

Pedagogia do *Umheimliche*

João Camillo Penna¹

Digamos de uma vez por todas que o ensino, se não é ontologicamente impossível, comporta pelo menos algo de impossível, ou, ainda, essencialmente, que, mesmo se pudéssemos fazer dele uma tarefa, seria necessário que o ensino testemunhasse, na não-relação da relação professor-aluno, que o saber, isto é, a *technè*, é fundamentalmente impossível, como condição de possibilidade de saber. É claro, não falo aqui da transmissão de conhecimento, ou de instrução, assunto sem dúvida dos profissionais da *psuché*, os psicólogos, o que tornará talvez ilegível também a outros profissionais, os pedagogos, tudo o que direi aqui. Portanto, como proceder? Questão “prática” de professores.

O que dizer então do ensino filosófico, essa espécie de *tchnè* da *tchnè* (de *archi-tchnè*?), isto é, uma forma de exposição, de enunciação, de falar, de *mimesis*, se se quiser, que é o objeto da filosofia? Seria possível encarar uma tal *technè*, que, contrariamente ao habitual, não teria, como gesto característico, a possessão de todos os bens reconhecidos do ensino, e do docente, na filosofia ou em outra disciplina – a eloquência, a prédica, a cena inesperada –, sem igualmente abdicar da “clareza de exposição”? Em outras palavras, seria possível encarar uma técnica filosófica, uma arte, eu diria, de exposição sóbria, de *mimesis* restrita, definida por uma moderação, uma modéstia e uma delicadeza inauditas, e que, no exercício de sua enunciação, perderá a posse do que lhe é próprio, que destruirá a *mimesis* que ela é, mantendo-se toda firmemente mimética? Isso resultaria em qualquer coisa como um ensinamento sem sujeito, ou melhor, um ensinamento no qual o sujeito representará o problema, um ensinamento, portanto, *do impossível*.

Acredito não me enganar quando afirmo que isso descreve, aproximadamente, o ensinamento de Philippe Lacoue-Labarthe. Mas, antes de tratar

1 Tradução: Dirce Waltrick do Amarante

disso, permitam-me primeiro que eu seja um pouco anedótico. Minha “história” com Lacoue-Labarthe começa com um veredicto. Eu o conheci na Universidade da Califórnia, em Berkeley, em agosto de 1985, onde ele era professor visitante, numa segunda estada (a primeira foi em 1983), e eu, doutorando em literatura comparada. (É preciso lembrar aqui que a recepção da filosofia contemporânea francesa nos Estados Unidos aconteceu quase inteiramente junto do departamento de Letras. Esse não é o meu propósito agora, mas alguns se darão conta desse deslocamento institucional curioso, dessa “impropriedade” de origem). Minha ida aos Estados Unidos um ano antes, vindo da França, onde eu havia feito meus estudos universitários até o D.E.A. (diploma do terceiro ciclo, prévio a um doutorado), era de fato uma segunda viagem, uma viagem no interior de uma outra, uma vez que vinha originalmente do Brasil, de onde parti muito jovem para fazer meus estudos na França.

De certo modo traumatizado, não exatamente por meus anos na França (seis, ao todo), mas pela memória desses anos, cheguei a acreditar, em certos momentos, nesses anos nos Estados Unidos, com esse tipo de ressentimento que consente as piores generalizações, que todos os franceses eram fundamentalmente racistas. Com certeza, o veredicto não era nem justo nem inteiramente errado, diria antes que seria talvez muito generoso, se, como descobriria em seguida, todos os povos – e não somente os franceses – são fundamentalmente racistas, mesmo se, sei disso, a boa maneira de ver isso seria dizer que há pessoas racistas em todos os povos, etc. Ou, para ser mais específico, que o racismo define essencialmente a experiência da imigração. De qualquer modo, impressionou-me à época a maneira como os franceses tratavam as outras culturas e acima de tudo uma cultura como a brasileira, devotada desde a origem ao exotismo, com um misto de condescendência e de desprezo complacente, mais ou menos disfarçado.

Naturalmente, disso tudo eu poupava Lacoue-Labarthe, como uma exceção que vinha confirmar a regra, desde o nosso primeiro encontro, lembro-me bem, no dia 2 de setembro de 1985. Eu o percebia de uma maneira certamente falsa, mas não destituída de valor heurístico: Lacoue-Labarthe era diferente – perdoem-me a indelicadeza da conversa, mas foi o que me disse – porque, *para ele, a existência era completamente impossível*. Mais do que um “fardo necessário”, como escreveu Büchner de Lenz, ao final de um fragmento homônimo², a existência era para ele de uma dificuldade quase intolerável, uma catástrofe circunscrita e de uma não-possessão contínua, mais ou menos controlada. O que lhe conferia, por outro lado, uma paciência e um respeito quase brutal, violento e delicado para com o outro, todos os outros. Cheguei a pensar que a história de Kafka, que circulou anonimamente por muito tempo e que escutei num curso de Hélène Cixous na Paris VIII, a respeito de seu reencontro com Oscar Baum, podia se aplicada perfeitamente a ele. Oscar Baum estava cego e Kafka lhe foi apresentado por um amigo comum, Max Brod. No momento da apresentação, Kafka, indiferente para com o fato de Baum ser cego – ele não poderia, portanto, ver seu gesto –, inclinou-se profundamente a sua frente, como sempre fazia, e com todo o mundo. Baum percebeu isso por causa de uma mecha de cabelo de Kafka, que roçou ligeiramente a sua testa.

