falava sobre tais textos com as palavras de um entusiasta, talvez até de um poeta: “Percebo que sou o espanhol de todos os tempos que leu mais romances do que qualquer um de seus compatriotas: as versões que agradam minha imaginação tão cheia de lembranças históricas, as versões que gosto de recitar, as versões que dou para os leitores são uma partícula da tradição nacional.”² Ele estava convencido de que, ao publicar romances (narrativas curtas em versos) e textos pertencentes a outros gêneros da grande tradição espanhola da poesia oral, poderia, com a ajuda da filologia, retornar à produtividade literária, uma prática poética que encontrara quase extinta: “Hoje, a tradição está em decadência porque permaneceu viva apenas entre os camponeses. Mas por que não deveria ressurgir em um ambiente mais culto? Pelo menos, foi fácil reviver essa tradição em minha própria mente; e essa mente produziu muitas variantes que, em minha opinião, não são de natureza

Typologie der ‘Arbeit am Text’ in der spanischen Kultur”, em *Das fremde Wort: Studien zur Interdependenz von Texten: Festschrift für Karl Maurer zum 60. Geburtstag*, ed. Ilse Nolting-Hauff e Joachim Schulze (Amsterdam: Grüner, 1988), 81-110; “Las versiones que agradan mi imaginación: de Menéndez Pidal zur postmodernen Editionspraxis?” em *Textüberlieferung-Textedition-Textkommentar: Kolloquium zur Vorbereitung einer kritischen Ausgabe des ‘Sueno de la muerte’ von Quevedo* (Bochum, 1990), ed. Ilse Nolting-Hauff (Tübingen: Narr, 1993), 57-72; “A Philological Invention of Modernism: Menéndez Pidal, García Lorca, and the Harlem Renaissance,” in *The Future of the Middle Ages: Medieval French Literature in the 1990s*, ed. William D. Paden (Gainesville: University of Florida Press, 1994), 32-49.

2. Ramón Menéndez Pidal, prefácio de *Flor nueva de Romances viejos*, ed. Ramón Menéndez Pidal, 6ª ed. (Madri: Espasa-Calpe, 1984 [1926]), 41.

diferente das variantes produzidas pelos autores em um passado remoto.”³

Podemos ver que Pidal atribui a si mesmo um papel nesse processo de ressurgimento cultural que se aproxima do papel clássico do cantor de folclore: ele memorizaria muitos textos, recitando-os, republicando-os e enriquecendo-os com suas próprias variantes e devolvendo-os, finalmente, à nação que, segundo seu entendimento “neotradicional”, havia produzido esses mesmos textos. Visto por esse ângulo, pode ser de interesse mais do que puramente anedótico que o momento culminante de sua atividade como colecionador de textos pareça ter sido em meados da década de 1920, quando foi temporariamente atingido pela cegueira, incorporando assim uma condição que sempre foi associada ao poder da imaginação poética.

Mas seria realmente possível desempenhar, ao mesmo tempo, as funções de filólogo e cantor ou poeta? Mais do que isso, poderia alguém ser simultaneamente um filólogo e um cantor em relação ao mesmo corpo de textos? Um filólogo não é obrigado a se manter afastado da produção de novas variantes? Sua atividade não deve ser restrita ao registro, em detrimento da invenção destas mesmas variantes? Por mais legítimas que sejam essas questões críticas, acho que elas acabarão por nos fazer entender que o caso de Menéndez Pidal foi muito menos excêntrico do que se supõe à primeira vista. Minha hipótese é a de que todo editor adota papéis próximos aos exercidos pelos cantores, poetas ou autores (embora tipicamente o faça com menos consciência do que Pidal) e que, sem dar esse passo,

3. Menéndez Pidal, “*El romancero: Su transmisión a la época moderna*” (1910), em *Estudios sobre el romance*, vol. 11 de *Obras completas* (Madri: Espasa-Calpe, 1973), 41.

tal papel sequer começa a existir. Cada uma das funções que os editores podem adotar (em dois níveis diferentes: funções de autor e funções de editor) pode ser incluída em diferentes tipos de construções de subjetividade, e essas afinidades de diferentes funções de editor com diferentes construções de subjetividade nos ajudarão a entender os diferentes estilos filológicos que encontramos em nosso ambiente profissional. Por exemplo, como Menéndez Pidal se identificou com cantores medievais e folclóricos, seu estilo de edição não foi capaz de enfatizar a multiplicidade de manuscritos e variantes, pois isso é típico da tradição oral da Idade Média. Foi exatamente assim que ele contribuiu tanto para o que chamou de “a vida da tradição”. Neste ensaio, portanto, discutirei tais relações entre diferentes papéis do sujeito, papéis mais ou menos imaginários, abertos à identificação, diferentes papéis de editor e diferentes estilos de prática filológica. Farei isso sob o título de “pragmática da edição de texto”. Se há algo verdadeiramente excêntrico em Menéndez Pidal nesse contexto, não pode ser o seu desempenho de uma função de autor, pois isso é inevitável. Em vez disso, sua excentricidade deve residir no fato de ele estar aparentemente bastante consciente desse papel e obviamente feliz com isso.

No entanto, algumas escolas filológicas mais rigorosas do que as de Pidal sempre postularam que a edição deveria ser independente das funções ou intenções dos editores (alguns filólogos até quiseram excluir a intenção do autor como ponto de referência, embora o papel das decisões subjetivas e até do gosto subjetivo seja um tópico nas discussões filológicas desde a era da Antiguidade clássica). Ao tentar provar que as decisões filológicas podem ser tomadas dentro dos parâmetros de uma

lógica estritamente textual, elas acabaram por chegar perto de uma prática que Paul De Man descreveu e canonizou como “leitura teórica”⁴ – mesmo sabendo que essa proximidade teria chocado alguns filólogos, mais do que poderia ter chocado o próprio Man.⁵ De qualquer forma, na tradição filológica é possível distinguir duas concepções diferentes de edição de texto que mostram afinidades interessantes com as posições da “pragmática textual” e da “leitura teórica” na teoria literária contemporânea. Se eu começar meu argumento optando por pragmática textual e tentando mostrar que um editor é forçado a escolher entre desempenhar algumas funções, isso pode parecer com o que De Man descreveu como “resistência à teoria”. No entanto, a opção oposta – tentar restringir os problemas e a prática de edição exclusivamente ao domínio textual – parece ingênua do ponto de vista da pragmática textual. Como não é fácil quando a solução parece estar à vista, voltarei a essa questão mais tarde, perguntando se vale a pena ou mesmo se é possível superar esse antagonismo entre formas de edição mais pragmáticas e mais imanentistas.

Todo mundo sabe que a edição de texto é um processo de escolha em várias camadas. Os editores escolhem entre as variantes do que *eles* decidem ver como passagens equivalentes no que identificam como textos pertencentes a uma mesma tradição. Em outras ocasiões, escolhem entre deixar lacunas de texto in-

4. Ver, acima de tudo, “The Resistance to Theory”, em Paul De Man, *The Resistance to Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), 3-20.

5. De Man realmente tinha o hábito de se apresentar como filólogo. Veja “The Return to Philology,” em *Resistance*, 21-26. Veja também a entrevista de De Man com Stefano Rosso, *ibid.*, 118.

tocadas ou preenchê-las com conjecturas. Uma vez adotada a segunda possibilidade, precisam escolher entre uma infinidade de formulações potencialmente aceitáveis, sugeridas pelo sistema da língua em questão. Mesmo corrigir certos “erros” em um texto que chegou até nós sem nenhuma variação implica escolher uma entre muitas formas possíveis que poderiam se encaixar como gramaticalmente corretas. Ao fazer essas escolhas, a maioria dos editores é guiada, de maneira bastante normal e apropriada, pelo que eles acham que poderia ter sido a intenção do próprio autor do texto. Voltarei mais tarde aos problemas relacionados às hipóteses dos editores sobre as intenções dos autores. No entanto, quero enfatizar que o sujeito-editor também se constitui nesses múltiplos atos de escolha, pois escolher entre uma variedade de elementos é exatamente o que pode ser chamado de “produção de significado” – sob a condição de que os elementos passados permanecem presentes como possibilidades em vez de se perderem, serem reprimidos ou, mesmo, destruídos.⁶ Visto deste ângulo, a edição de texto não apenas produz significado como um efeito colateral, mas também significa produção por excelência, pois a preservação e a documentação do que permanece não escolhido constituem as principais funções da prática filológica. Mas, uma vez que a produção significativa aconteceu, é impossível resistir à tentação de olhar para um agente que poderia ter sido sua fonte. Portanto, simplesmente não podemos segurar um texto editado contra seu aparato de variantes sem começar a imagi-

6. Estou seguindo Niklas Luhmann, *Social Systems* (Stanford, Califórnia: Stanford University Press, 1995), 59-102. [Luhmann, Niklas. *Sistemas sociais: esboço de uma teoria geral*. São Paulo: Vozes, 2016, 573p.]

nar quem poderia ter sido o editor e quais princípios ele ou ela poderiam ter seguido ao estabelecer o texto. É aqui, na imaginação do leitor filologicamente competente, que o papel do editor, em primeira instância, se torna uma realidade social, isto é, uma realidade mutuamente aceita.

Mas haveria forma de admitir a um crítico não pragmático que a escolha, a produção de significado e o surgimento de funções de sujeito não são necessários onde quer que exista “evidência”, isto é, onde esteja disponível uma solução irrefutável para um problema filológico? A resposta para essa pergunta depende da maneira como entendemos as evidências – e na ausência de uma opção mais ou menos “ontológica”, não posso definir evidência senão como uma situação na qual todos os especialistas concordam facilmente com argumentos específicos e com as conclusões a que esses argumentos levam. Isso implica que propor ou aceitar uma solução baseada em evidências não contribui grandemente para o perfil de quem o faz, pois parece não haver alternativa, mas isso não elimina as dimensões pragmáticas da edição. Em outras palavras, o surgimento de uma função de editor com um perfil baixo não é sinônimo de ausência de uma função. É claro que é igualmente verdade que a função do editor torna-se muito mais visível e, por assim dizer, muito mais “heroica” sempre que nenhuma solução óbvia ou facilmente consensual está à vista. Dentro da prática filológica, são essas as situações em que, como Sally Humphreys formulou de maneira tão apropriada, “gosto e tato” são necessários.⁷ O gosto desempenha

7. Em um colóquio sobre edição de texto organizado na Universidade de Heidelberg em 1996.

um papel porque certas decisões filológicas possuem a mesma estrutura do julgamento estético, a mesma estrutura das decisões que precisam ser tomadas em situações sem evidência, ou seja, em que o julgamento não possa se basear em conceitos e critérios compartilhados. Ao evocar a questão do tato, penso que Humphreys pretendia se referir à expectativa legítima de que um editor, mesmo e especialmente em situações sem evidente disponibilidade, abster-se-ia de produzir textos que simplesmente se tornassem manifestações unilaterais e consistentes de suas próprias preferências estéticas. Os editores nunca devem cruzar o limiar entre filologia e imaginação poética [*Nachdichtung*] – mas isso não pode implicar que eles estejam totalmente dispensados de fazer julgamentos estéticos, muito menos que possam evitar produzir efeitos de sujeito.

Já deve ter ficado claro o motivo pelo qual a coerência das longas séries de escolhas filológicas que cada edição de texto contém e pressupõe não deve emanar do gosto particular do editor. Mas que outras diretrizes ou orientações podem ser seguidas? Penso que, em primeiro lugar, devemos evitar falar, neste contexto, da “intencionalidade do texto” como uma orientação potencial – como costumava ser uma convenção quase popular entre os estudos literários há dez ou vinte anos. Do ponto de vista semântico, os substantivos *texto* e *intencionalidade* são incompatíveis, a menos que se admita que a “intencionalidade do texto” se refira apenas às hipóteses sobre intenções de autores que podem ser extrapoladas de qualquer texto.

Dada a infinidade potencial de intenções hipotéticas derivadas ou atribuídas a qualquer texto, proponho me concentrar nas conjecturas historicamente mais específicas, e o faço por

razões puramente pragmáticas.⁸ Primeiro, na maioria dos casos, é relativamente fácil usar o conhecimento histórico para tornar mais complexa a imagem de um autor, a fim de que essa imagem possa ajudar a produzir leituras e edições mais precisas. Em segundo lugar, existem, pelo menos para a maioria dos textos dentro do cânone, certas imagens de autores que, por um lado, surgiram da necessidade de atribuir coerência às leituras desses textos e, por outro, frequentemente afetam a forma como eles são normalmente lidos. Homero, o cantor cego, e Esopo, o escravo corcunda, são provavelmente os mais famosos em um número infinito de projeções desse autor. Embora textos de origem anônima deixem mais espaço para essas projeções, o que temos em nossa mente ao usar nomes como “Shakespeare”, “Goethe” ou “García Márquez” não é algo muito diferente do que implica dizer “Homero” ou “Esopo”. Todos esses nomes referem-se a imagens de autores que têm muito mais a ver com as projeções dos leitores do que com qualquer realidade histórica documentada – embora as imagens sejam frequentemente complementadas por algumas informações sobre a vida dos autores, se tais informações estiverem disponíveis. Nesse sentido, é algo incomum (e cer-

8. Para uma versão mais detalhada do mesmo argumento, veja meu ensaio “Konsequenzen der Rezeptionsästhetik oder Literaturwissenschaft als Kommunikationssoziologie, *Poetica* 7” (1975): 388-413; uma versão em inglês aparece no meu livro *Making Sense in Life and Literature* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992), 14-29. A discussão mais sofisticada sobre o status heurístico do autor de literatura, ao menos que eu saiba, é o capítulo de Miguel Tamen “The Appeal to the Author” in his *Manners of Interpretation: The Ends of Argument in Literary Studies* (Albany: State University of New York Press, 1993). 69-108. [TAMEN, M. *Maneiras da interpretação: os fins do argumento nos estudos literários*. Lisboa: INCM – Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994.]

tamente não errado) para os leitores dos poemas de amor de Goethe imaginar, por exemplo, o autor imaginando Frau von Stein, Christiane Vulpius ou outros destinatários em potencial. Em geral, a existência de tradições de leitura guiadas por autores é outro bom motivo para os editores trabalharem com imagens de autores, pois significa que novas edições que usam imagens de autores podem se relacionar e ressonar com hábitos estabelecidos de leitura.

Mas a historicização da função do autor (literário), como foi inaugurada e poderosamente exemplificada por Michel Foucault,⁹ não é uma forte razão para fazer da leitura orientada ao autor e da edição autorizada uma regra geral? Essa prática não pressupõe uma generalização problemática do conceito de autor? A resposta é não, pois o conceito de autor que Foucault queria historicizar era muito mais específico do que o conceito de autor ao qual me referi até agora. O conceito que venho discutindo é de fato quase universal, pois parece difícil, se não impossível, pensar em um agente, produtor ou autor sempre que vemos qualquer tipo de artefato humano – incluindo, por exemplo, textos. A historicização de Foucault do conceito de autor, em contraste, enfatiza a historicidade de características muito mais específicas pertencentes ao conceito moderno de autor, como inventividade e originalidade, propriedade intelectual ou responsabilidade pessoal.

O argumento que quero sustentar e enfatizar, então, é que o trabalho filológico produz inevitavelmente um papel de editor

9. Michel Foucault, "What Is an Author?" em *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, ed. Josué Harari (Ithaca, Nova York: Cornell University Press, 1979), 141-60.

e que esse papel pressupõe e molda parcialmente a produção de um papel hipotético de autor; em outras palavras, o papel de editor sempre encapsula um papel de autor. Ao mesmo tempo, escusado será dizer que o papel de editor também contém vários papéis de leitor. Esses podem ser papéis de leitor no sentido mais histórico e individual. Isto é, o sentido de imaginar Goethe, o autor de poemas de amor, não pode ser separado de imaginar Frau von Stein ou Christiane Vulpius como as destinatárias do poeta. Mas os papéis dos leitores também existem em um sentido mais geral, que muitas vezes parece convencer intérpretes e editores de que, por meio de sua mediação, certos textos são capazes de "falar com a humanidade em geral."¹⁰ Refiro-me aqui às situações em que os intérpretes perguntam o que Jacques Derrida, Karl Marx ou Jesus Cristo queriam dizer para "nós" – como se, enquanto escreviam e falavam, eles nos tivessem em mente. Assumir um público tão universal é um movimento problemático porque, além de gerar muitas outras implicações não tão bem-vindas, acaba atribuindo uma característica de divindade aos autores em questão, pois usa um privilégio discursivo da palavra de Deus (ou dos deuses) para incluir todos os humanos como destinatários em potencial. Apesar dessa reserva específica, já deveria ter se tornado plausível que cada papel de editor implique, como orientação necessária para o trabalho filológico, uma hipótese do papel de autor e pelo menos um papel de leitor – em muitos

10. Sobre esta e outras reivindicações universais feitas em nome de textos "clássicos", ver Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 2ª ed. (Tübingen: Mohr, 1965), 269-75. [GADAMER, H. G. *Verdade e método*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 45].

casos, vários papéis de leitor. Nessa proliferação geral de papéis de editor, autor e leitor, volto agora a uma linha de argumentação que pode nos levar à posição oposta, isto é, à questão de saber se a edição pode ser imaginada como uma prática exclusivamente baseada em texto.

Afinal, não há nada particularmente surpreendente na observação de que a edição de texto não pode ajudar na produção de sujeitos autores e de sujeitos leitores. Em um nível muito geral, isso pode ser dito para todos os tipos de leitura. Toda leitura constitui um traço entre seu duplo subproduto: papéis de autor e papéis de leitor cada vez mais complexos. O tipo de papel do leitor ao qual me refiro aqui se aproxima (e pode, em alguns aspectos, ser idêntico) ao que Wolfgang Iser descreveu como o “leitor implícito”.¹¹ Embora eu concorde com a tendência de Iser de diferenciar o leitor implícito e o leitor empírico, o leitor que estou discutindo não se encaixa em sua descrição do leitor implícito como um “papel do leitor inscrito no texto”. Pelo contrário, estou interessado em ver como um papel de leitor é ativado e constituído através de cada leitura de um texto, como a forma e o conteúdo do texto acendem e orientam esse processo sem que o texto “contenha” seus resultados.

