

A presença realizada na linguagem: com atenção especial para a presença do passado*

Presence achieved in language: with special attention given to the presence of the past

Hans Ulrich Gumbrecht

Professor
Stanford University
tompkins@stanford.edu
450 Serra Mall
Stanford - CA
94305
United States of America

Resumo

O objetivo deste ensaio é questionar se o que se chama “presença” das coisas, inclusive das coisas do passado, pode ser realizada na linguagem, inclusive na linguagem dos historiadores. A primeira parte esboça o que significa presença (a existência de objetos físicos e eventos espaço-temporalmente localizados). Aqui também se propõem dois tipos ideais: culturas de sentido (nas quais a interpretação de significado é de preocupação suprema, tanto que a coisidade das coisas é frequentemente obscurecida), e culturas de presença (nas quais capturar a tangibilidade das coisas é de extrema importância). No período moderno, passou-se a usar e interpretar a expressão linguística tipicamente como o modo pelo qual o sentido, mais do que a presença, é expresso, criando-se assim, um lapso entre linguagem e presença. Desta forma, a parte II do ensaio explora possíveis formas de se criar pontes entre esse lapso. De particular interesse para os teóricos da história são as instâncias nas quais as coisas podem se fazer presentes empregando-se o dêitico, o poético, e o potencial encantatório da expressão linguística. Conclui-se o ensaio na parte III com uma reflexão sobre a ideia de Heidegger de que a linguagem é a “casa do Ser”, agora interpretada como a ideia de que a linguagem pode ser o meio pelo qual a separação entre seres humanos e as coisas (físicas) do seu ambiente pode ser superada.

10

Palavras-chave

Presença; Linguagem; Sentido.

Abstract

The aim of this essay is to ask whether what it calls the “presence” of things, including things of the past, can be rendered in language, including the language of historians. In Part I the essay adumbrates what it means by presence (the spatio-temporally located existence of physical objects and events). It also proposes two ideal types: meaning-cultures (in which the interpretation of meaning is of paramount concern, so much so that the thinghood of things is often obscured), and presence-cultures (in which capturing the tangibility of things is of utmost importance). In the modern period, linguistic utterance has typically come to be used for, and to be interpreted as, the way by which meaning rather than presence is expressed, thereby creating a gap between language and presence. Thus, in Part II the essay explores ways that this gap might be bridged. Of particular note for theorists of history are those instances in which things can be made present by employing the deictic, poetic, and incantatory potential of linguistic expression. The essay concludes in Part III with a reflection on Heidegger’s idea that language is the “house of Being,” now interpreted as the idea that language can be the medium through which the separation of humans and the (physical) things of their environment may be overcome.

Keyword

Presence; Language; Meaning.

Enviado em: 09/09/2009

Autor convidado

* Este artigo foi originalmente publicado em inglês na **History and Theory** 45 (Outubro 2006), pp. 317-327. Tradução de Bruno Diniz e Juliana Jardim de Oliveira e Oliveira, com revisão técnica de Valdeci Araujo.

Iniciarei discutindo a linguagem para em seguida tentar encontrar algo que não é linguagem; depois pretendo retornar à linguagem a partir da perspectiva daquilo que não é linguagem. Aquilo que não é linguagem é o que chamo de "presença". Desta forma, o ensaio partirá da linguagem para a presença e depois para a presença na linguagem.

Este simples movimento de ida e volta está estruturado em três partes. A primeira parte contém quatro premissas que nos levarão da linguagem para a presença¹: (a) uma breve explanação do que critico na tradição hermenêutica; (b) minha concepção de "metafísica" e de uma "crítica da metafísica"; (c) uma exposição sobre o uso que faço da palavra "presença"; e (d) a distinção tipológica que proponho entre "cultura de presença" e "cultura de sentido". A segunda parte da minha reflexão traçará um caminho de retorno (ou uma variedade de caminhos de retorno) da presença para a linguagem, por meio de uma descrição de sete modos através dos quais a presença pode existir na linguagem ou, em outras palavras, sete modos de se amalgamar presença e linguagem. A metáfora do "amálgama" aponta para uma relação em princípio difícil, e não "natural", entre presença e linguagem. Estes modos são: linguagem como presença; presença no trabalho filológico; linguagem que pode desencadear uma experiência estética; a linguagem de experiência mística; a abertura da linguagem para o mundo; literatura como epifania; e com um grande grau de diferenciação, a presentificação do passado. Na terceira parte retrospectiva, questionarei se estes sete tipos de amálgama entre presença e linguagem têm nos levado a um horizonte de questionamentos e problemas similares àqueles que Martin Heidegger buscou endereçar quando, na fase tardia de sua filosofia, usava, com grande insistência, a evocação metafórica da linguagem como "a casa do Ser".

