

Entrevista *Interview*

Jeanne Marie Gagnebin Nasceu em Lausanne (Suíça) em 1949. Estudou filosofia, literatura alemã e grego antigo na Universidade de Genebra. Concluiu o doutorado em filosofia na Universidade de Heidelberg (Alemanha) em 1977. Vive e leciona no Brasil desde 1978. Vários estágios de Pós-doutorado em Konstanz, Berlin e Paris. Coordena a edição crítica de textos de Walter Benjamin na Editora 34, São Paulo. Atualmente é professora titular de filosofia na PUC/SP e livre-docente em teoria literária na Unicamp. Trabalha em particular sobre as relações da literatura e da filosofia

Principais publicações *Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins*. Erlangen: Verlag Palm & Enke, 1978. *Walter Benjamin. Os Cacos da História*. São Paulo: Brasiliense, 1982. *Histoire et narration chez Walter Benjamin*. Paris, l'Harmattan, 1994 (trad. br. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1994. 2ª Edição, 1999; trad. alemã *Geschichte und Erzählung bei Walter Benjamin*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001). *Sete Aulas sobre Memória, Linguagem e História*. Rio de Janeiro, Imago, 1997, 2ª Edição, 2006. *Lembrar. Escrever. Esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006. 2ª Edição, 2009. *Limiar, aura e rememoração. Ensaio sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014.

REVISTA IPSEITAS Para começar, a senhora poderia nos contar como foi seu primeiro contato com a filosofia, assim como seu percurso dentro dela?

JEANNE MARIE GAGNEBIN Agradeço o convite que me foi feito de participar deste primeiro número da revista *Ipseitas*, fico feliz em poder trabalhar com vocês e em poder homenagear a memória de Bento Prado Júnior – ao qual, aliás, dedico meu último livro, recém publicado¹. Vou tentar responder na medida do possível e do calor deste mês de outubro!

Como cheguei à filosofia, o primeiro contato? Quando estudava no segundo grau, no ginásio, havia sempre filosofia nos últimos anos antes do “bachot” (estudei em Lausanne, na parte da Suíça onde se fala francês, havia vários pontos comuns entre o *curriculum* da França e da Suíça). Em casa, sempre se falou também de filosofia, com meu pai, que era pastor e morreu cedo, e sobretudo com meus irmãos mais velhos, que liam Sartre, Camus, Gide... Nenhum professor de filosofia me marcou tanto, ao contrário de professores de história, bem de esquerda, e de uma excelente professora de alemão. Claro, achava muito interessante, mas não pensei primeiro em prestar filosofia na universidade, mas sim antropologia, porque sempre achei a questão da diversidade cultural um enigma, e também, dentro dela, as relações entre gêneros, as partilhas operadas socialmente entre feminino e masculino. Só que nessa época (1966/67) havia poucas faculdades com cursos mais aprofundados de antropologia, pelo menos na Suíça de língua francesa. Fui passar o ano de 1968 na Alemanha, em Tübingen, num Colégio/ centro es-

Ipseitas, São Carlos, vol. 1, n. 1, p. 8-20, jan-jun, 2015

1 GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, Aura e Rememoração. Ensaio sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014.

tudantil internacional (Leibniz-Kolleg), onde todos moravam juntos e estudavam coisas diferentes. Em maio de 68, assumimos a (auto) gestão do Colégio e fomos fazer muitas passeatas e discussões. Dato esse ano como sendo um segundo ano de nascimento para mim!

Na volta à Suíça, decidi me inscrever no curso de filosofia da Universidade de Genève, também para poder mudar de cidade e morar em república. Queria ter maior clareza sobre as ligações entre formas culturais e sociais e formas de linguagem e de línguas, uma questão, no fundo, central para a reflexão do Romantismo. Já que não havia um bom curso de antropologia à mão, podia tentar a filosofia! Deve-se observar que na Universidade de Genève sempre havia três disciplinas para concluir a “licence en lettres”: uma principal, duas secundárias. Quer dizer, não era tão especializado como muitas vezes acontece hoje. Escolhi filosofia como disciplina principal, literatura alemã e grego clássico como disciplinas secundárias. Devo confessar que o que me salvou foi o alemão, porque o curso de filosofia era muito tradicional e bastante autoritário... No curso de alemão medieval (!!) tive um excelente professor, Karl Bertau. Marxista sem ser dogmático, ele interpretava a literatura medieval em relação com os conflitos da sociedade medieval. Ele deu vários cursos amparado no pensamento de Walter Benjamin, autor que tinha sido ‘redescoberto’ pelo movimento estudantil. Assim, li as teses “Sobre o conceito de história” com uns 19 anos, esse texto luminoso e enigmático não me deixou mais, talvez porque ele fala de uma história de esquerda, mas sem triunfalismo (crítica à ideologia do progresso), e porque enuncia essa exigência tão histórica quanto ética de lembrar dos “esquecidos” da história oficial.