Portanto, se a produção de papéis de autor e de leitor é de fato um resultado inevitável de qualquer tipo de leitura, há algo específico para a leitura de um filólogo? Uma das descrições de Paul De Man¹² sobre discurso literário pode nos levar a uma direção interessante aqui:

11. Wolfgang Iser, *Les implizite Leser: Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett* (Munich:Fink, 1972).

12. De Man, *Resistance*, 15.

O que se entende quando afirmamos que o estudo de textos literários depende necessariamente de um ato de leitura ou quando afirmamos que esse ato está sendo sistematicamente evitado? Certamente mais do que a tautologia de que se deve ter lido pelo menos algumas partes, ainda que pequenas, de texto (ou leia alguma parte, ainda que pequena, de um texto sobre este texto) para poder fazer uma declaração sobre ele. (...) Enfatizar a necessidade autoevidente de leitura implica pelo menos duas coisas. Primeiro de tudo, implica que a literatura não é uma mensagem transparente em que pode ser dado como certo que a distinção entre a mensagem e os meios de comunicação está claramente estabelecida. Segundo, e de maneira mais problemática, implica que a decodificação gramatical de um texto deixa um resíduo de indeterminação que deve ser, mas não pode ser, resolvido por meios gramaticais, apesar de extensivamente concebidos.

O que exatamente De Man quer dizer com “leitura gramatical”? Ele refere-se a uma leitura que é, em última análise, orientada para o conteúdo, uma leitura capaz de “generalização extralinguística” (isto é, uma leitura que acredita em referência) e oposta ao tipo de leitura orientada para a forma e a linguagem que Man rotula como “retórica”. De acordo com o autor, portanto, uma leitura gramatical (isto é, orientada para o conteúdo) não é capaz de resgatar completamente o que os textos literários têm a oferecer, uma vez que “um resíduo de indeterminação” permanecerá acima ou abaixo do significado e da referência, incapaz de ser totalmente integrado a uma determinada leitura, devendo chamar a atenção dos leitores para o caráter formal do texto. De Man, torna-se finalmente claro, pertence aos teóricos da literatura que a definem através de seu potencial autorreflexivo.

No sentido de material textual não redimido e semanticamente irrecuperável, lançando uma reflexão sobre as propriedades formais do texto, a leitura literária e a leitura filológica têm algo mais específico em comum do que a produção automática de papéis de autor e leitor. Nada corre bem na leitura literária ou filológica, mas as razões diferem nos dois casos. Os dois tipos de leitura lidam de formas muito diferentes com o que resiste à suavidade. O leitor filológico e o leitor literário enfrentam constantemente vazios e variantes; eles lutam com perspectivas convergentes, mas não complementares, ou com passagens aparentemente tautológicas. Enquanto trabalham com essas dificuldades, a leitura filológica e literária parece desenvolver uma afinidade com o conceito de teoria de De Man:

Pode-se dizer que a teoria literária surge quando a abordagem dos textos literários não é mais baseada em não linguística, ou seja, em considerações históricas e estéticas ou, para dizer um pouco menos grosseiramente, quando o objeto de discussão não é mais o significado ou o valor, mas as modalidades de produção e de recepção de significado.¹³

Essa definição captura uma mudança dramática no foco dos estudos literários, um afastamento da investigação das formas pelas quais a linguagem se refere ao mundo em direção às maneiras pelas quais a linguagem produz *a impressão de se referir ao mundo*. Não surpreende, portanto, que De Man descreva “resistência à teoria” como “uma resistência à própria linguagem ou à possibilidade de que a linguagem contenha fatores que

13. Ibid., 7.

não possam ser reduzidos à intuição” e, em outra passagem, como “uma resistência à dimensão retórica ou tropológica” da linguagem, uma dimensão que talvez esteja mais explicitamente em primeiro plano na literatura (amplamente concebida) do que em qualquer outra manifestação verbal.¹⁴ Indo apenas um passo adiante – e ainda contando com De Man –, pode-se acrescentar que o que a resistência à teoria acaba produzindo é uma “fenomenalização”,¹⁵ isto é, um hábito de confundir efeitos da linguagem com uma proximidade, se não com uma possessão daqueles que são considerados fenômenos do mundo real.

Tudo isso sugere a seguinte pergunta: a insistência em aceitar e mesmo desempenhar certos papéis não deve ser rotulada e criticada como “resistência à teoria”?¹⁶ Mais uma vez, a resposta depende inteiramente das premissas sob as quais essa representação é executada e compreendida. O único perigo que surge no ramo da edição de texto é uma identificação com papéis de autor e de leitor que adotam essas construções extrapoladas como formas, caracteres ou “vozes” de pessoas reais. A prática de edição de Menéndez Pidal, por exemplo, evidencia a existência (acredito generalizada) de tal desejo de identificação entre os editores. No entanto, ele não teria sido o grande filólogo que foi sem a consciência desse desejo e sem uma dis-

14. Ibid., 12, 17. Não tratarei aqui de mais um aspecto (e amplamente discutido) do argumento de De Man, a saber, o paradoxo que afirma que a “teoria” implica inevitavelmente uma “resistência à teoria”.

15. Ibid., 19.

16. Seria criticado, é claro, apenas sob a suposição de que se deseja apoiar a mudança nos estudos literários da referência mundial para um interesse na produção de efeitos desta mesma referência.

tância que o ajudou a transformar sua identificação com cantores medievais e folclóricos em um lado lúdico e, portanto, finalmente produtivo de sua pesquisa. Se ele tivesse sido ingênuo a respeito desse desejo de identificação, poderia ter proposto certas reivindicações de autoridade (no sentido ingênuo de “quem se identifica com o autor está totalmente ciente do significado que ele ou ela pretendia”). Posteriormente, essa crença em sua própria autoridade poderia ter seduzido Pidal a tomar seu próprio gosto como critério para decisões filológicas e, assim, romper os limites do tato como editor. Ceder ao próprio desejo de identificação como leitor e como editor implica perigo de autodecepção. É o risco de esquecer que o papel “real” do autor e a autoridade inerente a esse papel podem não estar facilmente disponíveis, e certamente não estão disponíveis nos casos de autores mortos.

Dada a sua distância em relação à pragmática e à teoria do ato da fala, em que base De Man teria resolvido problemas filológicos? Teria ele excluído as possibilidades de usar papéis de autor e de leitor nesse contexto? Tudo o que realmente sabemos é que, como já mencionei, De Man gostava de se associar ao papel geral do filólogo, embora provavelmente não sem um grão de autoironia. Outros adjetivos usados por ele para descrever sua técnica de leitura, além de *filológica*, eram *retórica* e *técnica*. Claramente, De Man confiava nos vários e admiráveis exemplos de tais leituras que ele havia feito em seus próprios ensaios e em esclarecimentos ocasionais, como na seguinte passagem: “Tal leitura pareceria de fato como o desfazer metodológico da construção gramatical e seria teoricamente sólida e eficaz. As leituras retóricas tecnicamente corretas podem ser entediantes, monótonas, previsíveis e desagradáveis,

mas são irrefutáveis.”¹⁷ Temos de entender o conceito de “leitura irrefutável” como algo convergente com o ideal da evidência baseada em textos? Não descarto completamente a possibilidade de De Man estar pressionando por um grau de racionalidade e conclusividade na análise textual que se aproximaria de algo como uma “lógica textual”, com suas próprias regras e técnicas. Não obstante, acho que é mais provável que De Man tenha usado a frase para significar uma leitura com consciência máxima de suas próprias condições e limitações, uma leitura que seria irrefutável porque faria afirmações apenas em relação a parâmetros específicos.

Tal leitura não excluiria – talvez, convidaria – a possibilidade de trabalhar com papéis conjecturais de autor e de leitor. Teria de insistir, no entanto, na ideia de que tais papéis não podem ser objeto de identificação porque são constructos criados apenas para tornar as leituras e os resultados do trabalho filológico mais transparentes e mais capazes, ou seja, de serem aceitos ou refutados. As leituras individuais e as edições individuais só podem tornar-se irrefutáveis – e podem ser refutadas – em relação e com base em papéis específicos (mas sempre heurísticos) para papéis de autores e leitores. Resistência filológica à teoria, ao contrário, seria o nome de um desejo de se identificar com o que não se presta à identificação e, como consequência, um nome da falta de tato que ameaça transformar os textos a serem editados nos próprios textos do editor.¹⁸

17. De Man, *Resistance*, 19.

18. Minha discussão sobre De Man, especialmente minha sugestão provisória sobre a maneira como ele poderia ter resolvido problemas filológicos, deve suas ideias centrais às conversas com Miguel Tamen.

Vamos olhar para trás por um instante. Minha discussão sobre a prática filológica sob um ângulo pragmático (*pragmático* entendido no sentido de “pragmática linguística”) enfatizou como é inevitável que editores de texto adotem uma variedade de papéis no seu processo de trabalho. O confronto dessa visão pragmática com o conceito de leitura de Paul De Man produziu a especificação de que esses papéis precisam ser interpretados como construções heurísticas que rejeitam qualquer desejo de identificação – pelo menos se queremos manter uma clara distinção entre edição de texto e *Nachdichten* [adaptação]. No total, minha discussão sustenta uma crítica ao princípio filológico tradicional da evidência baseada em texto, um princípio cujo impacto na filologia tem sido semelhante ao dos fortes conceitos de verdade em filosofia. Enquanto trabalhamos sob o abrigo – ou melhor, as limitações epistemológicas – da evidência e da verdade, não podemos deixar de esperar que nosso trabalho produza respostas “corretas” e soluções “corretas” para nossas perguntas e problemas. Uma abordagem linguístico-pragmática da edição de textos, ao contrário, sugere consequências semelhantes às produzidas pela crítica dos conceitos de verdade monolítica pelo pragmatismo filosófico. Lá, a expectativa de alcançar a verdade (ou evidência) é transformada na expectativa de produzir uma pluralidade de posições diferentes.¹⁹ Da mesma forma, alguém poderia argumentar que a prática filológica poderia abandonar a ideia de uma edição “correta”

19. Veja, entre os muitos ensaios de Richard Rorty que problematizam o conceito filosófico da verdade: “Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions?” em *The Future of Academic Freedom*, ed. Louis Menand (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 21-42.

como seu último *télos* e começar a conquistar um espaço intelectual de pluralidade, argumento e disputa.

Essa concepção filológica da pluralidade, no entanto, é diferente do ideal liberal (ou “neoliberal”?) de uma infinidade aberta de opiniões individuais. Definitivamente, não estou defendendo uma situação em que cada editor se esforce para elaborar sua versão “pessoal” do texto a ser editado. Antes, imagino que diferentes papéis de autor, usados como dispositivos heurísticos, produzem diferentes tipos de leitura e diferentes comunidades de leitores. Dentro dessas comunidades de leitores e em referência a papéis de autor idênticos, deve ser possível distinguir entre edições e interpretações mais ou menos adequadas. Pode-se então afirmar, por exemplo, que uma abordagem romântica e idealista para a leitura de *Fausto*, de Goethe, é em grande parte incomensurável, enquanto diferentes edições e interpretações em cada uma dessas duas “escolas” poderiam ser comparadas e avaliadas por critérios racionais. As reflexões de Alasdair MacIntyre sobre a estrutura do espaço acadêmico, a partir da qual estou tirando essa ideia de uma pluralidade de comunidades intelectuais produzidas por relações de incomensurabilidade,²⁰ também são úteis para descobrir outra diferença importante entre uma situação de pluralidade na prática filológica e um tipo de pluralismo intelectual aberto ao infinito. Embora não custe ou pressuponha algo que se junte à opinião política, social ou estética de alguém pertencente a uma escola – em nosso caso, uma escola de edição –, exige o domínio de um conjunto de técnicas gerais e de

20. Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1990), esp. 216-36.

um conjunto de técnicas específicas da escola e obriga quem participa dela a ser diplomático. Ser diplomático, nesse contexto, significa ter em mente que os estilos de edição devem ser típicos das escolas filológicas e não de editores individuais. Do ponto de vista sociológico, a filologia em geral e as escolas filológicas compartilham certas características com o artesanato e suas guildas. Pode ser uma boa ideia, mesmo para a prática da interpretação, trabalhar para retornar a esse status de uma arte, em vez de ceder à pluralidade individual sem limites.

O movimento “neofilológico”, que gerou debates animados durante a década de 1990, sobretudo nos estudos medievais, é um caso quase ideal para ilustrar minha proposta.²¹ A nova filologia concentra-se nas diferentes versões referentes a textos individuais²² e na proliferação das variantes intrínsecas desses textos. Entre os praticantes da nova filologia, tal ênfase nas variações e variantes produziu um interesse renovado nos manuscritos e em seu status material. No total, a nova filologia corresponde ao pressuposto heurístico de um sujeito editor fraco e de um sujeito autor também fraco. É claro que a palavra “fraco” não implica aqui nenhum julgamento de valor. Refere-se simplesmente, e em primeiro lugar, a uma prática filológica em que, no nível do papel de autor, o processo de transmissão recebe mais atenção do que autores individuais e em que, no nível do editor, a interpretação precisa dos textos

21. A edição de 1990 da revista *Speculum* é geralmente considerada o “documento fundamental” da nova filologia. Para uma interessante discussão recente sobre esse movimento, veja *Zeitschrift für Deutsche Philologie* 116 (1997), edição especial intitulada “Philologie als Textwissenschaft: Alte und Neue Horizonte”.

22. Se ainda é possível reivindicar a identidade própria de certos “textos individuais” em uma situação intelectual que enfatize variações e variantes textuais.

constitui uma tarefa mais importante do que sua manipulação e modificação.

Em segundo lugar, o conceito de “sujeito fraco” também tenta sugerir que uma afinidade (por mínima que seja) possa existir entre certas filosofias atuais (filosofias que, intrinsecamente, não poderiam estar menos interessadas em problemas de edição)²³ e o estilo de edição neofilológica. Além disso, um estudioso deve aprender habilidades específicas para pertencer à comunidade neofilológica no campo da edição de texto. Ele ou ela deve ser pelo menos minimamente versado(a) em paleografia, capaz de reconstruir situações de uso a partir de uma avaliação do status material dos manuscritos e competente na análise das relações entre as passagens textuais dos manuscritos e suas iluminações. Nesse sentido, a nova filologia é como uma guilda dentro de um ofício na edição de texto. Este exemplo ajuda-nos a entender que o relacionamento entre uma edição crítica neofilológica e uma crítica ao estilo Lachmann deve ser considerado incomensurável. Eles não podem competir – e não devem ser comparados entre si porque dependem de premissas heurísticas incompatíveis, do sujeito fraco da nova filologia e dos particularmente fortes autor-sujeito e leitor-sujeito implícitos na tradição da edição crítica.

23. O conceito de “sujeito fraco” deriva do conceito de “pensamento fraco” de Gianni Vattimo (“*pensiero debole*”). Um dos livros mais recentes de Vattimo demonstra claramente como o pressuposto de “fraqueza” e “subjetividade” afetaria a prática da interpretação: *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997). Para minha própria experimentação com o conceito de “subjetividade fraca” ver *V Colóquio UERJ: Erich Auerbach* (Rio de Janeiro: Imago, 1994), 117–25.

Tais estilos filológicos diferentes podem se tornar parte de diferentes culturas nacionais e, às vezes, de diferentes disciplinas. A influência de Menéndez Pidal nos estudos hispânicos, por exemplo, estabeleceu uma concentração nacional na edição de variantes de texto cujo outro lado, até muito recentemente, era a quase ausência de edições críticas dedicadas aos textos canônicos da literatura espanhola. Alguém poderia argumentar que, nesse caso específico, o exemplo de Pidal convergiu com a vivacidade de uma tradição oral que continuou muito mais nos séculos da Modernidade do que suas contrapartes na maioria dos outros países europeus. Se existem afinidades entre culturas nacionais e estilos de edição, algo semelhante é obviamente verdadeiro para o relacionamento entre estilos de edição e determinados períodos históricos. Uma abordagem neofilológica parece ser particularmente apropriada para textos provenientes da cultura medieval vernacular, enquanto edições críticas se encaixam em contextos históricos e gêneros literários que se concentram no autor como um gênio. O gênero poderia se tornar mais uma dimensão da pluralidade filológica. Não há nada de errado em permitir que o gênero do autor afete decisões filológicas de certos tipos – embora tal pressuposto não seja facilmente reconciliado com o critério filológico tradicional da evidência. Assim, no caso do poeta espanhol moderno Federico García Lorca, a descoberta relativamente recente de sua identidade como gay mudou de fato não apenas a leitura, mas também a edição de alguns de seus textos.²⁴ Essa inovação, no entanto, não implica que uma edi-

24. Talvez, deva eu dizer, a única licença disciplinar conquistada recentemente para falar e escrever sobre a homossexualidade de García Lorca.

ção de Lorca que não levasse em consideração o componente de gênero da identidade do autor estivesse equivocada. Seria simplesmente uma edição diferente, incompatível com edições sensíveis às diferenças de gênero.

Mas existem – e deveriam existir – papéis de editor com especificidade de gênero? Penso que a vontade explícita de dar aos resultados de trabalhos filológicos concretos um sabor específico (de gênero, de nação ou, por esse motivo, de idade), independentemente da identidade do autor poderia criar uma situação problemática, pelo menos do ponto de vista filológico. Uma edição dos poemas de Lorca, cujo editor tentou adaptar os textos ao gosto específico de um público gay (se é que esse gosto existe), estaria mais ao lado da imaginação poética [*Nachdichtung*] do que da filologia como um ofício. Não obstante, pode muito bem ser que estilos de edição e funções de editor específicos de gênero estejam começando a surgir neste momento. Se isso for verdade, provavelmente levará mais de uma década para se estabelecer um novo estilo e uma nova escola filológica. Suas técnicas específicas de edição de texto poderiam um dia ser identificadas e transmitidas como papéis de autor e editor específicos de gênero. Para que esses papéis alcancem o status específico de construções heurísticas que venho discutindo, seria crucial que o editor “real” pudesse ser livre das configurações de gênero em suas funções de autor e de editor. Pois a edição de texto trata especificamente de papéis e funções, e não de identidades autênticas, o que quase poderia ser uma definição de tato filológico.