11

I

Quando meus colegas, críticos e teóricos da literatura, falam de "linguagem", eles normalmente se referem a algo que requer "interpretação", algo que nos convida a atribuir às palavras sentidos bem circunscritos. Assim como alguns outros críticos literários e, acredito que ainda mais, alguns filósofos de minha geração (entre os quais Jean-Luc Nancy possa ser o mais franco),² também me fartei deste caminho intelectual de mão única, sustentado por uma certa compreensão restrita, mas totalizante, da Hermenêutica. Eu também vivi por muito tempo a experiência do absolutismo de todas as variedades de filosofia do pós giro-linguístico como uma limitação intelectual e não encontrei

¹ Estas premissas estão dispostas e discutidas mais detalhadamente em meu livro, *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey* (GUMBRECHT 2004 a); uma tradução alemã foi publicada com o título *Diesseits der Hermeneutik: Die Produktion von Präsenz* (GUMBRECHT 2004 b). Em relação a esta reflexão sobre a presença nos debates filosóficos de hoje, veja meu ensaio "Diesseits des Sinns: Über eine neue Sehnsucht nach Substantialität,". (GUMBRECHT 2005). Nota do editor: Há também traduções para o italiano e espanhol..

² Ver, principalmente, Jean-Luc Nancy, *The Birth to Presence* (NANCY 1993). Outros exemplos contemporâneos desta tendência são mencionados e discutidos em Gumbrecht, *Production of Presence* (GUMBRECHT 2004 a, p. 57-64).

muito consolo no que quero caracterizar como o “existencialismo linguístico” da desconstrução, isto é, o contínuo lamento e a melancolia (nas suas infinitas variações) sobre a suposta incapacidade da linguagem de se referir às coisas do mundo. Seria realmente a única função da literatura, em todas as suas formas e tons cultural e historicamente distintos, chamar a atenção dos seus leitores, repetidamente, para a impressão mais do que familiar (ao menos para nós) de que a linguagem, como Paul de Man parecia reivindicar toda vez que escrevia sobre a “alegoria da leitura”, não pode referir?

Convenientemente resumidos, estes são os principais sentimentos e razões que me levaram a fazer parte de outro movimento dentro das ciências humanas, a qual tem a fama (provavelmente bem merecida) de estar “desgastada”. Estou me referindo à “crítica das metafísicas Ocidentais”. Ao menos posso reivindicar que o modo que uso a palavra “metafísica” é mais elementar que, e, portanto, diferente dos significados dominantes na filosofia contemporânea. Quando me refiro à metafísica, busco ativar o sentido literal da palavra como algo “além do meramente físico”. Quero apontar para um estilo intelectual (que prevalece nas ciências humanas hoje) que permite apenas um gesto e um tipo de operação, a de “ir além” do que é considerado ser uma “superfície meramente física”. Trata-se, portanto, de encontrar “acima ou abaixo da superfície meramente física” aquilo que é supostamente o importante, ou seja, um significado (o qual, para sublinhar sua distância dessa superfície, é normalmente chamado de “profundo”).

O meu afastamento da “metafísica” considera e insiste na experiência que a nossa relação com as coisas (e especificamente com artefatos culturais) nunca é apenas uma relação de atribuição de sentido. Enquanto usarmos a palavra “coisas” para nos referirmos ao que a tradição Cartesiana chama “*res extensae*”, também e sempre viveremos dentro e conscientes de uma relação espacial com estas coisas. As coisas podem estar “presentes” ou “ausentes” para nós, e se elas estão “presentes” elas podem estar perto ou longe de nossos corpos. Chamando-as de “presentes”, então, no sentido original do latim “*prae-esse*”, estaríamos afirmando que as coisas estão “em frente” de nós, sendo assim tangíveis. Não há nenhuma implicação adicional que eu associe com este conceito.

Contudo, baseado na observação histórica de que certas culturas — como a nossa própria cultura “moderna” (seja lá o que for que chamamos de “moderno”) — têm uma tendência maior do que outras culturas de colocar entre parênteses a dimensão da presença e suas implicações, eu proponho uma tipologia (no tradicional sentido Weberiano) que faça uma distinção entre “culturas de sentido” e “culturas de presença”. Aqui estão algumas das distinções (inevitavelmente e, sem nenhuma má consciência, “binárias”) que proponho fazer.³ Primeiro, em uma cultura de sentido, a forma dominante de autorreferência humana sempre corresponderá ao delineamento básico do que

³ Para uma versão mais completa desta tipologia, veja *Production of Presence* (GUMBRECHT 2004 a, p. 78-86).