Como vocês percebem, minha entrada em filosofia não pode ser separada de uma inquietação nada original, mas que a filosofia sozinha não “resolve”: a inquietação sobre a linguagem nas suas relações com a história e a cultura; é uma questão que atravessa toda reflexão de Benjamin – do qual, aliás, muitos dizem que não é um verdadeiro filósofo! Às vezes, duvido que aqueles que sabem exatamente o que é a “verdadeira filosofia” possam ser mesmo definidos como filósofos.

IPSEITAS Na década de 70, Bento Prado Júnior voltou de seu exílio na França passando a lecionar primeiramente na PUC-SP e, posteriormente, na Universidade Federal de São Carlos. A Senhora poderia nos contar um pouco sobre sua relação com Bento, sobre este momento em que vocês foram colegas de departamento, além da atuação dele dentro do curso de filosofia da PUC-SP?

GAGNEBIN Segundo a biografia de Bento Prado Júnior no belo livro organizado por Franklin de Mattos², ele voltou do exílio na França em 1974 e foi convidado a criar o Programa de Pós-graduação em Filosofia (junto aos professores José Arthur Giannotti, Salma T. Muchail e Carlos Arthur R. do Nascimento) em 1976. Passou a dar aula na Universidade de São Carlos em 1978, depois de ter sido reintegrado na USP, isto é, quando teve novamente a permissão de lecionar numa faculdade pública, quando a cassação do AI-5 foi cassada. Ele continuava orientando alguns mestrandos na PUC/SP, mas depois das respectivas defesas, não manteve laço institucional com a PUC, pois não era compatível com as exigências do tempo integral em São Carlos, mas sempre manteve laços de amizade com os colegas da PUC/SP, até sua morte.

Cheguei no Brasil em janeiro de 1978, tendo concluído meu doutorado em Heidelberg em filosofia – sobre a filosofia da história de Walter Benjamin – em dezembro de 1977.

Vim para estar junto a Marcos Lutz Müller, meu companheiro há mais de 40 anos, que saiu do Brasil em 1966 depois do Golpe e ficou 12 anos na Alemanha, concluindo seu doutorado em filosofia também em Heidelberg. Relutei muito em ir ao Brasil. Para mim, era antes de tudo um país com ditadura militar e tortura, embora se vislumbrasse o fim da ditadura: o que nos motivou a ‘voltar’. Marcos tinha sido contratado na Unicamp já em 1976, mas ficamos ainda um ano e meio na Alemanha para eu poder terminar o doutorado. Em 1976, tive alguns contatos com colegas dos departamentos de Teoria Literária e de Filosofia da Unicamp, mas mais tarde as promessas de uma eventual contratação não se concretizaram. Eu não fazia parte de nenhum grupo – para não dizer “patota” – e os grupos continuam até hoje onipotentes na universidade brasileira. E era mulher: o machismo também continua até hoje, embora menos forte talvez nas ciências humanas (desvalorizadas). Em 1978, que eu saiba, a paisagem filosófica era bastante diferente. Havia poucos programas de pós-graduação em atividade e relativamente poucos doutores em filosofia, entre 100 e 150 no Brasil inteiro. Hoje mudou muito. Digo isso para ressaltar que não foi fácil, apesar do doutorado alemão, encontrar uma chance de emprego aqui. Quem justamente me ajudou foi o Bento. Foi característico do seu espírito independente, em particular em relação aos grupos e clãs acadêmicos; ele tinha simplesmente interesse e sensibilidade com as pessoas, mesmo que não as conhecesse de nenhum lugar. Encontramo-nos uma única vez na Unicamp quando fez um belo seminário sobre a questão da linguagem em Rousseau. Falou em francês, o que foi providencial porque entendi tudo e ousei fazer uma pergunta, nada tão difícil, mas

ele disse que não tinha suficientemente elementos para responder – outro sinal de generosidade: dizer que não sabe e lembrar depois de pesquisar. Uns seis meses depois, perguntou ao Marcos, durante um encontro no qual se tentava preparar aquilo que mais tarde ia se tornar o embrião da Anpof, a SEAF (sociedade de estudos e atividades filosóficas), o que eu fazia e onde trabalhava. Marcos respondeu que estava desanimada, procurando emprego, não encontrando nada e que se continuasse assim, ia ter que voltar para a Suíça. Bento disse então que indicaria meu nome no programa de pós-graduação da PUC: o novo programa de filosofia precisava de doutores, seria bem-vinda, ele ia sair, poderia “substituí-lo”. Assim foi que entrei na PUC. Primeiro, dois anos de “prova”, depois entrei na carreira e fiquei. Isso, aliás, explica minha dupla gratidão: ao Bento e à PUC/SP no ano de 1979, ambos me deram uma chance mesmo que não fosse de nenhum clã acadêmico-brasileiro. Anos mais tarde, quando li *Raízes do Brasil*, entendi melhor muitas coisas que experimentei nesse início de minha estadia no Brasil. Até hoje sei que não é fácil para ninguém ser acolhido em terra brasileira, apesar ou talvez muito mais em razão da famosa cordialidade brasileira.