CAPÍTULO 3

Escrevendo comentários

É claramente plausível subordinar a tarefa do comentarista à do intérprete. Em uma infinidade de variações práticas e permutações funcionais, a interpretação sempre, e inevitavelmente, é a identificação do significado de um determinado artefato. Embora ela frequentemente pareça ser a projeção de um significado que o intérprete tenha inventado (e embora possa ser difícil distinguir claramente entre identificação do significado e sua projeção), associamos o conceito e a prática da interpretação não com a liberdade de projetar um significado, mas com a tarefa de identificar um significado dado “em” um texto (ou qualquer outro objeto de referência), independentemente de seu intérprete e antes mesmo da própria interpretação. Desde que o intérprete entenda a tarefa em questão como a identificação de um determinado instrumento, o principal problema que ele ou ela enfrenta reside na assimetria entre o escopo de conhecimento geral e de conhecimento especializado que o texto pressupõe como condição para a identificação de seu significado (“pretendido”, “original”, “histórico”, “adequado” ou “autêntico”) – assim como o conhecimento que o intérprete tem à sua disposição. Sempre foi tarefa do comentarista e função do comentário superar essa assimetria e, assim, estabelecer uma mediação entre diferentes contextos culturais (entre

o que o autor do texto compartilhou com os principais leitores e os leitores que pertencem a épocas históricas posteriores ou a diferentes culturas). Visto por esse ângulo, um comentário sempre fornece conhecimento suplementar; ao fazê-lo, cumpre uma função auxiliar em relação à interpretação.

Nada do que eu disse até agora excede as concepções canonizadas de duas das práticas filológicas mais centrais e mais respeitadas. A perspectiva sobre comentários a respeito de qual agora tentarei argumentar apontará apenas para certas dinâmicas discursivas que, suponho, sempre foram inerentes à prática do comentário. Mas minha perspectiva se afasta da imagem clássica do comentário como completamente subordinada à interpretação, na medida em que tematiza uma tensão potencial entre os dois projetos, tensão esta decorrente de dois movimentos inerentes ao comentário e à interpretação, respectivamente, que parecem seguir direções opostas. Para tudo o que foi dito desde a década de 1960 – com dedicação especial e democrática à liberdade do leitor – sobre múltiplos significados como potencial de qualquer texto individual e sobre interpretação como uma tarefa sem fim, para todas aquelas imagens muito sofisticadas e às vezes excessivamente complicadas do ato de interpretação, acho que em nossa prática cotidiana fazemos interpretação como uma tarefa que pode ser, e normalmente será, direcionada a uma conclusão. Esperamos que, no caso corriqueiro de uma interpretação, haja um momento em que saibamos que entendemos o texto ou outro artefato. Normalmente, associamos o entendimento à impressão de que agora sabemos o que o autor queria que esse texto significasse ou fosse. Acredito que esta suposição sobre o caráter normalmente finito da interpretação explica sua carreira triunfante

como um exercício essencial para lições de casa e testes escritos no ensino médio. O comentário, ao contrário, parece ser um discurso que, quase por definição, nunca chega ao fim. Enquanto um intérprete não pode ajudar a extrapolar um sujeito-autor como um ponto de referência para sua interpretação (e não pode ajudar a dar forma a essa referência na medida em que a interpretação avança), um comentarista nunca tem certeza das necessidades (ou seja, conhecimento das lacunas no texto) daqueles que usarão o comentário. Por mais que você contemple as necessidades de seus contemporâneos entre os leitores em potencial de uma questão fundamental no texto, você nunca pode prever exatamente o que terá que ser explicado para os leitores da próxima geração. É principalmente essa condição que torna os comentários um exercício e um discurso constitutivamente inacabados. Não surpreende, portanto, que a história da palavra *comentário* produza muitos significados diferentes – e, portanto, um significado muito vago – para sugerir uma definição mais precisa.¹ Será que esse sabor geral de imprecisão não combina, por acaso, com a impressão que os usuários de comentários quase sempre têm, nomeadamente (e para exagerar apenas um pouco), de que qualquer comentário oferece todos os tipos de informações interessantes, mas dificilmente oferece aquela informação da qual você precisava e cuja necessidade fez você consultar o comentário em primeiro lugar?

1. Ver Manfred Fuhrmann, "Kommentierte Klassiker? Über die Erklärungsbedürftigkeit der klassischen" deutschen Literatur", em *Warum Klassiker? Ein Almanach zur Eröffnungsedition der Bibliothek deutscher Klassiker*, ed. Gottfried Honnefelder (Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1985), p. 37-57: "A palavra não ajuda muito aqui, porque tinha quase uma infinidade de significados na Antiguidade clássica" (49).

Esse contraste entre a tarefa finita de cada interpretação e a tarefa interminável de comentário – um contraste que talvez se deva mais às maneiras predominantes pelas quais a nossa cultura tem lidado com ambas as tarefas do que a uma diferença “lógica” entre elas – é responsável pelas diferentes topologias que surgiram em torno da interpretação e dos comentários. A topologia dos estágios de interpretação percebe, principalmente, a identificação como um movimento vertical. O intérprete penetra uma “superfície” material de significantes a fim de alcançar o significado do texto em um nível que se apresenta como o da “profundidade” espiritual.² Uma topologia alternativa para interpretação é aquela que encontra um significado ou a intenção de um autor “por trás” de uma superfície textual ou por trás de uma “face” que pode muito bem tentar enganar o espectador. O que essas topologias hermenêuticas do “abaixo” e do “por trás” compartilham são uma categórica – para não dizer dramática – distinção entre um nível de percepção primária e um nível sempre “oculto” de significado e de intencionalidade, que é o nível que supostamente importa para o intérprete.

Por outro lado, os comentários não visam a um nível “abaixo”, “por trás” ou mesmo “além” da superfície do texto, mas os comentaristas não veem textos “de cima” ou com a famosa “distância” que tão prontamente associamos com objetividade. Esperamos comentários que não cheguem abaixo, atrás ou além, mas que sejam “laterais” em relação aos seus textos de

2. Ver meu ensaio “Das Nicht-Hermeneutische: Skizze einer Genealogie”, em *Die Wiederkehr des Anderen: Interventionen* 5, ed. Jörg Huber e Alois Martin Müller (Basileia: Stroemfeld / Roter Stern, 1996), 17-36.

referência e queremos que os comentaristas se posicionem em “contiguidade” não tanto com um autor, mas com o texto em questão. É essa contiguidade entre o texto do comentarista e o texto comentado que explica por que a forma material do comentário depende e precisa se adaptar à forma material do texto. Glosas interlineares podem, portanto, ser consideradas uma forma de comentário por excelência e, pelo mesmo motivo, nenhuma definição dicionarizada da palavra *comentário* deixa de mencionar que comentários “em execução” constituem a norma.³ Aumentando o nível de abstração desta discussão, podemos dizer que o lugar do comentário – nas páginas de um manuscrito ou de um livro impresso – está na margem do texto comentado. Isso implica, insisto, que a forma e a ordem discursiva do texto comentado moldam a forma material e a ordem discursiva do próprio comentário.

Pessoalmente, não posso deixar de associar o conceito de comentário a uma forte memória visual da edição impressa no século XVI de *Las Siete Partidas*, que é a versão existente mais antiga de um importante corpo de leis estabelecido para o rei de Castela durante o final do século XIII. O texto das leis ocupa menos da metade da superfície de cada página e é cercado por um comentário apresentado em letras menores e estruturado por um sistema bastante complexo de referências cruzadas internas. As páginas do *Siete Partidas*, portanto, trans-

3. Ver, como um exemplo aleatório, Claus Träger, ed., *Wörterbuch der Literaturwissenschaft* (Leipzig: Bibliographisches Institut, 1986), 270: “Kommentar [lat. Commentarius: nota, diário, memorando]: linguagem contínua (gramatical, estilística, também métrica), relevante estético, histórico; explicação de uma literatura sob o texto ou separadamente; como Scholion (Pl. -ien) para HOMER etc. já na Antiguidade também como Interlinear-K. - existir.”

mitem uma forte impressão de plenitude. Pode-se perguntar se elas não trazem à sua materialização um princípio estrutural (ou talvez um paradoxo estrutural) que possa ser constitutivo para o gênero de comentário. Por um lado, não há fim “necessário” para qualquer comentário; por outro, o espaço reservado para os comentários (e o tempo dos leitores dedicado a eles) é sempre limitado – porque, por definição, é o espaço (e o tempo) “nas margens”.

Esse princípio estrutural normalmente produz uma impressão de plenitude (no caso de uma distribuição bem equilibrada entre texto e comentários, como o *Siete Partidas*, pode-se dizer uma impressão de plenitude) ou, se as margens não estiverem preenchidas, uma impressão de desejo, de ausência, de um espaço que exige ser preenchido e de um comentário que precisa ser ampliado. Seria possível dizer que um bom comentário é sempre um comentário rico e que existe uma estética de opulência e até de exuberância inerente ao gênero? *Copia* é, definitivamente, importante para a prática do comentário. Obviamente, um comentário rico pode ser um comentário ruim, por exemplo, se as informações fornecidas não interessam a nenhum leitor (mas isso já é um comentário realmente ruim?) ou, pior, acaba não sendo confiável. Por outro lado, a quantidade de um comentário pode acabar sendo tal que torna quase impossível o seu uso prático. No entanto, ainda podemos afirmar que, em geral, esperamos que um grande comentário seja rico e opulento (no cruzamento semântico dessa riqueza e no espaço sempre limitado na margem da página, a palavra alemã *prall* vem à mente). Entre a movimentação aparentemente inevitável e de alguma forma alegre dos comentários em relação à *copia* e às obrigações dos comentaristas

de mostrar que seu trabalho é orientado por tarefas (ou seja, que eles estão ansiosos para resolver problemas filológicos e fornecer contexto histórico – em suma, para manter a leitura do leitor à tona sem distraí-lo do texto comentado), entre uma estética de exuberância e uma estética de funcionalidade simplificada do leitor, os comentaristas tendem a desenvolver um ritmo específico que talvez possamos caracterizar como “ir e parar”. Por um lado, *eles* certamente querem que o usuário aprecie a *copia* do conhecimento oferecido, mas, por outro lado, quase nunca se esquecem de insistir na funcionalidade rigorosa de seus comentários, como se antecipassem os protestos dos leitores perdidos nas sinuosas referências cruzadas do texto na margem. Aqui está um exemplo para esse ritmo de ir e vir, retirado do comentário sobre os princípios do comentário que guia o *Bibliothek deutscher Klassiker*:

I. Comentários de pesquisa

Os comentários de pesquisa fornecem comentários para contextos maiores [“superestruturas”]. Tais comentários *não se limitam* à apresentação de um estado necessariamente transitório da pesquisa, nem são equivalentes ao gênero interpretativo de uma “introdução” ou de um “epílogo”. De *maneira mais sucinta* possível, o comentário de pesquisa apresenta os principais aspectos que abrem a compreensão de um determinado texto. Nesse sentido, “superestruturas” devem se referir *a todos os detalhes textuais que são importantes de certo ponto de vista*.⁴

4. Honnefelder, ed., *Warum Klassiker?*, 315 (ênfase do autor).

Apresentar *todas* as referências textuais disponíveis, mas restringir essa completude potencial por meio de certos pontos de vista *seleccionados*: esse parece ser o ritmo típico de ir e vir (ou o princípio discursivo levemente paradoxal) do comentário. A grande liberdade e o grande problema do comentário são que, dada a impossibilidade de prever exatamente o que os atuais e futuros leitores de um texto precisam saber, ele pode se conectar a qualquer nível e a qualquer detalhe do texto de referência. Aqui reside a ameaça (e potencial beleza?) de um comentário que se transforma em uma “atomização” do texto que comenta, em uma perda de coesão e *insights* completos. Os comentários do século XVI sobre o *Siete Partidas*, por exemplo, podem ter fornecido (mas não forneceram) informações sobre o que, visto do ângulo moderno inicial, deve ter parecido ser uma linguagem terrivelmente arcaica do século XIII. Eles poderiam ter apresentado a biografia do rei Alfonso X, que iniciou a compilação dos *Partidas*, assim como também poderiam ter comentado (e de fato comentaram) sobre o “conteúdo dogmático” das leis individuais. E assim por diante. O princípio estrutural em funcionamento é a atomização como uma acumulação semanticamente ilimitada sob as restrições do espaço limitado.

Como sempre é possível adicionar novos níveis de referência a um comentário, e como sempre é possível adicionar mais informações a cada um desses níveis, os comentários se tornaram, pelo menos em alguns casos históricos eminentes, tesouros do conhecimento. Aqui, há em ação um movimento de sedimentação que talvez possa compensar a atomização causada pelas múltiplas conexões abertas ao discurso do comentário. Estou me referindo a casos em que os comentários se torna-

ram lugares, de fato *topoi* – e a dimensão espacial da metáfora de fato importa –, para visitar ou consultar quando se busca conhecimento além dos limites daquilo que é necessário para compreender um texto específico. Pense nas camadas de textos que cercam as escrituras das grandes religiões, na *Comédia* de Dante e em seus *volgarizzamenti*, ou nos comentários que crescem em torno de alguns dos textos científicos mais amplamente lidos da Antiguidade greco-romana. Ao longo dos séculos, certa tradição da *lectura Dantis* sempre funcionou como uma introdução às concepções subsequentes da cosmologia, e não como uma interpretação do poema de Dante. Quaisquer que sejam as tarefas mais específicas que esses textos e seus comentários possam ter cumprido originalmente, em um determinado momento eles se tornaram *topoi* nos quais novos e antigos conhecimentos poderiam ser acumulados, absorvidos e, às vezes, até guardados. Esta última função não deve ser subestimada. Certamente, é reconfortante saber que certo estoque de conhecimento, um estoque que se deseja preservar sem ter um uso imediato, pode ser encontrado em determinado local. Comentários sobre Dante são um bom lugar para um historiador da ciência – e ele ou ela não tem nenhuma obrigação de fingir que essa referência é motivada pela expectativa de uma experiência especificamente estética.

Certamente, há razões para acreditar que a quantidade de comentários em torno de um texto se torne um indicador da importância deste mesmo texto. Mas também surge a pergunta oposta: seria essa importância exclusivamente uma função de valores intrínsecos ao texto comentado? Por acaso, a aura material dos comentários e sua importância intelectual dão alguma contribuição substancial (e, por assim dizer, indepen-

dente) à reputação do texto? Certamente, nem Dante, nem Shakespeare, nem Cervantes e nem Goethe estariam entre os autores mais altamente canonizados da cultura ocidental se não estivessem entre os autores mais amplamente comentados. A canonização por meio de comentários também significa que “escolas” – nos sentidos mais rigorosos e informais dessa palavra – emergem de instituições de comentários de texto. Aqui, a seleção canônica de textos primários, o discurso específico dos comentários e a vida das escolas intelectuais entram em uma relação de implicação, apoio e transformação mútuos. Sabendo como escrever uma *explication de texte* faz de você alguém gabaritado em francês, e a *explication de texte* é diferente da *geistesgeschichtliche Einordnung*, na qual esperamos que alguém gabaritado em alemão seja bem versado. O fato de diferentes estilos de comentários terem relação substancial com diferentes escolas intelectuais ou mesmo acadêmicas explica, pelo menos em parte, por que o discurso do comentário tende ao anonimato. Ao comentar um texto, pode-se (pelo menos em parte) superar a dificuldade principal de não saber o que as necessidades dos futuros usuários do comentário terão ao escolher o que incluir, com base em uma ideia geral de como deve ser uma boa leitura. Em outras palavras, o(a) comentarista se inscreve em uma tradição preexistente, em vez de inventar critérios novos ou específicos de relevância para comentar.

Outro motivo para a tendência dos comentários em permanecerem anônimos vem da condição já mencionada de que um comentário está sempre aberto para itens adicionais, camadas e outras adições que podem ser agrupadas em torno do texto de referência. Portanto, comentários são sempre potencialmente multiautorais, pois sua abertura e complexidade in-

trínseca não exigem o poder de estruturação de um único assunto forte, seja ele de autor ou editor. Sabemos que, a qualquer momento, seria fácil descobrir os nomes dos estudiosos que escreveram os comentários de Goethe para a *Bibliothek deutscher Klassiker*, mas associamos as diferentes características desse comentário (acima de tudo, os princípios pelos quais ele estrutura as informações fornecidas em um texto) com este empreendimento de publicação específico, e não com qualquer comentarista individual. Os comentários não teriam a relativa flexibilidade e a abertura de que precisam para se tornarem fundamentais para as escolas se uma forte referência de autor os transformasse em inequívocos. O que os membros de uma escola devem discutir entre si se estiver absolutamente claro como devem usar seus textos canonizados? Por outro lado, os membros de uma escola manifestam-se em torno de textos comentados e regras de comentário apenas enquanto essas tradições mais excluem do que permitem.

O funcionamento de um comentário e a visibilidade do(s) seu(s) autor(es) dependem em grande parte do status do texto que eles comentam. Comentários em diferentes tradições da legislação oferecem exemplos particularmente claros sobre esse ponto.⁵ Quando os textos relevantes constituem um corpo de leis claramente circunscrito, intrinsecamente estruturado e homogêneo, os comentários chegam perto de interpretações porque tudo o que resta a acrescentar é uma explicação do “significado” dessas leis (e há muito a ser aprendido com o uso altamente refletido que esses textos fazem do “legislador” como um método metodologicamente necessário – e, portanto, ponto de referên-

5 Agradeço a Gerhard Casper por seu conselho neste contexto do meu argumento.

cia “ficcional”, cuja função é dar coerência à interpretação em questão). Não por coincidência, a última edição do *Brockhaus* define comentário jurídico como um *tipo específico de interpretação* [Tatbestandmerkmale und Rechtsfolgen zergliedernd behandelnde Interpretation]. Comentários legais desse tipo aparecem sob o nome de seus autores porque, como tentativas de identificar significados implícitos no texto, eles operam com a expectativa de serem definitivos, por mais empiricamente irrealista que essa expectativa possa ser. De qualquer forma, independentemente de algum comentário em particular nessa tradição ser definitivo, há razões para acreditar que o prestígio extremamente alto (e os *royalties* ainda mais altos) que acompanha o autor de um *Kommentar* resulta da necessidade de produzir a ficção possibilitada pelo fechamento na interpretação da lei.

Em vez de traçar uma linha de divisão igualmente clara entre o corpo das leis e sua interpretação, a tradição do direito comum é um processo contínuo de interpretações (e interpretações de interpretações etc.) de certos princípios legais. O equivalente ao *Kommentar* alemão nesse contexto – se houver algum equivalente – é o esforço de coletar, estruturar e sistematizar a multiplicidade de documentos legalmente relevantes. Nos Estados Unidos, essa tarefa foi executada por 3/4 de século pelo American Law Institute. Significativamente, o papel de agência no cumprimento dessa tarefa interminável não pode ser desempenhado por estudiosos individuais. Por isso, uma instituição foi criada para desempenhar esse papel.⁶

6. As observações e os discursos da 75ª Reunião Anual do Instituto de Direito Americano, de 11 a 14 de maio de 1998 (Washington, D.C., 1998) oferecem uma visão geral interessante sobre os projetos desenvolvidos por esta instituição.