a cultura Ocidental chama de "sujeito" e "subjetividade", isto é, se referirá a um observador incorpóreo que, a partir de uma posição de excentricidade vis-à-vis do mundo das coisas, atribuirá significados a estas coisas. Uma cultura de presença, em contraste, integrará igualmente a existência espiritual e física em sua autorreferência humana (pense, por exemplo, na obsessão com a "ressurreição espiritual e corporal" na Cristandade medieval). Segundo, segue desta distinção inicial que em culturas de presença os seres humanos se consideram como parte do mundo de objetos ao invés de serem ontologicamente separados dele (este pode ter sido o ponto de vista que Heidegger quis recuperar com seu conceito fundamental de "ser-no-mundo"). Terceiro, e em um nível mais alto de complexidade, a existência humana, em uma cultura de sentido, se revela e se realiza em contínuas e progressivas tentativas de transformar o mundo ("ações") que estão baseadas nas interpretações das coisas e na projeção dos desejos humanos no futuro. Este impulso para a mudança e a transformação está ausente nas culturas de presença nas quais os seres humanos buscam apenas inscrever seu comportamento no que consideram ser estruturas e regras de uma determinada cosmologia (chamamos de "rituais" os quadros situacionais para que tais tentativas correspondam a quadros cosmológicos mais amplos).

Uma função desta tipologia é ilustrar que, por um lado, a linguagem em culturas de sentido cobre todas as funções que a descendência da filosofia moderna de matriz europeia pressupõe e aborda. Por outro lado, é muito menos óbvio quais papéis a linguagem pode desempenhar em culturas de presença (ou, ainda, em um mundo visto a partir de uma perspectiva da cultura de presença). Os sete tipos de "amálgama" entre linguagem e presença que quero discutir na segunda seção de meu texto pretendem dar uma resposta multifacetada a esta mesma pergunta.

13

II

O primeiro amálgama é a *linguagem, acima de todas a linguagem falada, como uma realidade física*. Isto realça o que Hans Georg Gadamer afirmou sobre o "volume" da linguagem, distinto do seu conteúdo proposicional ou ilocucionário (GADAMER 2000, p. 63). Como uma realidade física, a linguagem falada não só toca e afeta nosso senso acústico, mas também nossos corpos em sua totalidade. Assim percebemos a linguagem em seu modo menos invasivo — isto é, muito literalmente — como o leve toque do som em nossa pele, até mesmo se não nos for possível entender o que supostamente suas palavras significam. Tais percepções podem ser bem agradáveis e até mesmo desejáveis — e neste sentido sabemos como alguém pode captar certas qualidades da poesia declamada, mesmo sem saber o idioma que está sendo usado. Quando a realidade física da linguagem atinge uma forma, forma esta que precisa ser alcançada devido ao seu *status* de objeto no tempo ("*in Zeitobjekt im eigentlichen Sinn*" de acordo com a terminologia de Husserl), dizemos que esta forma possui um "ritmo" — um ritmo que podemos sentir e identificar

independentemente do significado que a linguagem “carrega”.⁴ A Linguagem como uma realidade física que tem forma, isto é, a linguagem rítmica, satisfará um número de funções específicas. Ela pode coordenar os movimentos de corpos individuais; pode dar apoio à performance da nossa memória (pense naquelas rimas pelas quais nós aprendemos algumas regras básicas de gramática latina); e, ao supostamente reduzir o nível de nossa vigilância, ela pode ter (como Nietzsche afirmou) um efeito “intoxicante”. Certas culturas de presença até mesmo atribuem uma função encantatória para a linguagem rítmica, ou seja, a capacidade de fazer coisas ausentes tornarem-se presentes e coisas presentes tornarem-se ausentes (esta era de fato a expectativa associada aos encantamentos medievais).⁵

Um segundo tipo muito diferente de amálgama entre presença e linguagem está presente em algumas *práticas básicas de filologia* (compreendida em sua função original como curadora de textos). Recentemente, em um pequeno livro⁶, discuti que — ao contrário da imagem tradicional do filólogo — as atividades dos filólogos podem ser pré-conscientemente dirigidas por desejos muito primários que podemos descrever como desejos de (completa) presença (eu entendo que um desejo de “presença completa” é um desejo sem a possibilidade de realização — o que o torna precisamente um “desejo” do ponto de vista Lacaniano). Colecionar fragmentos textuais, neste sentido, pressupõe um profundo desejo reprimido de, quase literalmente, comer restos de papiros antigos ou manuscritos medievais. O desejo de incorporar os textos em questão (de atuá-los como um ator) poderia estar sob a paixão por produzir edições históricas (em todos os seus diferentes estilos filológicos) — pense em um ato tão simples quanto “recitar” um poema de Goethe e descobrir que ele só rimará se você pronunciá-lo com um sutilíssimo acento frankfurtiano. À medida que “preenchem” as margens das páginas de manuscritos e impressos, os comentários eruditos, finalmente, podem se relacionar a um desejo físico de plenitude e exuberância. Seria provavelmente muito difícil (se não impossível) desembaraçar, em todos os detalhes, tais casos de entrelaçamento entre desejos de presença e ambições acadêmicas. Mas o que importa para mim neste contexto é a intuição de que eles convergem, muito mais do que regularmente imaginamos, em muitas formas do trabalho filológico.