Bento tinha sido exilado e conhecia, portanto, a experiência, fundamental, de estar no “estrangeiro”: *être à l'étranger*, não simplesmente estar no “Exterior”, como um turista pode dizer. Essa é uma experiência fundante na literatura e na filosofia contemporânea, sem falar da antropologia; penso mesmo que ela caracteriza uma abordagem crítica das ciências humanas hoje, uma atitude que resiste às tendências identitárias tão frequentes. Por sua origem “aristocrática”, Bento talvez tenha também sempre tido uma educação iluminista de *Weltbürger*, de cidadão do mundo, na bela expressão de Kant, isto é, não manifestava primeiro desconfiança em relação àquele que vem de fora ou de longe, mas sim, abertura.

Quando ele entrou na PUC, a convite da Reitora Nadir Kfourri, essa universidade era um bastião da resistência à Ditadura Militar. Deve-se ressaltar a coragem e a tenacidade do então Grão Chanceler da PUC/SP, Dom Paulo Evaristo Arns, que sempre deu amparo à Reitora. Essa, aliás, foi a primeira reitora eleita pela comunidade universitária e também foi a primeira mulher a ser reitora numa PUC... O ano de 1977 é marcado pela fundação do Programa de Pós-graduação em Filosofia, mas também, em 22 de setembro, pela invasão da PUC pela polícia do Estado de São Paulo, sob as ordens do Coronel Erasmo Dias (a quem Dona Nadir não quis dar a mão quando foi chamada para ver o que acontecia). Nessa época, lecionar e estudar na PUC era também se interrogar sobre a relevância social e política da formação universitária; não de maneira imediatista, mas de maneira séria e comprometida - e isso na filosofia sempre foi o caso.

IPSEITAS A graduação em filosofia na PUC-SP é o curso de filosofia mais antigo em atividade no país, atravessou períodos conturbados de nossa história recente, como a Ditadura Militar, e manteve-se como um programa de excelência internacionalmente reconhecido. Sabemos como os últimos anos têm sido difíceis para o departamento de filosofia desta universidade, dificuldade decorrente da crise financeira e democrática pela qual a PUC tem passado. Gostaríamos que, nesta entrevista, a senhora pudesse nos falar mais sobre a importância do curso de filosofia da PUC-SP, assim como da crise e desafios pelos quais a Universidade passa hoje em dia.

GAGNEBIN Quando hoje se lê a biografia de Dom Paulo Evaristo Arns³ ou o relatório parcial da Comissão da Verdade da PUC/SP, apresentado pela Professora Salma T. Muchail ao Conselho Universitário da Universidade, em 27 de agosto de 2014, há um doloroso fosso entre a realidade de hoje da PUC/SP e seu passado de resistência à ditadura militar, de coragem dos seus estudantes, professores e autoridades, de sua inventividade social e cultural. Parece que a PUC hoje deva se submeter a injunções econômicas e ideológicas que só favorecem um funcionamento lucrativo do ensino e da pesquisa, sem debate vivo e crítico, sem ousadia. Temos que naturalmente ressaltar que esse desenvolvimento funcional, muitas vezes travestido de obediência a normas ditas de avaliação qualitativa, mas, no fundo, obedecendo a critérios de mera produção quantitativa, é hoje uma característica da paisagem universitária brasileira em geral, incluindo as universidades públicas. No caso da PUC/SP, a componente lucrativa do ensino ameaça as possibilidades de sobrevivência de muitos cursos, em particular da filosofia, e isso apesar de a graduação da PUC/SP, segundo o último “ranking” da Folha de São Paulo, ter sido escolhida como a melhor do Brasil! A corrente mais conservadora e dogmática da Igreja Católica, muito presente na Fundação São Paulo e na Cúria Metropolitana, na figura do Cardeal Dom Odilo Scherer, Grão-chanceler da PUC, também fortalece, infelizmente, um clima de pouca abertura a um pensamento crítico e contestador do *status quo*, clima que caracteriza, desde Sócrates (!), a prática da filosofia. Contestação que implica, não o nego, riscos de provocação ou de polêmica fácil quando se tenta ainda pensar em crítica e transformação. Mas são inerentes à ousadia do pensamento. Se não se pode mais arriscar nem ousar, o pensamento só reproduz o existente.