Os comentários devem ser o sonho de todo desconstrutivista. Em louvor tanto à tradição desconstrutiva quanto ao discurso do comentário (com sua imagem de ser o parente pobre entre os exercícios do núcleo filológico), podemos dizer que a desconstrução empurrou certos princípios do discurso da crítica de comentário aos seus possíveis limites. Jacques Derrida baseia sua crítica ao que ele chama de “logocentrismo” ocidental ao demonstrar a impossibilidade, a cada momento individual, de ter um texto completo presente em sua mente.⁷ Em vez de fazer quaisquer afirmações “totalizadoras” sobre um texto em questão, a desconstrução se obriga, conscientemente ou não, a uma renovação da tradição corrente do comentário. Uma leitura desconstrutiva será sempre uma leitura “ao longo” de um texto primário, uma leitura cuja manifestação textual será necessariamente modelada por essa relação com o texto principal em questão. É uma leitura que ocorre em constante consciência de sua própria “suplementaridade” e da suplementaridade do próprio texto primário – isto é, da possibilidade sempre presente de adicionar mais palavras ao texto primário ou à leitura desconstrutiva. A desconstrução criou um hábito de leitura (e uma atitude existencial) a partir da percepção de que nenhum texto termina definitivamente, de que seu final deve ser infinitamente “adiado”. Os conceitos de suplementaridade e *différance*, uma palavra inventada por Derrida que faz um trocadilho com a distinção entre a insistência linguística na reiteração da diferença e esse

7. Este é o ponto-chave da crítica de Husserl no primeiro livro de Derrida, *La Voix et le phénomène* (Paris: Presses Universitaires de France, 1967). [DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1994.]

princípio de diferenciação, só estão presentes no cenário das humanidades desde o advento do movimento desconstrutivista. Embora essa distinção já fosse clara demais para um desconstrutivista ortodoxo, deve ter sido a proximidade entre os textos primários e o discurso da desconstrução como seu comentário que produziu duas metáforas favoritas da autodescrição da desconstrução: as metáforas da desconstrução “habitando” o texto primário e da desconstrução sendo um “parasita” em relação ao texto primário, seu “hospedeiro”. A proximidade entre o texto hospedeiro e a prática desconstrutiva parasitária atinge seu nível de realização imbatível na reivindicação, também desconstrutiva, de sua inseparabilidade. Em outras palavras, o discurso desconstrutivista que se desenvolve a si próprio sempre reivindicará ser o texto principal e sua desconstrução. Este princípio de simultaneidade deve ter sido uma razão importante para este tipo de discurso quando ele atingiu as humanidades e foi percebido como verdadeiramente ilegível. O discurso desconstrutivista é, por assim dizer, texto primário e sua desconstrução ao mesmo tempo. Não permite que declarações amplas e totalizadoras (fáceis de lembrar) sejam feitas e pode decolar (para não dizer “explodir”) a qualquer momento ao longo do texto principal, em vários comentários atomizados ou digressões. Em última análise, penso que a prática da desconstrução implica, para dizer o mínimo, um movimento potencial em direção àquela opulência e à proliferação textual, e em direção àquela afinidade com os valores da *cópia* que identifiquei como inerentes à prática dos comentários. A ideia de alguma forma “normativa” da desconstrução é encenar tal *cópia* como simultaneamente presente em seu próprio discurso (apesar da inevitável e inevitavelmen-

te descomplexificadora sequencialidade de todo texto) e dar conta de algumas das dificuldades que os primeiros leitores da desconstrução encontraram ao passar através do texto de Derrida e através dos textos daqueles que o seguiram. Talvez tivesse sido útil ler o discurso da desconstrução e seus (sempre existentes) textos de referência em justaposição – como é típico para a leitura de qualquer outro comentário.

De um ponto de vista histórico, parece plausível que uma longa tradição de importância incontestável para o discurso dos comentários tenha chegado ao fim – um primeiro fim, devo especificar – quando, com a institucionalização do livro impresso, a *cópia* de acesso ao conhecimento deixou de ser um desejo e um ideal de aprendizado, transformando-se em uma realidade natural (e talvez ameaçadora). Em um tom não familiar de crítica cultural, podemos então acrescentar que, com o colapso suave da *Bildung* humanista como condição homogeneizadora da burguesia tradicional, surgiu a necessidade de um ressurgimento da tradição dos comentários, pelo menos para aqueles que continuaram interessados em visitar os locais da tradição cultural canonizada do Ocidente. Essa necessidade pode muito bem ter sido uma das forças motrizes por trás da (re)formação das disciplinas filológicas nas universidades europeias do início do século XIX.⁸

Mas não temos que admitir que a afinidade entre o discurso do comentário e o nosso tempo é mais intensa do que essa relação funcional, baseada na demanda por uma educação (*Bildung*) suplementar, que já existe há quase duzentos anos?

8. Aqui começo a me afastar das teses históricas propostas por Fuhrmann em “Kommentierte Klassiker?”, 49-54.

Seria a desconstrução algo como uma incorporação filosófica do princípio textual do comentário, e não um sintoma de proximidade específica entre a tradição do comentário e nosso próprio momento cultural?⁹

Não poderíamos associar a prática do comentário a uma posição fraca de autor e esta posição com a descrição de “pensamento fraco” que Gianni Vattimo propôs como um emblema de nossa própria situação intelectual? Não teríamos que admitir que, pela primeira vez, a mídia eletrônica desempenha um papel importante nesta situação? Não é tentador e provavelmente adequado dizer que todos esses novos instrumentos e formatos – hipo, hiper e megatexto ou mega, hiper e hipocartões – são os sintomas e os agentes de um histórico e acelerado “retorno ao comentário” ou mesmo um “retorno à filologia” em transição para a filologia de alta tecnologia? Alguém poderia finalmente dizer – sem levar a metáfora longe demais – que a Internet, com seus sites e páginas iniciais sempre emergentes, tornou-se uma corrente eletronicamente produtora de comentários para o mundo? E todas essas conversas e trocas por correio eletrônico, que absorvem tanto tempo sem poupar tempo algum, elas não acabam sendo comentários recorrentes em nossas vidas profissionais? Existe, tanto para a Internet quanto para o correio eletrônico, uma justaposição material de diferentes discursos, materializada na coabitação de tais discursos nos discos rígidos de nossos computadores. Nos dois casos, as estruturas (e, acima de tudo, as estruturas sequenciais) dos

9. O ponto de partida nesta fórmula descritiva do que a desconstrução aceitaria como uma possível autodescrição (concentrada, acima de tudo, na palavra *modalidade*) é totalmente intencional.

mundos, sobre os quais se deve comentar, afetam as estruturas da Internet e do e-mail como discursos de comentários.

Mas há uma condição tecnológica pela qual a tradição dos comentários já mudou profundamente e mudará ainda mais drasticamente no futuro. Sabemos que, embora nenhum chip ou disco rígido ofereça capacidade infinita de armazenamento, eles em breve serão capazes de oferecer tanto “espaço” que nosso conhecimento acumulado não será capaz de preenchê-lo. Este será o fim da situação – e talvez já tenhamos chegado a esse limite – na qual o discurso do comentário vem com uma estética implícita de exuberância, isto é, o fim da situação em que nunca há espaço suficiente nas margens dos textos principais para todos os comentários disponíveis. A visão do chip vazio constitui uma ameaça, um verdadeiro *horror vacui* não apenas para a indústria de mídia eletrônica, mas também, suponho, para nossa autoapreciação intelectual e cultural. Esta visão pode promover, mais uma vez, uma reapreciação do princípio e da substância da *copi*a. E isso pode trazer uma situação em que não teremos mais vergonha de admitir que preencher margens é o que os comentários mais fazem – e o que eles fazem de melhor.

CAPÍTULO 4

Historicizando as coisas

Imagine o mundo político-intelectual das sociedades das revoluções e reformas pós-burguesas do início do século XIX como o teatro para o surgimento dos novos filólogos [*Neuphilologen*], considerando que eles ainda estão vivos em universidades como Heidelberg ou Tübingen, Munique, Colônia, Liège ou Kiel.¹ Esse ambiente do século XIX foi o primeiro cenário cultural – pelo menos, desde a Antiguidade – em que uma imagem normativa da sociedade (cuja produção foi aprimorada e amplamente financiada pelo Estado) que entrou em conflito com a experiência cotidiana dos cidadãos. O conceito recém-elaborado de *cidadão* incluía como um componente central o seu direito de esperar a realização de quaisquer situações ou privilégios prometidos pela imagem norma-

1. Estou mencionando Liège aqui, entre várias universidades alemãs, porque uma forma institucional específica do *Neuphilologen*, “filologia do romance”, sobreviveu de maneira ampla o suficiente para ser mencionada apenas na Bélgica e nos países de língua alemã. Para uma versão mais detalhada da história da *Nationalphilologie*, veja meu artigo “Um souffle d’Allemagne ayant passé”: Friedrich Diez, Gaston Paris, e a Genesis of National Philologies, “Romance Philology 40 (1986): 1-37. A concepção histórica deste ensaio tornou-se a base de um colóquio cujos trabalhos foram publicados em Bernard Cerquiglini e Hans Ulrich Gumbrecht, eds., *Der Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie: Wissenschaftsgeschichte als Innovationsvorgabe* (Frankfurt: Suhrkamp, 1983).

tiva da sociedade. Isso era ainda mais importante quando tais promessas oficiais pareciam divergir da experiência cotidiana dessa mesma sociedade. Ao mesmo tempo, a esfera do lazer e do passatempo surgiu pela primeira vez (como direito geral ao lazer, isto é, não apenas como um privilégio reservado a grupos sociais específicos); *lazer* (ou *passatempo*) correspondia a um conjunto de instituições que ajudariam a aliviar as crescentes tensões entre a experiência cotidiana e a imagem normativa da sociedade. Nas atividades de lazer (a leitura literária era apenas uma delas), os cidadãos desempenhavam e desfrutavam dos mesmos papéis, situações e direitos que esta imagem normativa lhes prometera, sem que a vida cotidiana vivesse sempre de acordo com esses ideais.

Normalmente, os Estados, para cuja estabilidade a esfera e a função do lazer tornaram-se cruciais, contribuíram para a existência dessa instituição de mediação, tendo como fundamento certas disciplinas acadêmicas. (Sem dúvida, a nova filologia pertencia a essas disciplinas, mas a questão é se minha hipótese também não funcionaria para outros campos, pelo menos nas ciências humanas.) Essas novas disciplinas acadêmicas operavam em nível duplo. Primeiro, desenvolveram estratégias que hoje identificamos como pertencentes a uma “pedagogia da leitura”. Novas instruções e orientações ajudaram a garantir certos efeitos compensatórios ou reconciliadores da leitura literária, intervindo na tensão entre a imagem normativa da sociedade e a experiência social cotidiana. A leitura no modo compensatório proporciona aos cidadãos a ilusão de desempenhar todos os papéis que lhes foram prometidos pela imagem normativa e foram retidos no mundo cotidiano. A leitura reconciliatória, em contraste, tentaria persuadir os con-

sumidores de literatura de que a brecha e a tensão na realidade social não era tão dramática quanto eles haviam assumido originalmente. Desde o início, porém, as novas disciplinas filológicas também cumpriram a segunda função de contribuir para o desenvolvimento da imagem normativa da sociedade. Elas “extraíram” certas imagens, temas e valores dos textos “literários” e os “transferiram” para esta imagem na maneira como ela estava presente, em vários níveis e de múltiplas formas, em toda a esfera pública, e prontamente aceitaram como “literários” quaisquer textos que pudessem usar neste contexto.

Onde as reformas burguesas eram reações a situações e sentimentos de derrota nacional, como na Prússia, a imagem normativa da sociedade era encenada como uma imagem do passado glorioso da nação, que estabeleceria padrões para um futuro nacional desejado. Como consequência, cada uma das filologias nacionais existentes nesse ambiente se concebia como uma “disciplina histórica”, um campo de prática intelectual com alto grau de habilidades específicas que precisavam ser adquiridas (por exemplo, competência em leitura nos estágios iniciais de um idioma nacional, paleografia e edição de texto) e que, por sua vez, produziriam certos critérios de profissionalização acadêmica. Em outros casos, no entanto, onde as reformas burguesas foram impulsionadas por revoluções bem-sucedidas ocorridas no passado nacional imediato (por exemplo, França, Inglaterra e Estados Unidos), a crítica literária não emergiu como uma disciplina histórica. Nesses novos Estados vitoriosos, a imagem normativa da sociedade era constituída não por supostas lembranças de um passado nacional glorioso, mas por valores “humanos” gerais sem qualquer índice específico de historicização. A tendência francesa ainda

existente, de confundir *la grand Nation* com a humanidade e, em um nível menos pretensioso, a insistência agradável de Matthew Arnold de que os estudantes de inglês deveriam ler todos os grandes textos de todas as literaturas nacionais são apenas duas ilustrações para a imanente – e não nacional – lógica do modelo não histórico. Por outro lado, o lado “romântico” dessa distinção, é interessante ver que, ao longo do século XIX, sentimentos e situações de derrota nacional continuaram a gerar, com bastante regularidade, movimentos de historicização e nacionalização filológica. Isso é verdade para o ressurgimento italiano de Francesco de Sanctis, para a França após a Guerra Franco-Prussiana de 1870-1871 (Gaston Paris só então se voltou para a historiografia nacional da literatura como seu principal campo de trabalho), ou para a Espanha após a perda de suas últimas colônias transatlânticas remanescentes em 1898 (Ramón Menéndez Pidal é geralmente considerado entre os autores da “geração de 1898” da ressurreição nacional na história cultural de seu país; sua edição crítica do *El Cantar de mio Cid* tem a reputação de ser uma das grandes realizações culturais desse movimento).²

Pelo menos da minha perspectiva alienígena de ser romanista e não clássico, esse esboço de uma história disciplinar sugere

2. Com relação a Menéndez Pidal, consulte o capítulo 2 deste livro e meus ensaios “Lebende Vergangenheit: Zur Typologie der ‘Arbeit am Text’ in der spanischen Kultur”, em *Das fremde Wort: Studien zur Interdependenz von Texten: Festschrift für Karl Maurer zum 60 Geburtstag*, ed. Ilse Nolting-Hauff e Joachim Schulze (Amsterdam: Grüner, 1988), 81-110; “A Philological Invention of Modernism: Menéndez Pidal, García Lorca e o Harlem Renaissance”, em *The Future of the Middle Ages: Medieval French Literature in the 1990s*, ed. William D. Paden (Gainesville: University Press of Florida, 1994), 32-49.

re uma série de questões interessantes sobre a história da historicização dentro da disciplina dos clássicos. Acima de tudo, será que se deve considerar o início do século XIX como um momento de descontinuidade produtiva (no sentido de uma “decolagem histórica”) dentro da história dos clássicos? Tal visão tornou-se verdadeiramente consensual para a história da nova filologia, a ponto de hoje quase ninguém reivindicar a existência de uma pré-história disciplinar antes de 1800 – embora histórias diferentes possam ser ditas para explicar a razão pela qual a disciplina só surgiu depois de 1800.³ Outra questão específica em relação aos clássicos é onde e com que intensidade a cultura da Antiguidade foi “cooptada” – paradoxalmente, pode-se enfatizar – como parte de certas imagens da sociedade específicas da nação (esse foi definitivamente o caso na Alemanha/Prússia,⁴ mas o caso do Primeiro Império da França talvez seja igualmente interessante e muito menos investigado).⁵ Além disso, se é verdade que a presença cultural da Antiguidade passou por uma onda de historicização na virada do século XVIII (é assim que os historiadores da literatura francesa se propõem a entender a “querela dos antigos e

3. Uma história tão alternativa – que começou por volta de 1800 – é o merecido famoso livro de Bill Readings, *The University in Ruins* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996). [Readings, B. A universidade em ruínas. Coimbra: Angelus Novus, 2003.]

4. Veja o capítulo 5 deste livro.

5. Ver “Cedivanétoilé d'or” – Empire als Stilepoche / Epochenstil / Stil / Epoche, em *Zum Problem der Geschichtlichkeitästhetischer Normen: Die Antike im Wandel des Urteils des 19. Jahrhunderts: Vorträgedes 111. Werner Krauss-Kolloquiums, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR / Gesellschaftswissenschaften*, n. 1 / G (Berlim: Akademie-Verlag, 1986), 269-94.

modernos”), poder-se-ia dizer que a cultura histórica do século XIX gerou uma segunda onda de historicização de impacto semelhante? E se isso estiver correto, as duas ondas de historicização produziram efeitos de interferência? Finalmente, que influência cada ambiente disciplinar específico de cada país – por exemplo, as filologias concebidas como disciplinas históricas na Alemanha *versus* o ideal de crítica literária de Matthew Arnold – tem sobre o desenvolvimento de clássicos em diferentes países?

Voltando à nova filologia, discutirei brevemente dois casos extremos (e similares) na história acadêmica da historicização, o da Grã-Bretanha e o dos Estados Unidos. No que diz respeito aos dois tipos de formas disciplinares que distinguirei, ambos os casos pertencem ao modelo não romântico (não prussiano) e constituem um caso extremo porque, pelo menos em um nível institucional mais amplo, a historicização não se tornou realmente parte de suas práticas filológicas profissionais antes da década de 1960. Enquanto as filologias nacionais continentais e sua prática de historicização passaram por uma profunda crise, começando na década final do século XIX, uma crise que acabou provocando o surgimento de subdisciplinas como “teoria literária” e “literatura comparada”,⁶ o modo alternativo de crítica literária na Inglaterra e nos Estados Unidos foi muito menos afetado pelas mudanças em seu ambiente cultural. A nova crítica e os debates sobre os diferentes cânones da leitura literária para estudantes universitários, iniciados na segunda e na terceira décadas do século XX, não provocaram mudanças

6. Veja meu artigo “The Future of Literary Studies,” *New Literary History* 26 (Summer 1995), 499-519.

profundas na prática disciplinar. No máximo, eram sintomas de um alto nível de autorreflexividade – o primeiro passo, talvez, na transformação de um estilo cultural em um método acadêmico. Por mais que alguns dos grandes novos críticos conhecessem a história da cultura e da literatura, a historicização dos grandes textos literários simplesmente não pertencia às suas preocupações intelectuais ou culturais.