Se seguirmos, como tendo a fazer considerando a atual cultura Ocidental, a sugestão de Niklas Luhmann para uma caracterização de experiência estética (Luhmann tentou descrever o que havia de específico na “comunicação” dentro

⁴ Esta descrição está baseada em meu ensaio “Rhythm and Meaning”, in *Materialities of Communication*, ed. Hans Ulrich Gumbrecht and K. Ludwig Pfeiffer (GUMBRECHT & PFEIFFER 1994, pp 170-186); a versão original alemã foi publicada in *Materialität der Kommunikation* (GUMBRECHT & PFEIFFER 1988, pp 714-729).

⁵ Veja minha análise sobre alguns encantamentos em alto-alemão-antigo (“The Charm of Charms”) in *A New History of German Literature*, (GUMBRECHT 2004 c, pp 183-191).

⁶ Hans Ulrich Gumbrecht, *The Powers of Philology: Dynamics of Textual Scholarship* (GUMBRECHT 2003); a tradução alemã foi publicada sob o título *Die Macht der Philologie: Über einen verborgenen Impuls im wissenschaftlichen Umgang mit Texten* (GUMBRECHT 2003b).

do "sistema da arte" como um sistema social), então *qualquer tipo de linguagem que é capaz de disparar uma experiência estética* aparecerá como um terceiro caso de amálgama entre presença e linguagem. Para Luhmann, a comunicação no sistema da arte é uma forma de comunicação na qual a percepção puramente sensória não é apenas uma pressuposição, mas um conteúdo carregado, junto com um sentido, pela linguagem. Esta descrição corresponde a uma experiência de poemas (ou de ritmos de prosa literária) que chama nossa atenção para aspectos físicos da linguagem (e suas possíveis formas) que, contrariamente, tenderíamos a colocar entre parênteses. Entretanto, contrário a uma opinião há muito vigente (e ainda dominante) em estudos literários, eu não acredito que as diferentes dimensões da forma poética (como ritmo, rima, estanza, e assim por diante) funcionem de modo que sejam subordinados à dimensão de sentido (como sugere a assim chamada "teoria da sobredeterminação poética" dando contornos mais fortes às configurações semânticas complexas). Antes, eu vejo formas poéticas engajadas em uma oscilação com o significado, no sentido de que um leitor/ouvinte de poesia nunca consegue prestar atenção completa a ambos os lados. Esta, a meu ver, é a razão pela qual determinada prescrição cultural argentina impede a dança do tango quando este possui letra. Para a coreografia do tango como uma dança, com sua assimetria entre os passos masculinos e femininos, contra os quais a harmonia precisa ser alcançada a todo o momento, demanda-se atenção completa à música — que inevitavelmente seria reduzida pela interferência de um texto que desviaria parte desta atenção.

Meu quarto paradigma de amálgama é a *Experiência mística e a linguagem do misticismo*. Recorrendo constantemente a sua própria incapacidade de tornar intensa a presença do divino, a linguagem mística produz o efeito paradoxal de estimular imaginações que parecem tornar esta mesma presença palpável. Na descrição de suas visões, Santa Teresa de Ávila, por exemplo, usa imagens altamente eróticas sob a condição permanente de um "como se". O encontro com Jesus, para ela, seria "como se fosse penetrada por uma espada", e ao mesmo tempo ela sentia "como se um anjo estivesse emergindo do seu corpo". Porém, ao invés de tomar estas formas de expressão literalmente ("literalmente" como a descrição de uma experiência mística que verdadeiramente excede os limites da linguagem), uma visão tanto secular como analítica compreenderá a experiência mística em si mesma como um efeito de presença produzido pela linguagem e por seus poderes inerentes de autopersuasão.

Há ainda outro modo de amálgama que pode ser descrito como *linguagem que se abre para o mundo das coisas*. Este inclui textos em que o paradigma semiótico de representação é substituído por uma atitude dêitica em que as palavras são experimentadas como apontando coisas, ao invés de substituí-las. Assim, os substantivos se transformam em nomes próprios porque parecem saltar a dimensão sempre totalizante dos conceitos e se tornam, por algum tempo, individualmente ligados a objetos individuais. Os "things-poems" de Francis Ponge usam e cultivam este potencial da linguagem. Recentemente tive

uma impressão semelhante ao ler o esboço autobiográfico do grande físico Erwin Schrödinger (SCHRÖDINGER 1992, p. 165–187), cuja obsessão pela precisão descritiva parece ter rejeitado o efeito de abstração inerente a todos os conceitos. Portanto, no texto de Schrödinger os substantivos parecem ligados a objetos individuais, funcionando como nomes próprios, produzindo uma impressão textual estranhamente remanescente dos encantamentos medievais. Diferentemente, certas passagens nos romances de Louis-Ferdinand Céline parecem especificamente abertas ao mundo dos objetos. Aqui, o ritmo da prosa imita o ritmo dos movimentos ou dos eventos a serem evocados, estabelecendo uma relação analógica com estes movimentos e eventos que também contornam o princípio digital de representação. Se textos como os poemas de Ponge ou o esboço autobiográfico de Schrödinger parecerem se direcionar para coisas no espaço, os textos de Céline estão abertos a serem afetados por ou ressoarem com as coisas no tempo.