Quando entraram na PUC/SP, justamente por um compromisso com discussão crítica, Bento e Giannotti ajudaram a criar uma “linha de pesquisa” na pós-graduação que perdura até hoje e marca a es-

3 Por exemplo, “O cardeal da resistência. As muitas vidas de dom Paulo Evaristo Arns” documentos reunidos por Ricardo Carvalho, realização Instituto Vladimir Herzog, 2013.

pecificidade do programa: “Filosofia das Ciências Humanas”. Claro, temos também história da filosofia e teoria do conhecimento; agora, “filosofia das ciências humanas” implica uma concepção de filosofia aberta a outras ciências humanas, um diálogo recíproco, uma interrogação recíproca. Não se trata somente de colocar filosoficamente em questão as outras ciências, mas também, e talvez em primeiro lugar, de permitir que o pensamento filosófico se deixe interrogar pelas outras “ciências humanas” (essa é uma categoria que mereceria uma reconstrução histórica e hermenêutica à parte).

IPSEITAS Apesar do estabelecido e amplo reconhecimento internacional, no Brasil, Paul Ricoeur muitas vezes ainda é compreendido como apenas um excelente comentador de textos clássicos e não como um filósofo responsável por contribuições importantes dentro do encaminhamento de diversas questões fundamentais à filosofia contemporânea como, por exemplo, com relação ao problema e estatuto do sujeito na contemporaneidade. Parece-nos que em *Soi-même comme un autre*, por exemplo, Ricoeur traz uma reflexão inovadora a esse respeito. Ao mesmo tempo em que critica filosofias centradas numa figura rígida de identidade, Ricoeur renova a categoria do sujeito, inserindo-a numa reflexão sobre um certo tipo de experiência irreduzível à identidade, a que ele denomina *ipseidade*. A senhora poderia comentar mais sobre esta “*filosofia do cogito ferido*”, este movimento de crítica da *identité-idem* e o desenvolvimento da ideia de uma *identité-ipse*?

GAGNEBIN Retomo, nesse contexto, as questões que colocam, muito apropriadamente a respeito de Paul Ricoeur e, também, da filosofia no Brasil. Ricoeur nunca esteve na moda na França, seu reconhecimento veio muito tarde, a partir dos três volumes de *Temps et Récit* - e também depois do fim da grande onda do Estruturalismo como única escola de pensamento. Esse lado pouco visível e pouco polêmico explica em boa parte a ausência de recepção mais atenta na paisagem filosófica brasileira, sempre ligada às últimas disputas ou, então, ao estudo rigoroso da *filosofia perennis*. Ou se estuda Kant ou se lê Didi Hubermann, (sem eu ter nada, naturalmente, nem contra Kant nem contra Didi Hubermann!) Esses modos e modas são ingratos, porque muitos excelentes pensadores (Deleuze, Foucault, para não citar também W. Benjamin!) são tidos como ornamentos na moda em oposição à seriedade alemã ou grega dos assim chamados clássicos. Ora, um debate filosófico vivo me parece muito mais tirar seu vigor das questões e dos problemas que se tenta abordar, do que de uma filiação a uma escola de pensamento ou a uma tradição autoral. Nesse sentido, o que talvez faça mais falta na paisagem filosófica brasileira não é nem a competência nem a seriedade, mas a coragem de colo-

car questões precisas, ligadas ao contexto brasileiro, certamente, mas também ao contexto mundial, seja no plano ético e político, seja no plano de uma discussão internacional mais especializada.

Voltando a Ricoeur, há ainda um obstáculo, bastante esquisito, no estudo mais aprofundado de sua obra, no Brasil: o fato de ele nunca ter escondido seu pertencimento pessoal à tradição cristã reformada, mesmo que ele sempre definisse sua filosofia como “uma filosofia sem absoluto”, isto é, uma filosofia que não encontra amparo na fé cristã, separando os domínios da fé e do saber, segundo a tradição kantiana. Ora, depois de um longo período inicial no qual a filosofia era geralmente associada ao estudo da patrística e da escolástica, o desenvolvimento recente (a partir dos anos 60) da pesquisa e do ensino de filosofia no Brasil é decididamente leigo, mesmo anticlerical e antirreligioso. Associado a um cristianismo piegas, o nome de Ricoeur é o de um pensador piedoso, portanto, torna-se uma pessoa não grata, sem mesmo que se tenha lido uma só linha dele.