Um dos primeiros sinais de mudança nessa situação, pelo menos no contexto dos Estados Unidos, foi a fundação, no final da década de 1960, de uma revista acadêmica com o nome programático de *Nova História Literária*, que buscava alcance internacional através da escolha dos estudiosos que nela publicavam. A revista foi recompensada com um sucesso nacional e internacional quase imediato. Foi também o momento em que a “teoria francesa” começou a conquistar departamentos de literatura nos Estados Unidos, reunindo sob seu nome enganosamente unificador dois estilos intelectuais e práticas acadêmicas verdadeiramente divergentes. Uma dessas práticas foi a desconstrução. Sendo, entre muitas outras coisas, uma reinvenção da filosofia como técnica de leitura atenta, ela ofereceu uma transição suave da sofisticada cultura de leitura da nova crítica. Diferentemente de outros estilos de *close reading*, no entanto, a desconstrução sempre se orgulhou e desejou minar a estabilidade semântica e, às vezes, a autoridade institucional dos textos com os quais lidava.⁷

7. Com relação à adaptação da filosofia desconstrutiva nos Estados Unidos, veja meu artigo de revisão: “Déconstruction deconstructed: Transformationen französischer Logozentrismuskritik in der amerikanischen Literaturwissenschaft,” *Philosophische Rundschau* 33 (1986), 1-35.

A outra metade da “teoria francesa” era a versão renovada de Michel Foucault da história cultural e intelectual. Agora, exceto por sua origem francesa, a filosofia desconstrutivista e a historiografia foucaultiana compartilhavam pouco valor – certamente, confiavam em bases epistemológicas muito divergentes –, mas tiveram um impacto semelhante na pragmática das disciplinas literárias nos Estados Unidos. Os trabalhos de Derrida e de Foucault foram usados para defender uma mudança programática na função das disciplinas literárias. Das tarefas tradicionais que o ensino da literatura havia cumprido na Inglaterra e nos Estados Unidos – contribuindo para a continuidade de situações sociais bem estabelecidas (e provavelmente privilégios de classe bem estabelecidos) –, eles agora se voltaram para a “problematização” e a “desestabilização” como seus novos valores e missões “políticas”. Isso explica por que os novos historicistas que cultivaram uma versão americanizada do estilo historiográfico de Foucault se uniram em torno de dois novos sentimentos. O primeiro foi a sensação de que a colocação da história e a representação de “fatos” no texto historiográfico eram amplamente arbitrárias (o desafio não era mais identificar a história verdadeira, mas inventar uma boa história). Tal sentimento foi suplementado pela sensação adicional de uma liberdade quase literária que deveria ser desfrutada e ativamente usada pelo historiador.

O novo objetivo de ser “crítico” também explica por que, mais ou menos simultaneamente com a teoria francesa e, sobretudo, no Reino Unido, a tradição da escola de Frankfurt, versão suave da teoria marxista, começou a encontrar leitores entusiasmados, fazendo emergir, durante a década de 1980, o paradigma dos estudos culturais. Dos três paradigmas em ques-

tão aqui, apenas a desconstrução *não* desencadeou movimentos de historicização na Inglaterra e nos Estados Unidos. No entanto, é revelador que esses três paradigmas críticos e potencialmente “subversivos” (um conceito de estimacão daqueles anos) tenham sido adotados simultaneamente pela tradição acadêmica anglo-americana e tipicamente propagados por essa geração de acadêmicos que testemunharam a revolução dos estudantes europeus ou do protesto contra a Guerra do Vietnã nos Estados Unidos e até mesmo participaram ativamente deles. Assim como aconteceu nas universidades europeias do início do século XIX, surgiram uma reformulação das disciplinas acadêmicas e um interesse pela historicização entre uma geração comprometida com a crítica de um presente político. Resta ver, especialmente no caso dos EUA, se uma onda de historicização pode sobreviver a esta geração e ao seu desejo de protesto político.

Se, pelo menos no início do século XIX, a capacidade ou necessidade de historicização se tornara um agente de profissionalização, qual era exatamente a competência que definia essa habilidade? O que determinou seus graus inerentes de sofisticação? Antes de tudo, eu gostaria de enfatizar que, de uma perspectiva estritamente fenomenológica, a historicização não apresenta qualquer relação com a identificação de estruturas temporais inerentes a certos objetos. “Objetos de tempo no devido sentido” [*Zeitobjekte im eigentlichen Sinn*] são, de acordo com Husserl, objetos que não podem existir fora da dimensão da temporalidade. Embora isso seja verdade para a música e para a maioria, se não para todas as formas de comunicação verbal, também é claro que ser um objeto de tempo, nesse sentido, não é o que torna “histórico” uma ópera de Mozart ou um diálogo platônico. O que torna um objeto histórico – e eu não

veja nenhum outro movimento de historicização – é a disposição do espectador de superar uma inércia primária de assumir que ele ou ela sabe o suficiente para fazer um bom uso ou, pelo menos, um uso adequado de um objeto encontrado. Isso parece ser, como atribuição de objeto, o sinônimo de suspender o pressuposto “ingênuo” de que qualquer objeto que encontrarmos será, de alguma forma, pertinente para nós. Obviamente, o potencial de desencadear essa reação não é exclusivo de objetos que pertencem ao passado. No entanto, devemos ter isso em mente como um nível intermediário, por assim dizer, para identificar o que é único na atitude e na prática de historicização.

A precondição da historicização é, portanto, a disposição de dar um passo atrás na orientação pragmática que permeia nossa vida cotidiana. Esse passo atrás transforma o objeto em questão – para usar uma distinção heideggeriana – de um objeto “à mão” em um objeto “presente-à-mão”.⁸ Ter consciência histórica é, portanto, semelhante a ser cosmopolita, pois cosmopolitas são aqueles que *não* se sentem completamente à vontade em lugar algum. Certamente, as razões para suspender a perspectiva do objeto à mão são diferentes nos dois casos – é o afastamento temporal no caso da consciência histórica e o afastamento espacial (ou cultural) no caso de ser cosmopolita. Mas essa diferença pode ficar confusa ou até desaparecer completamente em certos contextos culturais (a “historiografia” medieval parece ter incluído regularmente fenômenos de

8. Desenvolvido no ponto 15 de Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 15ª ed. (Tübingen: Niemeyer, 1984). [HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Partes I e II. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 2002].

alteridade espacial).⁹ Pois o principal movimento de historicização após a suspensão do “à mão” não é, pelo menos não ainda, uma distinção entre alteridade temporal e espacial, mas sim a reação (“decisão” provavelmente seria um conceito muito forte aqui) de não deixar cair, negligenciar ou eliminar objetos para os quais não temos uso imediato. Como a suspensão do “à mão” *não* pode ser considerada exclusiva da historicização, ainda precisamos procurar o que é único e específico sobre ela.

Eu gostaria de acrescentar aqui que identificar algo como *klassisch*, no sentido estritamente gadameriano de pertencer a objetos com poder de curvatura atemporal [*mitüberzeitlicher Sagkraft*], implica uma dupla suspensão.¹⁰ Com base na primeira suspensão, isto é, a suspensão do pressuposto de que sou competente para lidar com qualquer objeto que encontro, identificar algo como *klassisch* implica a suspensão secundária dessa mesma reserva ou, em outras palavras, uma ruína desse passo atrás que tomamos sempre que praticamos a historicização. Identificar algo como *klassisch* significa reconhecer que um objeto primariamente “estranho” se tornará importante ou pertinente para mim, embora eu não faça o esforço necessário para identificar seus aspectos e condições específicas históricas para

9. Ver “Vorwort der Bandherausgeber”, em *La Littérature historiographique des origines à 1500*, ed. Hans Ulrich Gumbrecht, Ursula Link-Heer e Peter-Michael Spangenberg, *Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters*, v. 11, pt. 1 (Heidelberg: Winter, 1986), 17–25.

10. Hans-Georg Gadamer, “Das Beispiel des Klassischen”, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 2ª ed. (Tübingen: Mohr, 1965), 269–75 [GADAMER, H. G. *Verdade e método*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 1999].

torná-lo pertinente. Portanto, não podemos realmente apreciar como *klassisch* o que não identificamos como historicamente remoto. A maneira de Harold Bloom ler Shakespeare, por exemplo, sua obsessão por se encontrar no personagem de Falstaff, é imune às críticas que a percebem como uma leitura historicamente ingênua porque tira sua provocação específica (e talvez sua sofisticação específica) da decisão de não historicizar Shakespeare e seus personagens.¹¹ Mas não deveríamos admitir que o que nos encoraja – leitores profissionais – a sustentar nossas capacidades de historicização é frequentemente a observação de que um determinado texto ou uma obra de arte do passado é capaz de fascinar até mesmo aqueles leitores e espectadores que não seriam capazes de reintegrá-los em seus contextos históricos originais? Que reflexão poderia nos levar a perguntar como são as imagens dos textos e da cultura antigos que a disciplina dos *klassisch* costumava produzir e continua produzindo?

Não é de surpreender que cheguei mais uma vez à conclusão de que as habilidades dos humanistas não são tanto as atitudes e os procedimentos impostos a nós por certos objetos, mas uma vontade de complexificação, uma vontade de tornar as coisas divertidas e dolorosamente complicadas dentro da mente humanista.¹² Como tentei argumentar antes, o movimento decisivo *não* é imediatamente abreviar, largar e eliminar objetos para os quais não temos uso imediato nem óbvio. De um ângulo inspirado em

11. Ver, acima de tudo, Harold Bloom's *Shakespeare: The Invention of the Human* (New York: Riverhead Books, 1998). [BLOOM, H. *Shakespeare: a invenção do humano*. Trad. José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.]

12. Para uma descrição da leitura como uma oscilação entre a exposição alegre e dolorosa à complexidade, consulte o capítulo 5 deste livro.

Bourdieu, poderíamos sugerir a seguinte regra: quanto menos óbvia é a necessidade de historicização em relação a um objeto em questão, maior é a tendência de apreciar e até de admirar a vontade de historicizar como uma prova de sofisticação intelectual. Para a maioria de nós, não é terrivelmente meritório perceber que somos incapazes de decifrar um texto escrito nos hieróglifos egípcios antigos e considerar fascinantes estes sinais. Mas imediatamente me senti envergonhado por minha própria falta de sofisticação e consciência histórica [*historisches Bewußtsein*] quando um renomado jornalista cultural mencionou recentemente, e de passagem, que não gostava mais dos textos de certo estudioso porque eles *não* haviam superado “o sabor estilístico do final da década de 1990”. Meu filho de dez anos de idade provocou uma impressão análoga ao qualificar seu desejo natalino por um skate com o comentário de que “é uma moda do início da década de 1990 agora fortemente retomada” (embora eu tenha assumido ingenuamente que o skate era moderno de qualquer maneira).

Mas voltemos à abordagem fenomenológica da historicização, à observação de que a historicidade é algo produzido em nossas mentes contra uma inércia considerável, e não algo inerente a certos objetos de referência. Ao suspender, pelo menos em alguns casos, o pressuposto primário de que sabemos lidar com os objetos que encontramos, destacamos os objetos em questão, os envolvemos com uma aura e, enfatizando seu afastamento, os transformamos em objetos de desejo.¹³ Uma vez que

13. Eu acho que finalmente se tornou legítimo usar o conceito de “aura” sem se referir à contínua produção dos filólogos de Benjamin. Para uma excelente “arqueologia” dessa noção, no entanto, veja o ensaio de Ursula Link-Heer em *Mapping Benjamin: The Work of Art in the Digital Age*, ed. Hans Ulrich Gumbrecht and Michael Marrian (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003).

os qualificamos como “objetos cercados por uma aura” e “objetos de desejo”, não estamos longe do significado original da palavra latina *sacer* e de dizer que esses objetos são “sagrados”. Esta é realmente a direção argumentativa em que estou indo. Quero dizer que, através de nossas habilidades de historicização, produzimos objetos sagrados, e quero evitar qualquer tom metafórico nessa proposição (tanto quanto quero evitar outros efeitos de ser espiritualoso ou academicamente imaginativo aqui). Antes, quero afirmar que os objetos sagrados produzidos pelos historiadores culturais são tão legitimamente sagrados quanto os produzidos por qualquer outra religião. Pois não há objetos sagrados sem quadros específicos de encenação e andaimes (como nossas consciências históricas, por exemplo), sem padres, teólogos, historiadores e especialistas em qualquer outro campo capazes de isentar esses objetos da esfera cotidiana e explicar por que eles exigem (ou, de maneira mais sofisticada, por que eles merecem) um tratamento especial. Isso é verdade para certo vagão ferroviário que pode ser visitado em Compiègne, ao norte de Paris (a rendição das Forças Armadas alemãs em 1918 e a rendição dos militares franceses em 1940 foram ambas assinadas nesse carro), quanto para os ínfimos fragmentos da Santa Cruz que minha mãe guarda na gaveta; é verdade para aqueles pedaços de pão que os católicos praticantes acreditam ser o corpo de Cristo e as garrafas de cachaça que você oferece aos deuses dos cultos afro-cristãos nas esquinas dos cinemas brasileiros em qualquer segunda-feira à noite. Entendo que as razões pelas quais esses objetos são sagrados diferem de um caso para outro, mas o ponto de convergência que quero enfatizar é que todos eles são concebidos por especialistas como objetos sagrados. Em outras palavras, não existem objetos “primariamente” ou “naturalmente” sagrados.

Resistirei à obrigação, proveniente do nosso respeitado legado do Iluminismo (amar é mais uma obrigação do que uma tentação!), de dizer que os objetos sagrados que produzimos não são realmente sagrados, ou que devemos ter cuidado em criá-los porque fazer isso não seria muito racional. Pelo contrário, gostaria de reivindicar (assim como expressar meus arrependimentos) que uma de nossas funções sociais mais honradas e religiosas como historiadores, um de nossos títulos anteriores à legitimidade – a expectativa de que possamos ser capazes de produzir algum tipo de prognóstico valioso – tornou-se obsoleta, ao menos desde o desaparecimento do marxismo (fora dele, a mesma alegação havia sido historicamente benigna e relativizada muito tempo antes; pense, por exemplo, no trabalho de Reinhart Koselleck). Confrontados com o vazio que a prática agora abandonada do prognóstico deixou, poderíamos fazer muito pior, para dizer o mínimo, do que redescobrir a verdade de que apenas por historicizar as coisas já produzimos objetos sagrados, recuperando, com isso, nosso status de especialistas dessa prática. Mencionarei apenas a identificação frequentemente proposta de nossos museus contemporâneos como “templos (pós) modernos” porque eu concordo demais com esta ideia, mas também porque discordo do status metafórico que normalmente acompanha essa observação. A verdadeira questão que quero abordar é a seguinte: que funções religiosas *específicas* nossos objetos históricos sagrados podem cumprir?

A resposta é que objetos históricos/historicizados podem nos ajudar a superar o limiar da morte. Isso me parece tão óbvio que sequer qualificarei minha resposta como tentativa. Agora, dizendo – como costumamos fazer em outros contex-

tos – que uma religião e seus objetos sagrados podem nos ajudar a superar o limiar da morte, normalmente ou, pelo menos, primeiramente nos referimos ao limiar futuro constituído pelo fim de nossas próprias vidas. Tanto Martin Heidegger quanto, mais surpreendentemente, Niklas Luhmann explicaram por que imaginar a própria “vida após a morte” é tanto impossível quanto fascinante.¹⁴ Mas foi apenas Heidegger quem mostrou, com uma sobriedade de tirar o fôlego, como é inútil ceder à ilusão de que poderia haver qualquer coisa além do nada após a própria morte. Visto por esse ângulo, a promessa ideológica de “viver” no futuro da nação ou da classe e os prognósticos do estilo hegeliano baseados na observação da história hoje nos parecem ideias religiosas não muito convincentes que sobreviveram ao diagnóstico impiedoso de Heidegger por quase meio século. Dizem que a obsessão pelo prognóstico de base histórica, que surgiu durante o século XVIII e se popularizou no século XIX, pode ter resultado da secularização e do abandono, pelo menos entre os intelectuais, da esperança, originalmente religiosa, de uma vida após a morte.¹⁵ Em outras palavras, “nossa” cultura e consciência históricas podem ter se desenvolvido desde o momento em que os intelectuais começaram a perder a crença no horizonte tradicionalmente religioso da

14. Heidegger, *Sein und Zeit*, parágrafos 46-53; Niklas Luhmann, *Social Systems* (Stanford, Califórnia: Stanford University Press, 1995), 262-67. [HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Partes I e II. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 2002].

15. Karl Löwith, *Weltgeschichte als Heilsgeschehen*, 5ª ed. (Stuttgart: Kohlhammer, 1953). Veja também meu artigo “Die kaum artikulierte Prämisse: volkssprachliche Universalgeschichte unter heilsgeschichtlicher Perspektive”, em *La Littérature historique*, Ed. Gumbrecht, Link-Heer e Spangenberg, 799-817.

transcendência. A consciência histórica pode ter preenchido uma crença em Deus que desapareceu e na vida após a morte que ele parecia prometer.

No entanto, neste início do século XXI, “nós estudiosos” (como Nietzsche teria dito) desistimos quase completamente do esforço de tentar superar o limiar da morte antecipando o futuro.¹⁶ Nosso fascínio, em vez disso, reside, para citar Stephen Greenblatt, o mentor do novo historicismo, em “falar aos mortos”.¹⁷ Hoje existe um estilo de escrever e de encenar a história cuja principal ambição, se não única, reside em nos fazer esquecer que o passado não está mais presente.¹⁸ Tornar objetos materiais do passado presentes e tangíveis – ou, pelo menos, apontá-los – muitas vezes parece produzir o efeito verdadeiramente mágico de eliminar a distância temporal que nos separa do passado desejado, ajudando-nos, para ser mais preciso, a produzir a ilusão desse efeito. Entregar-se, então, à ilusão de que podemos fazer com que os mortos falem conosco – e se alguém pode dizer que podemos fazê-los falar conosco apenas por nosso prazer – é uma maneira de superar o limiar da morte, nos persuadindo de que as mortes daqueles que viveram antes de nós não nos separam deles, o que finalmente

16. Isso realmente não é verdade exclusivamente para os estudiosos. Ver Niklas Luhmann, “Die Beschreibung der Zukunft”, *Beobachtungen Moderne* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1992), 129-48.