Como é familiar na tradição da Alta Modernidade do século XX (especialmente o trabalho de James Joyce), *a literatura pode ser o lugar da epifania*. Talvez uma descrição mais cética preferisse tratar da capacidade da literatura de produzir “efeitos de epifania”. A epifania é o sexto modo, quase “intrusivo”, de produzir presença na e pela linguagem. Em seu uso teológico, o conceito de epifania se refere ao aparecimento de uma coisa, que requer espaço, uma coisa que está tanto ausente quanto presente. Para uma concepção de linguagem que se concentra exclusivamente na dimensão do significado, epifanias e textos devem ser separados por uma relação heterônoma. Mas, como tenho sugerido com esta série de exemplos, se levarmos em conta a fenomenologia da linguagem como uma realidade física e, com isto, o potencial de encantamento da linguagem, então uma convergência entre literatura e epifania parece ser muito menos estranha. Admitir que momentos de epifania ocorrem, mas apenas sob as condições temporais específicas que Karl Heinz Bohrer caracterizou como “subitaneidade” e “partida irreversível” (BOHRER 1981 e 1996), pode ser uma forma contemporânea de mediação entre nosso desejo de epifania e um ceticismo moderno de que este desejo não pode ser completamente satisfeito.

Finalmente, *a linguagem, sob determinadas (e variadas) condições, pode tornar o passado tangivelmente presente.*⁷ Mas o que significaria “tornar o passado tangivelmente presente” — e será que realmente precisaríamos da linguagem para fazer isso? Muitos objetos do passado nos são simplesmente tangíveis no espaço: pense em livros antigos, ferramentas, ou armas; pense em edifícios e até mesmo certas paisagens rurais ou urbanas que sabemos terem sido palco de eventos “historicamente importantes”, como os campos perto da cidade de Verdun no norte da França, que possuem ainda as cicatrizes das trincheiras da Primeira Guerra Mundial, ou como a *Place de la Bastille* em

⁷ A convergência com a posição de Eelco Runia (para nós dois uma agradável surpresa) é muito óbvia nos parágrafos seguintes para uma discussão ponto-a-ponto. Veja: (RUNIA 2006).

Paris (GUMBRECHT 2003c). Coletar estes objetos e ir a estes lugares, como tantos de nós fazemos com considerável paixão, dificilmente nos ajudará a “entender” o passado. Isto apenas satisfaz um desejo de contato físico com o passado que a cultura histórica contemporânea retirou de seu cânone de práticas pertinentes.⁸ A presentificação do passado através de textos seria, então, um exercício não-acadêmico reservado àqueles casos em que lugares e objetos semelhantes não estariam facilmente disponíveis ou acessíveis.

Mas existe ainda outra pré-condição, menos patente, para a presentificação do passado através dos textos que precisa ser mencionada. Sempre que “tornamos presentes” coisas, corpos ou sentimentos, ativamos e acentuamos aquela dimensão de experiência que, em minha tipologia introdutória básica, chamo “cultura de presença”. Cultura de presença, como disse, é diferente de cultura de sentido porque não nos impõe a obrigação e a expectativa constantes de que devemos transformar o mundo por meio de nossas ações. Ao contrário, a cultura de presença nos assinala um lugar dentro de uma cosmologia estável, insinuando que a passagem do tempo não será vivenciada como produtora de uma distância *vis-à-vis* com o passado. Se o tempo em culturas de presença não possui o efeito de ser um instrumento necessário de mudança, então a presentificação, ou seja, a evocação de um passado em sua materialidade nos parecerá menos duvidosa; encontrará menos resistência e ceticismo do que a cultura histórica moderna nos ensinou a produzir.

17

A história da teologia da eucaristia é um rico exemplo da mudança de atitude à qual me refiro. Desde seus primórdios e ao longo da Idade Média, a função deste sacramento era presentificar a Última Ceia de Cristo com os seus apóstolos e produzir, neste contexto específico, a “presença real” de seu corpo e sangue. Receber a Comunhão, comer o corpo de Cristo era, sob estas condições — e ainda é, sob as premissas, embora não nas palavras, da teologia católica — nada menos que teofagia. Mas, com a progressiva substituição, na teologia da Reforma, da distinção Aristotélica entre “substância” (o corpo de Cristo) e “forma” (pão), pela distinção que está implícita no conceito moderno do signo entre “significante” (pão) e “significado” (o conceito do corpo de Cristo), o sacramento da eucaristia mudou de uma cena mágica de evocação do passado, para uma situação de comemoração — uma situação de comemoração que, mais precisamente, implica um distanciamento “histórico” intransponível entre passado e presente. Pensar através deste contraste entre duas formas profundamente diferentes de se relacionar com o passado leva a sugestão de uma distinção terminológica fundamental que só mencionarei de passagem. Talvez fosse útil usar a palavra “história” exclusivamente para uma relação com o passado que segue a moderna suposição do tempo como um meio necessário de mudança (e como meio de mudança, também um meio de distanciamento). Esta é a razão por que eu falo de modos de “presentificação