Acho que essa recepção está mudando, em particular porque Ricoeur, retomando as questões clarividentes de vocês, é um pensador que abriu a filosofia à interrogação das outras ciências humanas, notadamente ao pensamento de Freud, num gesto sereno, mas radical. Mais especificamente, o pensamento de Ricoeur é uma longa interrogação sobre o conceito de “sujeito”, pedra de toque da filosofia moderna a partir de Descartes, sobre as condições de possibilidade de ação e de reflexão desse sujeito, sobre sua autoapreensão, que não é imediata, mas passa pelos longos desvios da linguagem e da cultura, sobre sua identidade atravessada pela temporalidade, portanto nunca perene e substancial, mas sempre ligada a um devir imprevisível.

Ricoeur⁴ se desbruçava sobre a questão da “identidade narrativa” a partir de suas pesquisas a respeito da relação entre tempo e narrativa ou narração, pesquisas desenvolvidas nos três volumes de *Temps et Récit*⁵; ele analisa em particular as relações de semelhança e de diferença que existem entre os modelos narrativos subjacentes à história (como disciplina do passado) e à literatura (como invenção de outros mundos). Num artigo de 1988, que traz justamente o título “L’Identité Narrative”, o filósofo retoma os resultados obtidos em *Temps et Récit* e afirma:

“Il est donc plausible de tenir pour valable la chaîne suivante d’assertions: la connaissance de soi est une interprétation, - l’interprétation de soi, à son tour, trouve dans le récit, parmi d’autres signes et symboles, une médiation privilégiée, - cette dernière emprunte à l’histoire autant qu’à la fiction, faisant

4 Tomo a liberdade de retomar a seguir algumas reflexões publicadas sob o título “Entre moi et moi-même (Paul Ricoeur)”, publicado em *Em primeira pessoa. Abordagens de uma teoria da autobiografia*, org. H. Galle e A. C. Olmos, Fapesp/Annablume, 2009, pp. 133-139.

5 Editions du Seuil, Paris, 1980/1984/1985.

de l'histoire d'une vie une histoire fictive ou, si l'on préfère, une fiction historique.”⁶

Na base dessas hipóteses, Ricoeur propõe uma explicitação mais fina do conceito de identidade pessoal, em particular de identidade do eu. Essa reflexão deve muito à longa e detalhada leitura, exposta no segundo volume de *Temps et Récit*, da obra de Marcel Proust: *A la Recherche du Temps Perdu*, esse romance inclassificável, poderia, pois, ser lido como uma (falsa) autobiografia que desfaz as ilusões da permanência substancial da identidade pessoal, ou ainda como um ensaio sobre as diferentes mortes e reinvenções do(s) eu(s). Ricoeur estabelece, então, uma distinção conceitual que corresponde a uma distinção já existente em diversas línguas, mas pouco tematizada:

“Le cadre conceptuel que je propose de soumettre à l'épreuve de l'analyse repose sur la différence fondamentale que je fais entre deux concepts majeurs du concept d'identité: l'identité comme mêmété (latin *idem*, anglais *same*, allemand *gleich*) et l'identité comme soi (latin *ipse*, anglais *self*, allemand *selbst*). L'ipséité, dirais-je, n'est pas la mêmété. Ma thèse est que bien des difficultés qui obscurcissent la question de l'identité personnelle résultent du manque de distinction entre les deux usages du terme identité.”⁷

A identidade/mesmidade (*idem*) é caracterizada por quatro qualidades principais: a) a unicidade (em oposição à pluralidade); b) a semelhança extrema (em oposição à diferença); c) a continuidade ininterrupta no desenvolvimento (em oposição à descontinuidade); d) a permanência no tempo (em oposição à diversidade no tempo). Essas quatro determinações pressupõem que, por trás ou por baixo desse algo idêntico, haja um substrato ou uma substância duradoura, algo que, na filosofia clássica, constitui justamente a “essência” de um objeto determinado à qual vão se agregando diversos “acidentes”. Tal objeto pode ser uma coisa, *res*, ou também um ser vivo, ou mesmo um ser humano, que não é somente *sujeito* no sentido de agente, mas também no sentido preciso de suporte (*hypokeimenon*), de depositário que *subjaz* à essência e aos acidentes.

Na esteira da linguística da enunciação de Benveniste e, igualmente, da fenomenologia existencial de Heidegger, Ricoeur propõe pensar o sujeito humano não como *idem*, mas, de maneira radical, como *ipse*. O *ipse*, diz o filósofo, responde à questão *quem?* E não à questão *quê?* como o faz o *idem*. Quem age? Quem faz? Quem fala? A

6 Paul Ricoeur, “L'Identité Narrative”, *Revue Esprit*, Número 140, julho de 1988, Paris, p. 295-304. Um outro artigo com o mesmo título será publicado por Ricoeur na *Revue des Sciences Humaines*, número 1991-1, Paris, p.35-47. Enfim, o prefácio de *Soi-même comme un autre*, livro seguinte de Ricoeur (Seuil, Paris, 1990) retoma e aprofunda essa problemática, em particular em suas implicações éticas (discussão com Levinas).