17. Stephen Greenblatt, “Towards a Poetics of Culture,” in *The New Historicism*, ed. H. Aram Veeser (New York: Routledge, 1989), 1-14.

18. Meu livro *In 1926: Living at the Edge of Time* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997) pretende fornecer esse sentimento ao leitor. Veja sobretudo o capítulo “Depois de aprender com a história.” [*Em 1926: Vivendo no limite do tempo*. Trad. Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Record, 1999].

significa também que ignoramos as limitações temporais estabelecidas por nosso próprio nascimento. Ambos os gestos – ou seja, ambas as direções para superar o limiar da morte, o prognóstico e a fala mental – são transcendentais de uma maneira estritamente fenomenológica, mas também de um convencional senso teológico. O fato de as possibilidades de percepção, de experiência vivida e de experiência de todos serem limitadas pelas duas fronteiras temporais de sua vida é uma estrutura do mundo da vida humana.¹⁹ Transcender as fronteiras do mundo da vida, tentando antecipar o futuro ou tentando falar com os mortos, significa mover-se imaginativamente para uma zona que está além dos limites do mundo da vida. Esta é uma zona que normalmente descrevemos como o “humanamente impossível” ou associamos com o que imaginamos ser “qualidades divinas”. Antecipar o futuro e falar aos mortos poderiam ser, nesse sentido, o começo da ilusão de se tornar eterno.

Se esta é uma descrição justa de uma dessas fascinações específicas que, em nosso presente, impulsionam o engajamento com o passado, podemos ter certeza de que Heidegger interpretaria esse entusiasmo por falar com os mortos como um sintoma de nossa “queda para o mundo”. Voltar-se para o passado, fazendo com que os mortos falem para superar o limiar

19. Sobre o uso do conceito de Husserl, *Lebenswelt*, para uma análise da historiografia como um gênero, veja meu ensaio “Das em vergangenen Zeiten Gewesenesozählen, também em outras línguas: Welchwäre: Versuch zur Anthropologie der Geschichtsschreibung”, em *Formen der Geschichtsschreibung*, ed. R. Koselleck, H. Lutz e J. Ruesen, *Theorie der Geschichte*, v. 4 (Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1982), 480-513 (tradução para o inglês em *Making Sense em Life and Literature* [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992]).

da morte, implica inevitavelmente um afastamento do futuro em que nossas próprias mortes estarão. Virar-se para os mundos do passado, “apaixonar-se por eles” [*ihnenverfallensein*], pode nos ajudar a esquecer o nada insuportável que virá com cada uma de nossas mortes individuais e que Heidegger quer que enfrentemos com tanta coragem. Certamente, houve maneiras de praticar a história em um passado não tão remoto que teria sobrevivido ao desafio existencialista de Heidegger – uma delas talvez seja a tentativa de Kojève de pensar o fim da história de maneira hegeliana. Portanto, não há relação necessária entre a historicização do mundo e o afastamento do confronto com o nada. Produzir a ilusão de falar aos mortos como um uso específico da historicização, no entanto, deve ser qualificado em um mundo heideggeriano como existencialmente covarde. Mas quem nos obriga a optar pelo mundo de Heidegger? Não temos o direito de voltar da dolorosa impossibilidade de imaginar nossas próprias mortes e da dolorosa certeza de que elas ocorrerão?

CAPÍTULO 5

Ensino

Quando falamos sobre o ensino na universidade, hoje em dia, certamente está claro o que devemos tentar evitar. Ninguém quer mais essa retórica de domingo de manhã sobre o quão maravilhosas e indispensáveis, ainda que subestimadas, as humanidades são. Deveríamos parar de falar de nossa profissão usando aquelas grandes palavras para as quais todos dentro das humanidades retornam de tempos em tempos (se não constantemente) e que todos fora das humanidades aceitam e até apoiam facilmente – pela simples razão de que ninguém, dentro ou fora das humanidades, acredita nelas de qualquer maneira. Ninguém precisa de mais debates sobre se a tarefa de nossas disciplinas deve ser uma “compensação” (isto é, “compensação” pelos horrores da tecnologia) ou uma “orientação” (sem saber quem irá lucrar com as bênçãos de tal orientação). Ninguém precisa mais dessas afirmações vazias que, de alguma maneira e inevitavelmente, parecem levar a afirmações ainda mais vazias de que a verdadeira natureza de nossas disciplinas é ser “interdisciplinar”, “integrativa” e “dialógica”. Eu gostaria de não ser mais exposto a autoidentificações como as de que as humanidades são “esclarecedoras” porque supostamente é tarefa delas resistir e, se necessário, desfazer os “efeitos remitologizadores” da sociedade contemporânea; nem quero

ser mais confrontado com a distinção entre “cultura” (= boa) e “civilização” (= ruim).¹

Às vezes, como todos sabemos (porque a evidência empírica nos persegue por correio e e-mail sem piedade), a qualidade das próprias reflexões das humanidades sobre seu status e seu futuro atinge o nível daqueles prefácios repugnantemente bem-intencionados e documentos de relevância puramente administrativa. É mais preocupante, no entanto, ver que mesmo as contribuições para o debate em andamento sobre as humanidades são caracterizadas por um grau mais alto de complexidade e, se assim se pode dizer, a verdadeira dignidade intelectual não pode escapar completamente de certos efeitos do trivial. Precisamos mesmo nos dizer que o “fascínio extra-acadêmico pela história, pela experiência estética e pela sensibilidade linguística” é condição de estrutura desejável para o nosso trabalho?² Será necessário lembrar dos valores de educação [*Bildung*], isto é, da expectativa de que os anos passados na universidade conduzam jovens pesquisadores à “independência” intelectual e pessoal?³

Infelizmente, o problema não é específico para o contexto alemão ou para qualquer outro contexto acadêmico na-

1. Encontrei essa coleção notável de lugares-comuns nas primeiras sete páginas e meia de Wolfgang Frühwald, Hans Robert Jauss, Reinhart Koselleck, Jürgen Mittelstrass e Burkhard Steinwachs, *Geisteswissenschaften heute: Eine Denkschrift* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991), 7-14.
2. Rüdiger Bubner, “Die humane Bedeutung der Geisteswissenschaften”, *Zwischenrufe: Aus den bewegten Jahren* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993), 121-38 (citação 138).
3. Dieter Henrich, “Die Krise der Universität im vereinigten Deutschland”, *Nach dem Ende der Teilung: Über Identitäten und Intellektualität in Deutschland* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993), 125-56 (citação 141).

cional. Certamente, atingimos a mesma barreira de desamparo nos debates acadêmicos americanos, e ainda tenho que decidir se penso que o maior grau de ingenuidade deles é mais charmoso ou mais devastador que os argumentos-padrão produzidos em série e bem embalados da discussão acadêmica alemã tradicional. Mas qual é o problema acadêmico internacional? Por que produzimos tão profusamente um discurso que claramente piora quanto mais seu volume aumenta? O problema pode ser, pelo menos em parte, que não há problema *real*. Nós nos defendemos constantemente contra as administrações estaduais e de uma esfera pública que não são *realmente* nossos inimigos porque não têm a intenção de reduzir seriamente nosso tamanho ou nossa importância. Pelo contrário, elas são grotescamente ansiosas para concordar com quaisquer argumentos que possamos apresentar a nosso favor. É nossa a paranoia que defende a existência de um seminário de romanística [*Romanisches Seminar*] em todas as universidades [*Gesamthochschule*] – ou a intenção de fechar um dos 25 desses seminários é uma evidência de “suas” intenções ocultas; porém más? Em outras palavras, o problema parece ser que, apesar de nossa própria histeria florescente, não temos inimigos realmente ameaçadores. Em vez disso, nossas expectativas são muito altas (todo fragmento recém-encontrado precisa de uma edição crítica?). Por que, por exemplo, os humanistas alemães costumam brincar junto com a “pequena tendência burguesa” e com o desejo de certos setores sociais de inventar funções simplificadas para toda e qualquer disciplina humanística (culminando na invenção dos estudos culturais) em vez de se conectar com as fundações e as políticas que estão dispostas a apoiar as hu-

manidades pelo bem delas mesmas?⁴ Por que estamos voltando nossos instintos social-democratas contra nós mesmos? Minha resposta bastante confiante é que nós, humanistas, sofremos de um pessimismo muito mais profundo, talvez até de uma falta de entusiasmo muito mais flagrante, sobre nosso próprio trabalho do que aqueles grupos com quem interagimos na prática de nossa profissão (eu chamo essa resposta de “confiante” no sentido de que a acho convincente, mas percebo que pode haver alguma pressão colegial para qualificá-la como “experimental”). Em vez de tentar provar meu argumento com citações longas ou estatísticas complicadas,⁵ vamos ver como podemos reagir a essa condição de depressão coletiva crônica.

Se queremos voltar a ter uma atitude de confiança, se queremos, por assim dizer, *reenergizar nossa autoimagem*, será importante não excluir, de nossas reflexões e debates, o pior cenário. Em outras palavras, não devemos excluir a possibilidade de que as humanidades poderiam de fato ter atingido seu final histórico.⁶ Afinal, elas tiveram seu início claramente marcado como instituição no início do século XIX e seu início como um programa explícito (formulado, entre outros, por Wilhelm

4. Estou seguindo Manfred Fuhrmann, “Klassische Philologie seit 1945: Erstarrung, Geltungsverlust, neue Perspektiven”, em *Die sog. Geisteswissenschaften: Innenansichten*, ed. Wolfgang Prinz e Peter Weingart (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990), 313-28 (citação 327).

5. Ver “Dysphoria”, introdução a Hans Ulrich Gumbrecht e Walter Moser, eds., *Canadian Journal of Comparative Literature* 9 (2001), edição especial, “The Future of Literary Studies/L’avenir des études littéraires”, em que apresentamos cerca de trinta visões de colegas estudiosos sobre o futuro da crítica literária.

6. Veja meu ensaio “The Origins of Literary Studies – and Their End?” *Stanford Humanities Review* 6, n° 1 (1998), 1-10.

Dilthey) por volta de 1900. Além disso, inúmeras sociedades e culturas existem muito bem sem disciplinas acadêmicas como a nossa. Portanto, mais uma vez e muito provavelmente, pareceremos mais convincentes se admitirmos que as humanidades são uma instituição especial que algumas culturas chegaram a oferecer, uma vez que pode produzir benefícios especiais (os quais deveríamos nomear), em vez de fingir, de forma pouco convincente, que o fim das humanidades seja realmente o fim da humanidade. Mais importante: as maneiras pelas quais refletimos sobre nossa situação profissional deve ser a mais específica possível. Neste ensaio, portanto, tentarei pensar na situação dos clássicos, não nas humanidades em geral; tratarei dos clássicos como uma profissão, não como um campo do conhecimento; farei isso estabelecendo uma relação entre a situação atual desta profissão e sua situação na Europa durante a segunda e a terceira décadas do século XX. Dado meu diagnóstico inicial, segundo o qual o que mais precisamos é de autorreenergização (pelo menos, precisamos disso mais do que uma defesa pública contra acusações que não existem), há um perigo específico inerente à especificidade da abordagem histórica que eu escolhi. Como evitar que o passado que tento evocar se transforme em “um fardo invisível e sombrio”, como Nietzsche disse,⁷ em vez de se tornar um “relâmpago ar-

7. Ver Friedrich Nietzsche, *Vom Nutzen e Nachtheil der Historie für das Leben*, em *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, v. 1. (Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980), 249: “o grande e maior fardo do passado: isso pressiona [o homem] para baixo ou o inclina para os lados, isso pesa sobre Gang como um fardo invisível e escuro.” [NIETZSCHE, F. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*. Trad. André Luís Mota Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017].

dente de dentro de uma nuvem”?⁸ Como posso não ficar preso nessa “autorreferência irônica”⁹ que ele descreve como uma atitude de seu próprio tempo e que permaneceu (ou se tornou) nossa própria atitude? A resposta, é claro, deve ser tão nietzschiana quanto a pergunta: tentarei manter um foco histórico deliberadamente estreito em um texto do passado, *A ciência como profissão* [*Wissenschaft als Beruf*], de Max Weber, e em uma configuração contemporânea específica de posições, marcadas pelos nomes de Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey, Stefan George e Werner Jaeger. Isso significa que, pelo menos em minha mente, abreviar (nas palavras de Nietzsche, “esquecer”) algumas condições históricas da filologia clássica¹⁰ como profissão no início da década de 1920 estará na mesma condição de invocar os outros.¹¹ Espero que isso nos ajude a nos posicionar – pelo menos por um momento – “no limiar

8. Ibid., 253: “que uma luz brilhante e intermitente emerge dentro da névoa circundante”.

9. Ibid., 302: “Pode parecer estranho, mas não contraditório, quando penso na idade como aquela que tende a explodir de forma audível e intrusiva na exultação mais despreocupada por sua educação histórica, no entanto, atribuindo uma espécie de autoconfiança irônica, uma vaga suspeita de não se alegrar, será como um medo de que logo acabe com toda a diversão do conhecimento histórico.”

10. Não vou distinguir entre as formas e interpretações historicamente e nacionalmente diferentes que essa disciplina adotou ao longo das décadas. Qualquer que seja o nome que eu use (*Klassische Philologie*, *Altertumswissenschaft*, clássicos etc.), sempre está implícito um componente filológico no sentido estrito do termo.

11. Nietzsche, *Sobre a utilidade...*, 330: “Com a palavra ‘inistórico’, denoto a arte de poder ser capaz de esquecer e encerrar-se em um horizonte limitado.”

do momento presente”.¹² No presente momento, contudo, tentarei encontrar uma maneira nova e contemporânea de conceber o que Nietzsche propôs para a profissão de filologia clássica em seu próprio tempo: o programa de ser prematuro dentro de seu próprio presente.¹³

O famoso ensaio de Max Weber, *A ciência como profissão*, publicação original que remonta à primavera de 1919, foi apresentado pela primeira vez como uma palestra, organizada pelo Freistudentische Bund em Munique, em 7 de novembro de 1917, um ano antes do fim da Primeira Guerra Mundial.¹⁴ A reflexão sistemática de Weber sobre a profissão acadêmica ocorreu em um momento de sua vida em que ele, após anos de doença, meses de serviço voluntário na administração militar (que deixou em setembro de 1915) e várias tentativas malsucedidas de obter uma posição de influência na política nacional, estava prestes a voltar para a universidade, primeiro através de um cargo de professor visi-

12. Ibid., 250: “Quem não está no limiar do momento, esquecendo todos os passados, quem pode sossegar, quem não permanece em um ponto como uma deusa da vitória sem tontura e medo, nunca vai saber o que é felicidade, e pior ainda: ele nunca fará nada que faça os outros felizes.”

13. Ibid., 247: “Eu tenho que admitir isso para mim mesmo como um filólogo clássico: pois não sei que sentido puro a filologia clássica teria em nosso tempo, senão aquele, prematuro – isso significa contra o tempo e, portanto, com sorte, a favor de um futuro – para agir.”

14. Todas as informações biográficas a seguir (e mais geralmente históricas) sobre o texto de Max Weber são extraídas da “Introdução” e do “Relatório editorial” no v. 1, pt. 17, de Max Weber, Edição Completa, ed. Horst Baier, M. Rainer Lepsius, Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schluchter e Johannes Winkelmann (Tübingen: Mohr, 1992), 1-46, 49-69. O texto de Weber é apresentado em 71-111; citações adicionais são apresentadas entre parênteses no texto.

tante em Viena e, em seguida, definitivamente, aceitando um cargo na Universidade de Munique em março de 1919. O Freistudentische Bund era uma associação nacional de estudantes universitários que, fundada no final do século XIX como uma alternativa minoritária às corporações estudantis de espadas e seu *páthos* nacionalista,¹⁵ encontrou rápida aceitação durante os anos da guerra. Uma de suas preocupações programáticas era criticar as universidades alemãs contemporâneas como focadas exclusivamente na educação profissional (em aparente detrimento de uma concepção humanística e mais holística de *educação*). As reações muito controversas a um ensaio escrito por Alexander Schwab, um dos principais associados do Freistudentische Bund, professando exatamente essa crítica, podem ter sugerido a ideia de uma série de palestras intitulada *Trabalho intelectual como profissão* (*Geistige Arbeit als Beruf*), da qual Max Weber se tornou o primeiro palestrante.¹⁶

O que impressiona o leitor nas passagens iniciais de *A ciência como profissão* é uma insistência quase obsessiva na aleatoriedade – talvez devamos dizer, “improbabilidade objetiva” – do sucesso na profissão acadêmica (neste contexto, o próprio Weber reitera e coloca em itálico a palavra raramente usada, *Hazard*). As interações entre a administração estatal e a instituição acadêmica, ele argumenta, tornam improvável o recrutamento bem-sucedido de professores. Ele não vê conexão entre os talentos do professor carismático e os do estudioso produ-

15. O próprio Weber deixou a corporação de seus anos de estudante (*Allemania Heidelberg*) em novembro de 1918.

16. Em 28 de janeiro de 1919, Weber fez uma segunda palestra na mesma série, sob o título *Politik als Beruf* (*Gesamtausgabe*, v. 1, pt. 17, 157-252).

vo. Finalmente, pressupondo que o trabalho duro e sustentado seja uma condição necessária para quaisquer intuições ou descobertas acadêmicas importantes, afirma que a diferença entre ter sucesso e colher fracasso ao longo da vida nada mais é do que um fenômeno aleatório. Após essa abertura provocativa, que obviamente pretendia problematizar a aura com a qual ideologias tradicionalmente românticas e pré-românticas embelezavam o papel do professor alemão, torna-se bastante difícil identificar as posições a favor de quem Weber queria argumentar, ao passo que aquelas contra as quais ele estava argumentando continuam sendo evidentes. Com doses fortes de ironia, por exemplo, ele critica todas as versões diferentes da expectativa iluminista de que a pesquisa e o aprendizado trarão orientações imediatas para a vida cotidiana. De acordo com Weber, não pode ser tarefa da instituição acadêmica “dar sentido ao mundo”, estabelecer as bases para a “felicidade coletiva”, ou fornecer quaisquer “respostas imediatamente práticas” ou ainda uma melhor compreensão e “conhecimento das condições da vida humana”. Mas, na ausência de tarefas tão claramente circunscritas, o que daria identidade à prática acadêmica *como profissão*? Para responder a esta pergunta, Weber parece se referir, acima de tudo, à especificidade de um estilo intelectual. Esse estilo deve se basear em conceitos altamente abstratos e na experimentação, bem como no pensamento lógico, procedimento guiado por métodos e pela preferência por resultados que façam a diferença, embora não necessariamente uma diferença prática.¹⁷ Na segunda parte de seu