⁸ Meu livro *In 1926: Living at the Edge of Time* (GUMBRECHT 1997), foi originalmente uma experiência engendrada para explorar até que ponto a linguagem pode suprir este desejo (e não chegou longe o bastante neste sentido).

do passado” e não de “presentificação da história” — porque, de acordo com a minha proposta terminológica implícita, a “presentificação da história” seria um oxímoro.

Mas voltemos à questão de como a linguagem pode tornar o passado presente. A forma mais elementar de fazer isso se encontra, é claro, em linguagens que apontam (quase literalmente “apontam”, através de partículas dêiticas) para objetos e lugares que conferem uma presença material ao passado dentro do presente temporal. Na introdução da *História da Revolução Francesa*, por exemplo, Jules Michelet “aponta” para a chave da Bastilha que na metade do século XIX, ainda estava presente nos Arquivos da *Assemblée Nationale*.⁹ Os “encantamentos” são um gênero textual cuja forma se adapta à presentificação de situações inteiras do passado e dos eventos que delas emergem.¹⁰ Os encantamentos frequentemente projetam uma justaposição entre a narrativa de uma situação passada na qual um problema foi resolvido e a descrição de uma situação semelhante no presente em que o problema correspondente não foi ainda resolvido. Se pudermos assumir que a recitação encantatória e rítmica de tais textos estabelece um presente para si mesmo dentro do qual toda sequencialidade (narrativa) é suspensa,³ então, se torna plausível que a invocação da situação passada, com a sua solução e a invocação de uma situação presente não resolvida se tornem uma coisa única (o que também implica o fato de que a solução passada ocupará o lugar de um futuro não resolvido e aberto da situação presente).

Um modo fronteiroço de tornar o passado presente através da linguagem é o contato físico com papiros, manuscritos em pergaminho, ou livros visivelmente antigos — “fronteiroço” porque nestes casos é o meio, e não a linguagem em si, que produz o efeito de presença. Eu suponho que isto acontece com grande intensidade sempre que o meio em questão estiver materialmente danificado seja porque, em primeiro lugar, por exemplo, a parte que falta de um papiro, ou seja, sua ausência, ativa nossa imaginação, seja porque, segundo, o rastro de um ato violento ou de uma deterioração física completa (metaforicamente falando, sua “cicatriz”) pode disparar uma reação corpórea no observador (GUMBRECHT 2003a, pp 9-23). A mesma gama de fenômenos poderia incluir todas as impressões produzidas pelos estilos e formas linguísticas que são percebidas como “antiquadas” sem serem tão remotas que precisem de uma tradução formal para uma linguagem mais contemporânea. A cadência do verso alexandrino, forma predominante do drama francês do século XVII, por exemplo, pode tornar fisicamente presente uma dimensão específica de um passado específico, como acontece para os leitores contemporâneos do alemão com as frases perfeitamente construídas e muitas vezes sintaticamente exuberantes da prosa de Thomas Mann. Ninguém poderia dizer o que o verso alexandrino ou o ritmo da prosa de Thomas Mann “significam” — porque, em

⁹ Veja minha análise de alguns textos deste gênero em alto-alemão-antigo: “the Charm of Charms,” (GUMBRECHT 2004c, pp 183-191).

¹⁰ Sobre esta função da linguagem rítmica, (GUMBRECHT & PFEIFFER 1994, pp 170-186).

realidade, eles não têm nenhum significado (as incontáveis tentativas frustradas de se demonstrar isso nos fornecem evidências substanciais). Mas não há dúvidas de que eles “são” componentes materiais de ambientes passados da vida humana. Tais fenômenos só serão registrados como partes de um passado tornado presente se um ato de “presentificação” extremamente espontâneo ocorrer na psique do receptor.¹¹ Precisamos registrar que certos tons ou certas formas não pertencem aos objetos de percepção comuns e cotidianos a que estamos expostos. Normalmente reagimos a tais momentos eliminando objetos percebidos a partir do horizonte do que consideramos pertinentes e merecedores de nossa atenção. Contudo, se suspendemos esta reação, é porque ocorreu um ato de presentificação.