7 Ibidem, p. 296.

ipseidade é própria da identidade de um sujeito que assume sua ação (em particular, diria Benveniste, a ação de tomar a palavra e de dizer “eu”), mas que não precisa, para fazê-lo, recorrer a uma substância imutável através do tempo. Pelo contrário, ipseidade e temporalidade são correlatas: mesmo que o *ipse* mude, que ele não permaneça o mesmo em termos de identidade/igualdade (*idem*), ou melhor, justamente *porque* o *ipse* muda, porque não permanece, porque ele é um ser temporal, um *Dasein* nas palavras de Heidegger, deve ele ser definido de outra maneira que pela permanência de qualidades ditas essenciais. Nasce assim um conceito de sujeito simultaneamente dessubstancializado e radicalmente responsável: o *ipse* é aquele que pode reconhecer e assumir suas ações como também prometer, ele é esse sujeito *distendido* entre a memória e a espera do qual já falava Santo Agostinho no livro XI das *Confissões*, essa primeira autobiografia da tradição ocidental.

Se o sujeito somente se define como aquele que age e que fala (e não mais como substrato substancial de uma identidade estabelecida), a ênfase recai sobre sua radical responsabilidade; Ricoeur desenvolve as conseqüências éticas e políticas dessa concepção no livro que sucede a *Temps et Récit*, isto é, *Soi-même comme un autre*. Toda discussão a respeito da identidade-mesmidade e da identidade-ipseidade não tem, portanto, como pano de fundo apenas um debate com as aporias filosóficas relativas ao conceito tradicional de identidade, aporias ressaltadas em particular pela filosofia analítica. Também visa um contexto jurídico preciso: o da imputação e do castigo, em particular em relação a grandes criminosos como os carrascos nazistas que, de Eichmann a Mengele, apelaram não só a diversos esconderijos para desaparecer, mas também a transformações e disfarces de seus traços físicos, de sua assim chamada “identidade corpórea”, para escapar da responsabilidade de seus atos.

IPSEITAS Para Walter Benjamin, a atualização de imagens, ideias e sentimentos é uma das características mais importantes da memória. Muitas vezes, ela parece trabalhar em conjunto com a imaginação, fixando imagens despertadas pela lembrança e produzindo sentimentos que nos impulsionam ao pensamento e à reflexão. A senhora poderia discorrer um pouco sobre como a história participa dessa associação subjetiva entre imagens e sentimentos e como o pensamento e a reflexão são capazes de doar sentido objetivo a essas associações?

GAGNEBIN Em relação a Walter Benjamin, a ligação entre memória, imagem e sensação (mais do que sentimento, acho) é um *topos* das teorias da memória e do esquecimento desde Platão. Aliás, Ricoeur mostrou bem (em *A memória. A história. O esquecimento*) que essa ligação entre memória e imagem é uma das críticas mais frequentes

acerca da confiabilidade da memória: sua proximidade da imagem – e da imaginação – a tornaria subjetiva demais, em oposição às tentativas de reconstrução “objetiva” do passado pela história. Benjamin, claro, sabe dessa problemática, mas, na esteira de Marcel Proust e de sua obra seminal, *Em busca do tempo perdido*, privilegia os aspectos subversivos da imagem que surge, de repente, provocada ou não por uma sensação (como no famoso episódio da *madeleine* no primeiro volume da *Busca*). A imagem subverte a ordenação linear do tempo, do *chronos*, que tomamos, muitas vezes, como o único tempo verdadeiro e objetivo, introduzindo nessa cronologia insossa uma interrupção que alude a uma outra apreensão possível do passado, um tempo da surpresa, do não controle, da ocasião, o tempo do *kairos*. Essa transformação da apreensão temporal permitiria a transformação da imagem enrijecida do passado e, simultaneamente, da imagem, muitas vezes desolada, do presente.