17. Que o que sai do trabalho científico é importante no sentido de “vale a pena conhecê-lo”.

discurso, Weber está mais preocupado com uma crítica agressiva a todos os valores neorromânticos cuja propagação esteve na origem da série de palestras do Freistudentische Bund. Ele considera que as metas políticas são incompatíveis com o ensino acadêmico e parece achar verdadeiramente obsceno qualquer tipo de relacionamento emocional entre o professor acadêmico e seus alunos, como foi então descrito e canonizado por conceitos como o “professor como líder” [*Führer*], a “formação e impregnação da mente do aluno” ou a “fé” nos papéis e nos conteúdos acadêmicos. Novamente, os contraconceitos de Weber permanecem muito mais vagos do que seus ataques violentos. Ele vê a instituição acadêmica como parte do “desencantamento [*Entzauberung*] do mundo” e, portanto, identifica-a como genuinamente não religiosa. Para as disciplinas que lidam com questões de manifestações culturais [*historische Kulturwissenschaften*], ele atribui a tarefa de “entender as condições da emergência e da produção” de tais objetos.¹⁸

Nenhum dos motivos que mencionei até agora excede as interpretações-padrão da palestra de Max Weber. Muitos deles convergem para o conceito normativo de “ciência sem valor” [*wertfreie Wissenschaft*], do qual costumávamos discordar com entusiasmo até meados da década de 1980 e o qual tendemos a apoiar fortemente nos dias hoje. Minha impressão, no entanto, é que o texto de Weber contém várias passagens que – talvez contra as intenções do autor – não podem ser tão facilmente incluídas na condição meramente negativa de serem “sem valor” e, portanto, podem estar mais perto de cer-

18. “Ou faça os estudos históricos culturais. Eles ensinam política, arte, literatura e compreensão dos fenômenos socioculturais nas condições em que surgem.”

tas ideias e ideais pedagógicos do que Weber poderia querer admitir. Considere, nesse contexto, a metáfora que apresenta conceitos analíticos como “arados que quebram a terra do pensamento contemplativo” e seu contraste com o que Weber condena ao usar palavras como “espadas contra os inimigos”.¹⁹ A mesma tendência fica ainda mais clara na evocação de Weber do que ele afirma ser o compromisso da universidade com a “aristocracia intelectual”: atrair as mentes “destreinadas, mas receptivas” para a aventura do mundo do “pensamento independente”.²⁰ Esse pensamento independente, diz Weber, privilegia a aceitação de “fatos desagradáveis” [*unbequeme Tatsachen*], ou seja, a aceitação de observações e resultados dessa complexidade – infinitamente, podemos adicionar –, opiniões certas e posições preconcebidas. Mas não parece estranho associar infinita complexidade intelectual ao profissionalismo da pesquisa acadêmica e do ensino?

Da mesma forma, penso que esta ênfase na independência pessoal, na flexibilidade intelectual e em seus efeitos complexificadores não coincide completamente com o que normalmente entendemos por “ciência sem valor” [*wertfreie Wissenschaft*]. Este conceito programático, que pode muito bem ser menos

19. “As palavras que são necessárias não são um meio de análise científica, mas políticas, solicitando a opinião um do outro. Elas não são relhas de arado para soltar o solo do pensamento contemplativo, mas espadas contra o inimigo: armas.”

20. “O treinamento científico, porém, de acordo com a tradição das universidades alemãs, é um assunto espiritual aristocrático que não devemos esconder. Por outro lado, é claro que é verdade: a apresentação de problemas científicos de tal forma que uma cabeça destreinada, mas receptiva possa entendê-los, e que – o que é o único fator decisivo para nós – chega ao pensamento independente, é talvez a tarefa educacional mais difícil de todas.”

o ponto de Weber em *A ciência como profissão* do que o de seus maiores intérpretes, enfatiza a independência dos resultados da pesquisa acadêmica em relação ao seu possível valor e aos seus efeitos práticos fora do sistema acadêmico. Por exemplo, historiadores de arte, segundo Weber, devem procurar explicar as condições históricas para o surgimento da arte abstrata no início do século XX, independentemente do impacto que seus resultados possam ter no mercado de arte. Em contraste com esse foco nos resultados da pesquisa (nas interpretações predominantes do conceito de *Wertfreiheit*),²¹ o que me interessa em Max Weber é a ênfase nos efeitos que o processo contínuo de pesquisa possa ter na mente dos pesquisadores e de seus alunos. Voltando ao exemplo acima mencionado, isso significaria que tentar entender o surgimento da arte abstrata tornará você mais sensível e mais versátil intelectualmente, mesmo que você nunca aceite essa tarefa. Mas como isso acontece, se é que acontece? Como o ideal de “aristocracia mental” [*Geistesaristokratie*], de Weber, pode se tornar real? Como e por que a participação na complexidade de uma pesquisa em andamento fortalece a mente dos participantes? Tanto quanto posso ver, *A ciência como profissão* não oferece respostas a essa pergunta. Mas posso apostar que as respostas possíveis estão exatamente no horizonte dos motivos e argumentos neorromânticos que o ensaio de Weber tenta rejeitar.

Qual era a situação acadêmica a que a palestra de Max Weber se referia? Quais foram os problemas, debates e mudanças nas disciplinas humanísticas da Alemanha e na filologia clássica [*Klassische Philologie*] em particular? Para o contexto da minha

21. “Liberdade de valor”. [N.T.]

discussão, é importante percebermos que Weber ministrou sua palestra apenas alguns anos depois daquele limiar histórico em que os escritos programáticos de Wilhelm Dilthey confirmaram e consolidaram a separação entre as humanidades [*Geisteswissenschaften*] e o restante das disciplinas acadêmicas. Somente em 1910, seu livro *A construção do mundo histórico nas ciências humanas* [*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*] definitivamente incorporou a interpretação (como Dilthey colocou, o movimento do material – e podemos acrescentar, o filológico – da superfície dos fenômenos à profundidade espiritual) como o exercício principal das humanidades: “Existe uma tendência específica e cada vez mais forte no conjunto de disciplinas com as quais estamos lidando, e essa tendência reduz os aspectos físicos dos procedimentos ao status de condições puras, a instrumentos puros de entendimento. Essa é a ênfase na autorreflexão, a direção de nossa compreensão de fora para dentro. Essa tendência usa quaisquer objetivações da vida como possíveis pontos de partida para compreender a interioridade a partir da qual emerge.”²² Dilthey menciona dois objetivos ligeiramente diferentes, embora aparentemente inseparáveis, no “processo” da interpretação. Primeiro, deve-se procurar aqueles intelectuais (ou estruturas e formas

22. “Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften” (1910), em Wilhelm Dilthey, *Texte zur Kritik der historischen Vernunft*, ed. Hans-Ulrich Lessing (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1983), 248-256 (citação em 251): “Mas na natureza do grupo científico com que estamos lidando, há uma tendência que se desenvolve cada vez mais fortemente, através do lado físico dos processos no mero papel das condições e dos meios de compreensão. É a direção da autorreflexão, é o processo de compreensão de fora para dentro. Esta tendência utiliza cada expressão de vida para apreensão do interior de onde emerge” [DILTHEY, W. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. São Paulo, Editora da Unesp, 2010, 346 p.]

“espirituais”) que se tornam acessíveis aos sentidos humanos apenas por meio de suas objetivações.²³ Segundo, com relação a um ponto de referência muito mais difícil (ou se deve dizer “problemático?”), Dilthey aponta para o conceito de *Erlebnis* (experiência vivida), isto é, para os encontros da mente humana com o mundo circundante que estão em conflito com a origem de todos os conteúdos e formas “espirituais”.²⁴

A ideia de Dilthey de diminuir a distância entre as superfícies materiais entre os objetos culturais e uma esfera original de experiência [*Erleben*] mantém uma promessa de imediatismo, uma proximidade com a vida – ao que parece, uma promessa que ele sempre alegava ser alcançável, mas que, ao mesmo tempo, parecia relutante em descrever explicitamente. Nesse ponto, é importante enfatizar que “experiência vivida”, a tradução convencional de *Erlebnis*, é uma expressão inadequada, pois sugere que o que está sendo “vivido” (aqui reside o aspecto de imediatismo) já se tornou uma “experiência”, algo interpretado e lançado em conceitos. O léxico da língua alemã, em contraste (e a terminologia filosófica parece segui-la aqui), coloca *Erlebnis* entre a percepção meramente física, de um lado, e a experiência como resultado de uma interpretação, de outro. Um *Erlebnis*, poderíamos dizer então, é um objeto de percepção no qual

23. Ibid., 254: “o declínio para uma estrutura espiritual” e “uma conexão espiritual... que vai para o mundo sensual, ocorre o que entendemos por meio do declínio deste.”

24. Ibid., 249: “O próximo dado são as experiências. Mas estas são agora... em um contexto, que persiste em meio a todas as mudanças ao longo da vida; surge em sua ação básica o que descrevi, anteriormente, como a conexão adquirida da vida da alma; inclui as nossas ideias, valores e propósitos, e existe como uma conexão entre esses.”

uma consciência se concentra sem sentir. Penso que Wilhelm Dilthey deve ter percebido o potencial de ingovernabilidade nessa noção de *Erlebnis* (o mesmo potencial que inspirou outras variedades da filosofia moderna de *Lebensphilosophie*),²⁵ mas que, em vez de desenvolver esse potencial, preferiu manter *Erlebnis* sob o controle conceitual e metodológico. O *Erlebnis* original de um autor ou de um poeta era o ponto de partida para o qual a interpretação deveria (ser capaz de) retornar. Portanto, não é de admirar que a escrita autobiográfica tenha se tornado o gênero de referência favorito para Dilthey e sua escola, enquanto a forma biográfica era a maneira preferida de apresentar os resultados de suas próprias pesquisas. Aliás, o livro mais famoso de Dilthey, *A experiência como método* [*Das Erlebnis und die Dichtung*], publicado em 1906, era uma coleção de ensaios biográficos sobre Lessing, Goethe, Novalis e Hölderlin.

É do conhecimento geral que outra importante onda de influência sobre as humanidades [*Geisteswissenschaften*] pouco institucionalizadas veio do poeta Stefan George e do círculo de seus discípulos, organizado de maneira austera.²⁶ No entanto, por seu estilo dramaticamente diferente de autoapresentação pública, o qual acabou atraindo muitos diferentes tipos

25. Filosofia de vida. [N.T.]

26. Entre a abundante literatura sobre Georgekreis, veja o excelente ensaio de Ernst Osterkamp, “Friedrich Gundolfzischen Art and Wissenschaft: Zur Problematik eines Germanisten aus dem George-Kreis,” em *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1910 a 1925*, ed. Christoph König und Eberhard Lämmert (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993), 177-98. Veja também Robert E. Norton, *Secret Germany: Stefan George und His Circle* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2002).

de intelectuais, a proximidade da hermenêutica de Dilthey com as posições dos membros desse círculo é frequentemente negligenciada. Chego ao ponto de afirmar que os rituais de poesia e cultura em geral que os *Georgekreis* inventaram são uma versão mais radical (ou talvez apenas mais consequente) do culto aos *Erlebnis*, de Dilthey. George preocupava-se com a “totalidade” da experiência vivida e da experiência, incluindo o corpo humano.²⁷ Ele queria “corporificar Deus” e “deificar o corpo”. O que caracterizava as estruturas internas de seu círculo eram relações estritamente hierárquicas e um compromisso quase religioso de “serviço” sob a orientação do líder carismático.²⁸ Friedrich Gundolf, provavelmente o germânico mais admirado da década de 1920, era discípulo de George e, para sua consternação (e a do próprio George!), ele observou, durante seus primeiros anos como professor na Universidade de Heidelberg, que era menos talentoso como poeta, menos talentoso “na transformação da vida em forma artística”, do que como crítico. Como o próprio Gundolf confessou, ele percebeu que sua verdadeira e única força, sobre a qual pouco se importava, era a “vivificação do que já tinha uma forma”.²⁹ Esse *insight*, que ele aprendeu gradual-

27. Ver *ibid.*, 178.

28. *Ibid.*, 184.

29. *Ibid.*, 181: “As cartas [de Gundolf] para Curtius atestam um sério conflito de papéis nos primeiros anos de 1912 e 1913 em Heidelberg, que se refletia cada vez mais no *insight* confirmado na vida científica cotidiana, não no design artístico da vida, mas a vivificação científica do que já foi criado é o seu verdadeiro talento: “Ódio aos livros (que agora tem que ser meu meio e sua vivificação o mais importante, seu talento não é o mais valioso) e o desejo por vistas vivas atormenta quando os óculos pensantes crescem em mim.”

mente a aceitar e que o separaria gradualmente do próprio George, foi a base de sua famosa fórmula “experiência e método” [*Erlebnisals Methode*],³⁰ que se espalhou rapidamente entre os críticos literários de seu tempo.³¹ Agora, a “experiência vivida como método” não corresponde exatamente à canonização de *Erlebnis*, de Wilhelm Dilthey, como o ponto de chegada de qualquer interpretação. Ao contrário, parece sugerir que os objetos culturais sejam trazidos de volta à vida durante o processo de sua reapropriação. Essa ideia normativa, no entanto, não está longe da insistência nos procedimentos instigantes da análise acadêmica (e não nos resultados que eles produzem) que aparecem em *A ciência como profissão*, de Max Weber.

E onde estava a filologia clássica [*Klassische Philologie*] enquanto esses debates aconteciam nas universidades alemãs? Como a maioria das disciplinas vizinhas, ela prosseguiu com duas concepções fundamentalmente diferentes da profissão acadêmica, que, começando nas últimas décadas do século XIX, a princípio coexistiram e depois competiram cada vez mais entre si. Enquanto novas formas de pensar – como as representadas por Wilhelm Dilthey, Stefan George ou Friedrich Gundolf – começaram a surgir muito antes de 1900, elas foram ativamente adotadas e voltaram-se contra posições mais tradicionais apenas sob a pressão do eu, de dúvidas e de

30. *Ibid.*, 184.

31. Um dos admiradores e colegas de Gundolf, para cujo desenvolvimento intelectual essa frase se tornou realmente decisiva, foi o romanista Leo Spitzer. Veja meu ensaio biográfico *Leo Spitzers Stil*, Veröffentlichungen des Petrarca-Instituts Köln (Tübingen: Narr, 2001).

uma insegurança institucional geral causada pela experiência da guerra mundial.³² Nesse sentido, *A ciência como profissão* – escrito em 1919 – foi um documento verdadeiramente emblemático de sua época. Para a percepção pública dos clássicos, no entanto, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff continuou a ser o protagonista mais visível, mesmo depois de se aposentar da Universidade de Berlim na década anterior à sua morte, em 1931. O prefácio da quarta edição de seu *Reden und Vorträge*, escrito em 1925, no aniversário da Batalha de Sedan (a vitória decisiva do exército prussiano na Guerra Franco-Prussiana de 1870-1871), prova que Wilamowitz viu decadência apenas no mundo político e cultural que o cercava, não em sua disciplina. Teimosamente, reiterou a dedicatória original desse livro, feito em 1890, para seus professores no *Gymnasium* de Schulpforta (cujo outro aluno famoso era Friedrich Nietzsche). Ele confirmou o juramento de fé que havia feito a Wilhelm I, o primeiro imperador alemão, e acima de tudo, não viu necessidade – nem nesse prefácio nem nas publicações acadêmicas que escreveu durante a década de 1920 – de reagir a qualquer uma das concepções inovadoras que, entretanto, surgiram em sua disciplina e das quais a filo-

32. Ver Manfred Landfester, “Die Naumburger Tagung: Das Problem des Klassischen und die Antike” (193). “Der Klassikbegriff Werner Jaegers: seine Voraussetzung und seine Wirkung”, em *Alturtumswissenschaft in den 20er Jahren: Neue Fragen und Impulse*, ed. Hellmut Flashar e Sabine Vogt (Stuttgart: A Steiner, 1995), 11-40 (citação em 11): “Embora essa pausa tenha sido preparada espiritualmente desde a virada do século, foi apenas sob a impressão da derrota militar da Alemanha na Primeira Guerra Mundial e sua derrota política e consequências sociais na ‘República de Weimar’.”

sofia da cultura de Nietzsche era apenas uma.³³ Mas não era a esperança de Wilamowitz de um renascimento da juventude alemã através da recepção da literatura grega antiga que o diferenciava de seus colegas mais jovens; essa esperança certamente estava viva nas novas gerações de filólogos clássicos. O que fez Wilamowitz parecer um monumento de um passado intelectual remoto foi a ausência de dúvidas ou perguntas sobre a viabilidade e a confiabilidade dessa função educacional. No ensaio que escreveu sobre tragédias gregas [*Trauerspiele*] para sua graduação no *Gymnasium* de Schulpforta, em 1867,³⁴ através dos discursos nacionalmente famosos que ele fazia regularmente na véspera de Ano-Novo e no aniversário do imperador por volta da virada do século,³⁵ e na sua contínua produção acadêmica durante a década de 1920, um conjunto elementar de crenças sobre a utilidade de sua profissão nunca mudou: estava convencido de que a experiência estética estava necessariamente subordinada ao aprendizado ético; que a percepção das obrigações morais de alguém [*Pflicht*] era a orientação ética mais importante a ser adquirida; que a percepção da obrigação moral acabaria por levar à autogo-

33. Sobre a reação de Wilamowitz a Nietzsche, ver Ulrich K. Goldsmith, “Wilamowitz and the Georgekreis”, em *Wilamowitz nach 50 Jahren*, ed. William M. Calder, Hellmut Flashar e Theodor Linken (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985), 583-612, esp. 595-99.

34. Ver, por exemplo, Joachim Wohlleben, “Der Abiturientalskritiker”, em *Wilamowitz nach 50 Jahren*, 3-30.

35. Ver, por exemplo, *Reden und Vorträge*, repr. de 4th ed., vol. 2 (Dublin e Zurique: Weidmann, 1967 [1926]), 1-55.

vernança [*Selbstverwaltung*]³⁶ e a uma vida de satisfação; e que não havia melhor maneira de aprender essas lições do que através do estudo da cultura e da literatura gregas antigas.