Isto não significa que não possamos também historicizar estas partes do passado, além de torná-las presentes para nós. Mas o que quer que se siga aos atos de presentificação, não mais pertence à presentificação material do passado através da linguagem. Nem há nada de errado em se comparar certas formas de versos historicamente específicas a outras, ou tentar explicar por que determinada cadência de prosa foi particularmente apreciada em um contexto histórico específico. Mas, através de tais operações, nós certamente passamos da presentificação do passado à interpretação da história. Isto é fato para qualquer escrita convencional da história, tanto narrativa quanto “sincrônica”. O relato da história ou a sua descrição pressupõe que os elementos do passado que estivessem presentes foram interpretados e simplesmente transformados em conceitos. Outro modo de fazer a mesma distinção é dizer que um uso analógico da linguagem (presentificação) foi substituído por um uso digital (narrativa ou descrição). Há razões para imaginar como historiadores e historiógrafos do futuro possam permitir uma maior permeabilidade do uso digital da linguagem através da linguagem analógica.

19

III

Ao passar pelos sete modos de amálgama entre linguagem e presença conseguimos cobrir a distância entre os dois extremos que o título do ensaio tenta definir. Começamos chamando atenção para a presença física da linguagem, sempre dada, mas que foi, dentro da cultura moderna, sistematicamente omitida ou mesmo colocada entre parênteses; e chegamos à afirmação de que a linguagem pode produzir epifanias nas quais o passado é tornado presente. Isto traz à tona situações e realizações excepcionais que precisam ser forçadas a partir de, e até mesmo contra o grão, (ou para nós) o funcionamento normal da linguagem. Certamente, na crescente complexidade de nossos distintos paradigmas, as diferentes relações entre linguagem e presença não obedecem ao modelo estrutural dos dois níveis “metafísicos” que distinguem entre “superfície material” e “profundidade semântica”, e entre “primeiro

¹¹ Para uma descrição mais detalhada deste ato, veja (GUMBRECHT 2003a, pp 54-67).

plano negligenciável” e “segundo plano significante”. Mas, então, qual poderia ser um modelo alternativo que nos permitisse pensar através do tempo ao invés de pensar oscilações harmoniosas entre linguagem e presença em suas variedades?

Dado que acredito na convergência entre o conceito de Heidegger de “Ser” e a noção de “presença” que tenho usado aqui (GUMBRECHT 2004a, pp 65-78), vejo a descrição da linguagem como “a casa do Ser” de forma promissora, mas que, quando efetivada, pode vir a ser diferente daquilo que Heidegger quis dizer com estas palavras. Quatro aspectos desta metáfora me interessam. Primeiro, contrário à compreensão atualmente dominante, quero destacar o fato de que, frequentemente, uma casa torna os seus habitantes mais invisíveis do que visíveis. Assim, a linguagem não atuaria como uma “janela”; a linguagem não é primordialmente a expressão da presença, com a qual esta linguagem possa ser entrelaçada. Contudo, em segundo lugar, nós consideramos a casa como sendo a promessa (se não a garantia) da proximidade daqueles que acreditamos nela residirem. Pense, por exemplo, na linguagem do misticismo. Ela pode não tornar o divino completamente presente, e certamente não é uma “expressão” total do divino. Mas ao ler textos místicos alguns de nós nos sentimos mais próximos do divino. Em terceiro, o que mais aprecio em relação à metáfora da “linguagem como a casa de Ser” é a sua denotação espacial. Diferente do clássico paradigma hermenêutico de “expressão”¹² (com sua implicação padrão de que tudo que será expressado deve ser puramente espiritual), o entendimento da linguagem como “a casa do Ser” (ou como a casa da presença) nos faz imaginar aquele que habita a casa como possuidor de “volume” e que compartilha, assim, o estatuto ontológico das coisas.

Porém, isto não implica que eu entenda o conceito Heideggeriano de “Ser” como um retorno — talvez ligeiramente envergonhado — do “*Ding an sich*” [coisa em si]. Antes, eu acredito que o conceito de “Ser” aponta para uma relação entre as coisas e o “*Dasein*”, na qual o “*Dasein*” já não concebe a si mesmo como excêntrico, como ontologicamente separado das coisas e de sua dimensão material. Em vez de romper nossa concordância com coisas, como o “giro-linguístico” nos sugeriu que fizéssemos, a “linguagem como a casa do Ser” — a linguagem em suas múltiplas e tensionadas convergências com a presença — seria, finalmente, um meio em e através do qual poderíamos esperar uma reconciliação (ou pelo menos uma reaproximação) entre o “*Dasein*” e os objetos no mundo.

É de algum modo, realístico (ou simplesmente ilusório) assumir que tal reconciliação entre o “*Dasein*” e os objetos no mundo poderia algum dia acontecer? Não me sinto confiante o bastante para responder a esta pergunta. Mas vale notar que na situação cultural contemporânea estou longe de ser o

¹² Veja os esboços para uma história deste paradigma em meu ensaio “Ausdruck,” in *Ästhetische Grundbegriffe*, (GUMBRECHT 2000, pp 416-431).