IPSEITAS Em seu artigo “*Da relação ao outro: familiaridade, ou indiferença*”, a senhora tentava estabelecer, a partir de Sérgio Buarque e Georg Simmel, uma reflexão sobre a relação subjetiva com o outro que não se baseie “*nem na integração forçada, nem na rejeição hostil, mas numa tentativa de alteridade, com seus riscos e problemas, cuja origem mais secreta se encontra na renúncia a uma identidade imutável e essencial, isto é, no reconhecimento da própria alteridade.*” Tal tema, desenvolvido no texto citado a partir de sua própria experiência como professora estrangeira no Brasil, poderia ser prolongado, acreditamos, para uma questão mais ampla sobre a própria atividade filosófica no Brasil. Afinal, por um lado, a filosofia sem dúvida é de tradição europeia e a relação que o pensamento no Brasil e os intelectuais brasileiros desenvolveram com tal tradição, como sabemos, é muitas vezes marcada pela colonização e absorção acrítica de autores europeus. Por outro lado, há sempre o risco de – ao criticarmos tal posição subalterna – revivermos nacionalismos, ou cairmos em regionalismos arcaicos e desastrosos, tanto do ponto de vista político, quanto intelectual. Nesse sentido, a atividade filosófica no Brasil não deveria ser um lugar de desenvolvimento desta relação de alteridade com a própria história e identidade nacional, uma reflexão capaz de nos lançar neste processo de reconhecimento de uma alteridade própria a nossa história?

Ipseitas, São Carlos, vol. 1,
n. 1, p. 8-20, jan-jun, 2015

GAGNEBIN Tentarei concluir com algumas reflexões sobre a filosofia no Brasil e sobre seu ensino. O conceito de “identidade” talvez nos ajude um pouco a isso, ou melhor, sua “desconstrução”. Entendo que a reflexão sobre a formação da identidade nacional foi essencial para relativizar, justamente, uma autocompreensão desvalorizante de país colonizado, aliás, “descoberto” (!) e, no melhor dos casos, periférico.

O grande modelo continua sendo a *Formação da Literatura Brasileira*, de Antonio Candido, modelo que cita o conceito de *Bildung*, muito pensado pelos filósofos e pelos escritores alemães do séc. XIX, que pensavam, justamente, na elaboração de uma *nação* alemã que reagrupasse vários territórios, independentes uns dos outros, onde se falava a mesma língua alemã.

Agora, me parece que podemos hoje dar um passo a mais e prescindir de uma busca tão enfática da identidade brasileira, justamente porque o Brasil já se tornou um interlocutor reconhecido e “adulto” – se pensarmos um pouco no caso analógico de reivindicação de identidade por um adolescente que, quando se torna adulto, não precisa mais reafirmar sua especificidade o tempo inteiro. Aliás, o fato de o Brasil ser tão diverso, contraditório, múltiplo etc., talvez seja justamente uma chance política e filosófica (!) de poder pensar na construção de um sujeito que não se ancora necessariamente numa identidade estanque e imutável, mas ousa abrir-se à própria alteridade. Nesse sentido, sempre acho estranho essa insistência, por exemplo, na vida cultural, na nacionalidade brasileira de tal artista ou de autor no contexto internacional de hoje. Como cada artista de qualquer nacionalidade, um artista brasileiro dialoga com a tradição do seu país, certamente, mas também com seus pares no mundo inteiro. Dentro do Brasil, ele pode assumir a tradição de sua região específica e o diálogo com seus pares do Brasil e do mundo.

IPSEITAS Se, por um lado, o discurso filosófico só é possível travando um pacto com a linguagem, também ocorre que ele se desenvolve num espaço que lhe é estrangeiro. Nesse sentido, a senhora acredita que sua condição de professora estrangeira é uma vantagem?

GAGNEBIN Sem dúvida, a filosofia foi importada, como também a música barroca ou a cultura do vinho. No caso da filosofia, seu caráter “linguístico” (*sprachlich*) a torna certamente profundamente ligada a uma cultura grega, latina, alemã ..., mas não se filosofa só em alemão! Eu preferiria dizer que se filosofa de maneiras diferentes em grego, alemão francês, inglês, português; essas diferenças são tidas como trunfos quando pensamos na literatura. Tendemos a pensá-las como obstáculos na filosofia porque a história da filosofia é a transmissão de uma história predominantemente grega e alemã (claro, também francesa, inglesa). Isto é, a história da constituição do *logos* e da *polis*, uma tentativa de democracia, depois a afirmação da universalidade da razão e de suas consequências para a emancipação de toda humanidade: uma história das promessas da revolução burguesa. É uma história que vale a pena conhecer e sobre a qual vale a pena refletir, em particular quando se mora num país belo e rico, mas cruel, com uma desigualdade obscena, uma arrogância impar