Em contraste com esses princípios que inspiraram e estruturaram a vida profissional de Wilamowitz (é difícil não associá-los a um desses metais – ferro e aço – que foram muito destacados na autorrepresentação do Estado prussiano), surpreendentemente a maneira como ele entendeu e imaginou a cultura grega antiga mudou consideravelmente ao longo das décadas. Através de uma visão moldada pelos augustos valores e formas sóbrias da Alemanha no classicismo, Wilamowitz – sob a crescente influência dos escritos de Herder – veio a revelar uma imagem mais colorida e menos homogênea da cultura grega.³⁷ Foi essa imagem “romântica” da Grécia que, na geração acadêmica dos alunos de Wilamowitz durante a década de 1990 (sobretudo no trabalho de seu sucessor, Werner Jaeger), voltaria a ser mais classicista, menos diversificada, mais normativa e mais orientada para a aplicação. Simbolicamente, Jaeger não foi apenas o sucessor acadêmico imediato de Wilamowitz em Berlim. Na juventude, ocupou a antiga cadeira de Friedrich Nietzsche na Universidade de Basileia. Embora tenha tentado arduamente (e que eu saiba, com bastante sucesso) evitar todas as tensões e confrontos públicos com seu antecessor em Berlim, Werner Jaeger viu um potencial decisivo para a renovação disciplinar da filologia clássica nos escritos de Nietzsche, na filosofia de Dilthey e no estilo

36. *Ibid.*, viii.

37. Ernst Vogt, “Wilamowitz und die Auseinandersetzung seiner Schiller mit ihm”, em *Wilamowitz nach 50 Jahren*, 613-31 (citação em 627).

cultural do círculo de George.³⁸ Ele conectou esse potencial, que descreveu como uma série compacta e unificada de “tensões quase existenciais vividas pela cultura grega”,³⁹ com a situação de crise e miséria da cultura alemã após 1918, que ele e seus colegas nunca deixaram de invocar. Isto permitiu a Jaeger desdobrar, em torno da noção programática de *paideia*, um novo e impressionante edifício conceitual de clássicos como pedagogia nacional. Referindo-se explicitamente aos autores mais canonizados da literatura nacional alemã, Jaeger enfatizou novamente a crença em uma afinidade específica entre a cultura alemã e a antiga Grécia; identificou a essência da cultura grega (e alemã) antiga com uma concepção meta-historicamente normativa da vida humana; e explicou que a propagação e a expansão desse humanismo [*paideia*] eram o destino final e glorioso da humanidade.

Embora Werner Jaeger tenha deixado a Alemanha em 1936 para se tornar professor na Universidade de Chicago (e em 1939, em Harvard), sua concepção de clássicos transformada em uma ideologia acadêmica suave teve ampla reverberação na Alemanha pós-1933.⁴⁰ Essa eventualidade deveu-se certamente à reivindicação quase explícita – e para nós bastante insuportável – de transformar parte da filologia clássica em uma “pedagogia nacional”. De qualquer forma, a iniciativa

38. Sobre Jaeger e o novo movimento intelectual que ele inaugurou na *Klassische Philologie*, veja acima o ensaio já mencionado de Landfester, “Die NaumburgerTagung”, mas também Uvo Hölscher, “Strömungen der deutschen Gräzistik in den Zwanziger Jahren”, ambos em *Altertumswissenschaft*, ed. Flashar und Vogt, 11-40, 65-86; e Ernst Vogt, “Wilamowitz”.

39. Ver Landfester, “Die NaumburgerTagung”, 17.

40. *Ibid.*, 29-40, esp. 38.

de Jaeger despertou um intenso e novo interesse em questões relacionadas à função dos clássicos, questões cujas respostas a geração de Wilamowitz ainda tinha como garantidas. A noção de *paideia* havia, sem dúvida, enfatizado precisamente os valores de educação [*Bildung*] que não conseguimos encontrar nas principais linhas da reflexão de Max Weber sobre a moderna “ciência como profissão”. Mas é apenas no trabalho de alguns dos alunos de Jaeger que podemos traçar um caminho aceitável e talvez até uma agradável convergência entre uma crença no potencial pedagógico da cultura grega antiga e uma visão mais sóbria da esfera pública. Nesse sentido, acho potencialmente interessante uma metáfora autodescritiva que descobri em uma citação de Karl Reinhardt, que via os clássicos como guias de seus alunos e leitores “para portas pelas quais nunca passariam”.⁴¹

Tendo feito isso (com muita rapidez, estou disposto a admitir) através de alguns dos escritos programáticos de Max Weber, Stefan George e Friedrich Gundolf, Ulrich Wilamowitz-Moellendorff e Werner Jaeger, agora estamos novamente confrontados com o desafio de Friedrich Nietzsche para todo o trabalho histórico. Em outras palavras, estamos de volta à prescrição de que quem deseja energizar seu presente através de excursões ao passado deve não apenas ser capaz de lembrar, mas também estar disposto a esquecer. Mas o que devemos “esquecer melhor” quando se trata da história da filologia clássica

41. Karl Reinhardt, *Von Werken und Formen*, 1948, citado em Uvo Hölscher, “Strömungen”, 82: “Só para quem é entusiasta; se você quer beber das nascentes, não busque esse livro, em que tudo está sempre falado por aí, tudo se desmanchava imediatamente, sempre dava na frente de portas por onde não se entra. Com a diferença de outros livros, no máximo, é conhecido.”

e de suas autodefinições como profissão? Os textos que achei inúteis e muitas vezes embaraçosos eram aqueles programas ansiosos para “educar” gerações inteiras, sociedades e nações. Os discursos de Wilamowitz no aniversário do imperador, os protocolos e rituais religiosos de George em torno da cultura do Ocidente, a pedagogia de Jaeger para a nação e a humanidade, ou o mais recente memorando [*Denkschriften*] recomendando que as humanidades se tornem “integrativas” e “dialógicas” – todos eles certamente falharam em me energizar. O mesmo é verdadeiro, devo admitir, para o convite de Max Weber para reconstruir as circunstâncias históricas que, de caso a caso, possibilitaram as grandes conquistas culturais. Talvez seja simplesmente uma confusão supor que podemos vender, justificar ou glorificar nosso trabalho identificando suas funções sociais, isto é, certas funções das quais a felicidade ou mesmo a sobrevivência das sociedades devem depender. Não se pode dizer isso com frequência ou de forma suficientemente provocativa: as sociedades contemporâneas sobreviveriam facilmente sem o nosso trabalho e sem os sacrifícios financeiros que tornam esse trabalho possível. O mais surpreendente é a impressão de que em muitos desses textos, cujas declarações programáticas deveriam ser esquecidas, há uma centelha e às vezes até um fogo de entusiasmo, mesmo que este entusiasmo não esteja ligado a essas grandes afirmações programadas.

Não sei bem como dizê-lo sem me sentir ridículo, mas depois de meio século negando qualquer dignidade acadêmica ao conceito de *experiência* (meio século que cobre mais do que toda a minha socialização profissional), talvez tenha chegado a hora de as humanidades se voltarem para esse mesmo conceito. Uma das razões pelas quais esse retorno me parece plausível

é a impossibilidade de tornar essa noção compatível com a esfera do coletivo ou do social. Podemos nos comunicar e “compartilhar experiências” como aquilo que é interpretado e lançado em conceitos, mas a experiência vivida, como a que precede tal interpretação, deve permanecer individual. Para quem concorda com a direção geral da minha proposta, segue a pergunta: deveríamos voltar e reativar o trabalho de Wilhelm Dilthey, que foi o único filósofo de renome a dar ao fenômeno e à noção de “experiência vivida” algum apelo intelectual?⁴²

Meu ponto de distinção e partida é que, para Dilthey, *experiência* sempre foi o *télos* de um processo de “retranslação”, isto é, de uma “retranslação de objetivações da vida na vivacidade espiritual da qual elas emergiram”.⁴³ Também vimos que Dilthey queria que o ponto inicial e o ponto final dessa “retranslação” fossem sobredeterminados pela dicotomia “material *versus* espiritual”. Infelizmente, acho que nenhuma dessas premissas é pertinente para a descrição de nosso trabalho: certamente não privilegiamos as *experiências* originais dos grandes artistas, autores ou filósofos (pelo menos, não mais), e ao longo dos anos nos interessamos bastante e de forma mais perspicaz pelos aspectos materiais da cultura e da comunicação. Em vez de colocar o conceito de experiência vivida no lado do objeto de nosso trabalho, devemos relacioná-lo a nós mesmos (“os profissionais”) e a nossos alunos (vou negligenciar aqui a dife-

42. A discussão a seguir (e final) do conceito *Erlebnis* baseia-se no impressionante subcapítulo “*Der Begriff des Erlebnisses*”, de Hans-Georg Gadamer, em *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 2ª ed. (Tübingen: Mohr, 1965), 60–66. [GADAMER, H. G. “O conceito de vivência”. Em: *Verdade e método*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 2008].

43. *Ibid.*, 62.

rença entre os estudantes que buscam uma profissão nas ciências humanas e aqueles que não a buscam). Mais uma vez, a experiência *vivida*, em minha concepção, seria o que o ensino nas ciências humanas deveria desencadear, e não o que a interpretação nas ciências humanas deveria reconstruir e garantir.

Desdobrar o conceito de experiência vivida nessa posição significaria que podemos começar a entender por que, nos melhores casos, nosso ensino e nossa pesquisa são capazes de produzir efeitos de educação [*Bildung*] individual. Como isso pode acontecer? Confrontando a nós e a nossos alunos com qualquer objeto de complexidade que desafie a fácil estruturação, conceituação e interpretação – especialmente se esse confronto ocorrer em condições de baixa pressão temporal. Essa fórmula de se expor a alta complexidade intelectual sem ter uma necessidade imediata de reduzir essa complexidade provavelmente está próxima de um conceito novo e altamente aurático de “leitura” que os humanistas hoje usam cada vez mais como uma autorreferência positiva.⁴⁴ Aqui, *ler* não é sinônimo de *decifrar* (como foi no auge da semiótica). Pelo contrário, a palavra parece se referir a uma oscilação alegre e dolorosa entre perder e recuperar o controle ou a orientação intelectual. Nossa tarefa pedagógica, creio, não é tanto viver tais oscilações “junto com” nossos alunos (isso seria muito próximo dos ideais psicoemancipatórios do final da década de 1960; para ecoar as palavras menos polêmicas de Reinhardt, não passamos por essas portas com nossos

44. Este foi o ponto central da convergência das vinte Palestras Presidenciais de Stanford em Ciências Humanas e Artes, que, entre março de 1998 e abril de 2000, apresentaram artistas e estudiosos de renome mundial desenvolvendo suas visões individuais sobre o futuro das ciências humanas e das artes no ensino superior.

alunos). Em vez disso, devemos identificar e preparar objetos de complexidade e depois, pelo menos em parte, encenar os encontros de nossos alunos com eles. Preparar muitas dessas interações ou compartilhar muita experiência com nossos alunos arrisca minar o profissionalismo, pois os estimula a seguir seus professores em vez de viver esse desafio individualmente. Filologia no sentido mais tradicional, a propósito, poderia ser um dispositivo muito eficiente na produção da complexidade necessária aqui. Quanto maior a qualidade filológica de uma edição, podemos dizer, mais desorientadora, desafiadora e complexa acabará sendo a leitura (e a Leitura) que ela informa.

Embora possa parecer mau gosto afirmar isso em nossos dias, tenho a impressão de que a concepção não diltheana de *experiência* que estou discutindo aqui, a concepção de *experiência* como complexidade difícil de domar e às vezes artificialmente mantida, se encaixa na associação de Georg Simmel entre experiência vivida e “aventura”.⁴⁵ Além disso, concordo com o destaque de Gadamer de mais uma afinidade: aquela entre a experiência vivida em geral e a dimensão da estética.⁴⁶ Isso significaria que qualquer trabalho acadêmico que constitua um confronto com a complexidade em uma situação de baixa pressão temporal, trabalho acadêmico em todas as suas diferentes dimensões, seja aprender, ensinar ou pesquisar; até

45. Simmel citado em Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 65.

46. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 66: “No final da nossa análise conceitual da ‘vivência’ tornar-se-á claro que afinidade há entre a estrutura da vivência como tal e o modo de ser do estético. A experiência estética não é apenas uma espécie de vivência ao lado de outras, mas representa a forma de ser da própria vivência.” [GADAMER, H. G. “O conceito de vivência”. Em: *Verdade e método*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 131].

mesmo trabalhos acadêmicos que não sejam os que se referem ou são voltados à experiência estética, isto é, à pesquisa em física teórica e, tanto quanto possível, ao pensamento (“filologicamente”, por exemplo) sobre um fragmento pré-socrático – todos eles seriam próximos à experiência estética. Porém, mais uma vez é necessário insistir em duas diferenças.

Primeiro, ousa discordar um pouco das razões que Gadamer dá para a afinidade geral entre experiência vivida e experiência estética. Por um lado, a observação de que a experiência vivida e a experiência estética nos separam [*herausreißen*] da “continuidade da vida” é óbvia e obviamente importante. Por outro lado, a segunda razão de Gadamer para a proximidade postulada entre experiência vivida e experiência estética depende da impressão de que ambas se relacionam com a totalidade da vida e não com objetos específicos de referência.⁴⁷ Eu preferiria assumir que nos referimos a situações que provocam ou, pelo menos, tornam visível um excesso de desejo “não funcionalizado”⁴⁸ tanto com o conceito de experiência vivida quanto com o de experiência estética. Uma segunda objeção potencial poderia vir de Karl Heinz Bohrer, que argumentou recentemente, e de forma convincente, que existe uma incomensurabilidade fundamental entre o que ele chama de “negatividade” da experiência estética e a universidade, ou pelo menos a universidade estatal como instituição – a qual espera-se que produza e professe a verdade.⁴⁹ Em relação à pergunta

47. *Ibid.*, 66.

48. Esse seria o “poder” implícito em todas as principais práticas filológicas.

49. Bohrer disse isso em sua conferência presidencial de Stanford, em novembro de 1998.

mais específica do próprio Bohrer – a questão sobre a experiência estética e a universidade –, concordo que a universidade não pode “professar” a experiência estética (o que isso significaria, de qualquer maneira?) ou mesmo torná-la um item obrigatório em seu currículo. Tudo o que a universidade ou qualquer outra instituição pode fazer é fornecer condições de enquadramento que possibilitem a experiência estética.

O mesmo aplica-se à experiência vivida e à educação [*Bildung*] como seu possível efeito. Não há garantia para os alunos de que qualquer poema, tratado filosófico ou equação possa levá-los a essa situação desafiadora (àquela “porta da leitura”, como Karl Reinhardt colocou). A mensalidade deve ser paga pela *possibilidade da educação*, mas ela não pode comprar ou garantir a experiência vivida ou a *educação em si*. A condição de a possibilidade da experiência vivida e da educação acontecer é o tempo – mais precisamente, a torre acadêmica e de marfim – como privilégio de poder expor-se a um desafio intelectual sem a obrigação de apresentar uma reação rápida ou mesmo uma rápida “solução”. Naturalmente, sem instituições específicas e sem esforços individuais específicos, esse excesso de tempo nunca estará disponível. Precisamos de instituições de ensino superior para produzir e proteger o excesso de tempo contra as temporalidades mais urgentes do cotidiano. Nesse novo sentido, não é apenas plausível que “a filologia clássica como profissão seja prematura”, como Nietzsche disse uma vez. Oferecendo um significado ligeiramente diferente às mesmas palavras, alguém pode argumentar que a instituição acadêmica nada mais é do que algo sobre esta intempestividade. Observo que a ideia de fato nos assusta, mas não creio que seja ou deva ser percebida como tão assustadora assim.

...do próprio Heidegger – a questão sobre a experiência... a universidade... "professor"...

...a experiência vivida e a educação (Bildung)... não há garantia para os alunos de... tratado filológico... "porta de leitura"...

1ª edição, outubro de 2021
Impressão: Vozes, Petrópolis
Papel da capa: Cartão supremo 250g/m²
Papel do miolo: Pólen bold 70g/m²
Tipografia: Bembo

sentam, assim, uma passagem do caminho que vem das "materialidades da comunicação" à "produção de presença" e que, no estudo das tarefas de identificação e restauração dos textos dos passados culturais, trata de encontrar desejos de presença do passado nos fragmentos textuais que a filologia nos disponibiliza.

A instigante presença de Hans Gumbrecht se manifesta ao leitor desta bela edição brasileira destinada a provocar, uma vez mais, a imaginação e a autorreferência dos humanistas e dos intelectuais.

Marcelo Jasmin

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

Nascido na Alemanha, Hans Ulrich "Sepp" Gumbrecht é professor de literatura comparada na Universidade Stanford, nos Estados Unidos, onde ocupa a cadeira Albert Guérard. Dele, a Contraponto já publicou "Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir", "Graciosidade e estagnação: ensaios escolhidos" e "Atmosfera, ambiência, Stimmung: sobre um potencial oculto da literatura".

Os poderes da filologia são muitos. Bem o sabem, além dos filólogos, os literatos, humanistas, escritores, linguistas e eruditos em geral. Muitos leigos não teriam dificuldades em reconhecê-los, no todo ou em parte: identificar fragmentos textuais, editá-los para os disponibilizar ao público como textos, comentá-los cuidadosamente para fornecer aos seus leitores a maior quantidade possível de conhecimento a respeito deles e, finalmente, historicizá-los, mostrar que pertencem a certa época, lugar, tradição etc. Não à toa, essas tantas tarefas confluem para o ensino do que pode estar contido nas fontes tratadas pela filologia.

Certamente, são poucos os que conhecem tão detalhadamente os caminhos da "dinâmica do conhecimento textual" quanto Hans Ulrich Gumbrecht. Atento à pluralidade de significados e de práticas associados ao termo filologia, ele explora as habilidades acadêmicas para a "curadoria de textos históricos".

Os leitores de Sepp Gumbrecht, entretanto, sabem que um livro seu, a esta altura da sua longa trajetória de estudos humanistas e literários, não se limitaria a uma apresentação erudita do tema, embora esta também esteja presente. O autor prossegue neste volume, com a intensidade intelectual e o inconfundível estilo que caracterizam o seu pensamento, a sua ação acadêmica e a sua escrita, a busca e a proposição de alternativas não hermenêuticas para as humanidades. *Os poderes da filologia* apre-

OS PODERES DA FILOLOGIA

Dinâmica de conhecimento textual

Tradução de
Cecily Frazzetta Hillier e Charles J. Ingram Casarigo

Gravado em 2011

ISBN 978-85-359-0000-0