único intelectual que se faz tal questionamento,¹³ uma pergunta que, apenas alguns anos atrás soava tão profundamente ingênua que ninguém se ousava perguntar. O desejo de recuperar uma proximidade existencial a dimensão material das coisas pode muito bem ser uma reação ao nosso cotidiano contemporâneo, que tem se transformado cada vez mais em uma das realidades virtuais predominantes (se não a única), um cotidiano em que modernas tecnologias de comunicação possibilitaram a onipresença e, eliminando assim, o espaço de nossa existência, um cotidiano no qual a presença real do mundo se encolheu para uma presença na tela — do qual o desenvolvimento da nova onda de “reality shows” é apenas o sintoma mais tautológico e hiperbolicamente incorrigível.¹⁴ Trata-se de um cotidiano em que uma “consciência histórica” extremamente aguda estigmatizou como sendo ilusória a crença ou o desejo de que o passado, pelo menos em alguns traços, poderia ser ou se tornar materialmente presente algum dia.

Para aqueles dentre nós que acreditam que o giro-linguístico representa a sabedoria filosófica última, este desejo pela presença do mundo deve parecer uma aspiração contra o melhor insight filosófico. Mas a convicção de que um desejo não pode ser realizado não implica, obviamente, que este desejo irá necessariamente desaparecer, mais cedo ou mais tarde (e menos ainda significa que tal desejo seria insensato). O que poderia então ser uma relação viável com a linguagem para aqueles que pensam que o que eu acredito não seja plausível, isto é, que a linguagem pode se tornar (novamente?) o meio para uma proximidade com as coisas do mundo? A resposta é que eles ainda podem usar a linguagem para apontar, e até mesmo elogiar, essas formas de experiência que mantém vivo nosso desejo de presença.

Bibliografia:

BOHRER, Karl Heinz. **Plötzlichkeit: Zum Augenblick des ästhetischen Scheins.** Frankfurt: Suhrkamp, 1981.

_____. **Der Abschied. Theorie der Trauer: Baudelaire, Goethe, Nietzsche, Benjamin.** Frankfurt am main: Suhrkamp, 1996.

GADAMER, Hans Georg. **Hermeneutik, Ästhetik, praktische Philosophie,** ed. Carsten Dutt, 3rd ed. Heidelberg: Univestätsverlag C. Winter, 2000.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Production of Presence: What Meaning Cannot Convey.** Stanford: Stanford University Press, 2004a .

_____. **Diesseits der Hermeneutik: Die Produktion von Präsenz.** Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2004b.

¹³ Para vozes ressonantes, veja o número especial de 2005 da revista *Merkur*, dedicado a novas questões intelectuais sobre Realidade.

¹⁴ Para descrições mais detalhadas sobre os efeitos existenciais das novas tecnologias de comunicação, veja meu ensaio “Gators in the bayou: What Have We Lost in Disenchantment?” (GUMBRECHT 2006).

- _____. "Diesseits des Sinns: Über eine neue Sehnsucht nach Substantialität," **Merkur** 677/678 (2005), 749-760.
- _____. "The Charm of Charms". In: WELLBERY, David, et al. **A New History of German Literature**, Cambridge, Harvard University Press, 2004c
- _____. **The Powers of Philology: Dynamics of Textual Scholarship**. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2003a
- _____. **Die Macht der Philologie: Über einen verborgenen Impuls im wissenschaftlichen Umgang mit Texten**. Frankfurt: Suhrkamp, 2003b.
- _____. "Zeit des Raums," In: BERZ, Peter, BITSCH, Annette and SIEGERT, Bernhard. **FAKTisch: Festschrift für Friedrich Kittler zum 60. Geburtstag**. Munich, 2003c.
- _____. **In 1926: Living at the Edge of Time**. Cambridge: Harvard University Press, 1997
- _____. "Ausdruck," In: BARCK, Karlheinz et al. **Ästhetische Grundbegriffe**, ed.. Stuttgart, 2000.
- _____. "Narrating the Past Just as if It Were Your Own time: An Essay on the Anthropology of Historiography," In: **Making Sense in Life and Literature** (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992)
- _____. "Gators in the bayou: What Have We Lost in Disenchantment?" In.: LANDY, Joshua and SALER, Michael. **The Re-Enchantment of the World: Secular Magic in a Rational Age**, ed., Berkeley: University of California Press, 2006.
- _____. & PFEIFFER, K. Ludwig. **Materialität der Kommunikation**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, pp. 714-729.
- _____. & PFEIFFER, K. Ludwig. "Rhythm and Meaning", In: **Materialities of Communication**, Stanford: Stanford University Press, 1994.
- NANCY, Jean-Luc. **The Birth to Presence**. Stanford: Stanford University Press, 1993.
- RUNIA, Eelco. "Presence," **History and Theory** 45 (february 2006), 1-29
- SCHRÖDINGER, Erwin "Autobiographical Sketches," In: **"What is Life?" with "Mind and Matter" and "Autobiographical Sketches"**. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1992.