dos poderosos e uma certa “humildade” triste de muitos oprimidos. Um país com pouco “espaço público” também, essa *Öffentlichkeit*, de certo relativa, mas essencial à construção da emancipação política. Quero dizer com isso que o estudo da história da filosofia pode e deve nos ajudar a estudar melhor também o nosso presente brasileiro, presente inseparável da atualidade econômica e histórica do capitalismo mundial. Eu iria até mais longe: é essencial para o pensamento crítico, notadamente filosófico, mudar de língua e de país, para melhor entender como sempre se pensa e se age numa determinada língua e numa determinada cultura. Aprender uma outra língua serve, antes de tudo, a perceber que a língua materna ou natal não é natural, que ela não *va de soi*, que ela não é *selbstverständlich*, mas prefigurada socialmente, historicamente, culturalmente. Sempre penso que o gesto filosófico básico é a capacidade de tomar essa distância crítica em relação a seu próprio ponto de partida. Isso significa não só que o estudante brasileiro deve aprender alemão ou latim, mas que o professor e o estudante francês, alemão etc. também deveria sair do seu país, viver no estrangeiro, seja no Brasil, seja em outro país “emergente” como hoje se prefere dizer.

A experiência de estranhamento, de distanciamento pode ser desconfortável, mas ajuda a pensar (e a ousar agir também). E, já que estou em plena defesa da antropologia e do “*regard éloigné*” (o “olhar afastado” de Lévi-Strauss), gostaria de defender uma abertura maior da filosofia brasileira também em relação à própria alteridade do país. Por que não lemos melhor e discutimos, por exemplo, as reflexões de um antropólogo como Eduardo Viveiros de Castro que trabalha sobre a “imaginação conceitual indígena”⁸ e seus questionamentos para nosso imaginário social e para nossos sistemas conceituais? O estudo da história da filosofia, com suas grandezas e suas dificuldades, pode servir de refúgio erudito para a repetição de hábitos intelectuais e a manutenção de privilégios acadêmicos bem estabelecidos. Deveria muito mais nos levar a uma “intemperividade” produtora, para citar o conceito imprescindível de Nietzsche de *Unzeitgemässheit*, essa “não conformidade ao tempo” que permite a crítica do presente.

IPSEITAS Em um texto bastante conhecido – “*O método desviante*” – a senhora tratava de alguns pontos bastante interessantes a respeito do ensino da filosofia no Brasil. Nos últimos anos, vemos como a vida acadêmica tem cada vez mais dificuldades em resistir aos imperativos mercadológicos e de produção, a “cultura do paper” e a contagem obsessiva de pontos nos currículos. Como consequência, a profissão professor de filosofia - em nível universitário - vem paulatinamente

8 Ver Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, Ed. Csac&Naify, 2002.

se burocratizando e a construção de um espaço onde pudéssemos exercer “*pequenas táticas de solapamento, exercícios de invenção séria e alegre, exercícios de paciência, de lentidão, de gratuidade, de atenção, de angústia assumida, de dúvida, enfim, exercícios de solidariedade e de resistência*” torna-se cada vez mais difícil. A senhora poderia nos relatar como, através da sua própria experiência como professora, buscou resistir a esses imperativos mercantis-intelectuais, abrindo tais espaços de formação e pensamento livre?

GAGNEBIN Venho à sua última questão, à nossa obsessão de contar pontos e de escrever “papers” em vez de ousar resistir a esse empreendedorismo histriônico da “produção” intelectual que segue a tendência da produtividade exacerbada do capitalismo, já denunciada por Adorno e Horkheimer no prefácio da *Dialética do Esclarecimento*, quando falam em “*Wissenschaftsbetrieb*”⁹.

Lembro uma piada do Franklin Leopoldo e Silva que dizia que depois do *Homem Sapiens* veio o *Homem Lattes*. Talvez possamos apelar ao *Homem Sapiens* e ardiloso cujo paradigma é Ulisses na grotta do Ciclope: para sobreviver, para não ser nem devorado nem esmagado, devemos até nos dar um nome falso; mas tal nomeação é somente um sinal de relativização do código imposto. Não quero ser *Homem Lattes*, isso é só um disfarce, que não pode colar à minha pele, que eu não posso levar a sério demais. Seria bom ousar se desfazer do disfarce e perceber que somos singulares, frágeis talvez, mas muito mais sábios; sabemos que lentidão e paciência também são dimensões de um pensamento filosófico alegre e crítico, e isso desde sempre, ou, no mais tardar, desde os diálogos aporéticos de Platão e do seu irônico mestre, o primeiro a escolher o nome de filósofo.

Perguntas elaboradas por
Caio Souto, Fernando Sepe
e Rubens José da Rocha

Ipseitas, São Carlos, vol. 1,
n. 1, p. 8-20, jan-jun, 2015

9 Adorno e Horkheimer, *Dialética do Esclarecimento*, Editora Zahar Rio de Janeiro, 1985, p. 11. Guido de Almeida traduz corretamente por “atividade científica”, mas falta o tom crítico do empreender, da (grande) empresa contido na palavra *Betrieb*.