2 Lembremo-nos da passagem, no “Lo meriadinao”, onde Celan faz referência a isso. “Sua existência era-lhe um fardo necessário. – E é dessa maneira que ele continuou a viver ...” Com essas palavras a narrativa se interrompe.” CELAN, Paul. “Le Méridien”, traduzido por Jean Launay, in *Poesie* 9, 1979, p.74.

Esta história de valor moral sobre a delicadeza e a fragilidade suprema do dom (da graça gratuita, mas é uma redundância, que não espera retorno), do respeito para com qualquer um, sempre me pareceu que descrevia perfeitamente um certo *gesto* de Lacoue-Labarthe.³ Sem dúvida, teria sido necessário matizar em seguida as fórmulas “qualquer um” (o *qualunque, quodlibet*, de Giorgio Agamben⁴) e “não importa quem”. A delicadeza de que eu falo não se dirigia a todos – ela não era caridade –, mas *a todos aqueles que se apresentavam a ele e despertavam seu interessavam*. O que muda muito as coisas.

Mas cheguei a duvidar da “inocência” de Lacoue-Labarthe e do meu veredicto inicial. Cheguei a lhe pedir que me *reconbecesse*, numa cena dialética-mimética totalmente clássica, e o vi me recusar esse *reconbecimento*. Mais uma vez, é preciso que me explique. Escrevi minha tese de doutorado em Berkeley sobre a escritora brasileira Clarice Lispector, a quem aprendi a amar na França, com Hélène Cixous, segundo uma lógica bastante próxima daquela do a-fastamento, do *Ent-fernung* heideggeriano⁵, do retorno pátrio por meio do estrangeiro (de fato, o único retorno possível), já que, para citar a primeira carta de Hölderlin a Böhlendorf, mencionada por Lacoue-Labarthe, “isso que é próprio deve também ser aprendido tanto quanto o que é estrangeiro”.⁶ As séries de *deslocamentos*, ou de *estranbamentos*, que me fizeram descobrir, primeiro, uma escritora do meu país (ela também deslocada), no estrangeiro, e, depois, escrever a minha tese numa segunda (ou terceira) expatriação, constituem sem dúvida um pequeno mito pessoal que eu construí para mim mesmo, e que, como o leitor já suspeita, imitava claramente os temas lacoue-labarthienos. A proximidade dele, um dos orientadores da minha tese (o outro era Avital Ronell), deveria configurar, portanto, uma cena politicamente carregada: desejava muito que ele *reconbecesse* o valor do meu autor (*sic*). A questão, jamais feita como tal, era mais ou menos a seguinte: como é possível que você não demonstre nenhum interesse por Clarice Lispector, que, no entanto, a despeito das diferenças evidentes e de suas respectivas obras, todas as duas imensas, e de suas vidas, compartilha tantas coisas com um autor que você gosta, como Paul Celan, mas que é um autor que não pertence à “grande tradição alemã”, e que ademais é uma mulher?⁷ Questão de ciúme ou, se você quiser, de amor, de rivalidade mimética, talvez, com um subtexto que sugere um preconceito colonial europeu. Poder-se-ia com certeza defender Lacoue-Labarthe de muitas maneiras: quem disse, aliás, que ele não gostava de Lispector (talvez ele apenas não a conhecesse)? E, de fato, o que significa realmente esse desejo de que o tema de uma tese seja apreciado pelo seu orientador? É legítimo pedir de boa-fé a qualquer um que goste de um autor, escolhido como objeto de estudo ou de uma afeição, se é estritamente um caso de afinidade eletiva? Mas, precisamente, isso não toca

3 Por uma razão sem dúvida inconsciente, mas que tocava talvez em algo que eu havia percebido nele, meu trabalho de fim de curso, nesse semestre, girou em torno dos cegos e da cegueira: Tirésias, Édipo, Diderot, o poema parisiense de Rilke, “O Cego”, incluído em *Nouveaux Poèmes*, in RILKE, Rainer Maria. *Oeuvre 2. Poésie*. Paris: Seuil, 1972, p. 255.

4 AGAMBEN, Giorgio. “Whatever” in *The coming Community*. Traduzido por Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, p. 1-2.

5 HEIDEGGER, Martin. *Être et Temps*, §23.

6 LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. “Hölderlin et les grecs” in *L’imitation des modernes*. Paris: Galilée, 1986, p. 79.

7 Não cabe aqui fazer o inventário de relações possíveis entre essas obras. Bastará justamente lembrar de um detalhe quase-“astrológico” de suas vidas: Celan nasceu em 23 de novembro de 1920, em Czernovitz, que então pertencia à Romênia, e agora pertence à Ucrânia, de família alemã de origem judia. Lispector nasceu em Tchetchelnik, Ucrânia, em 10 de dezembro de 1920 (ou 10 de outubro de 1920), de origem judia ucraniana, etc.

no problema, que é, em parte, de ordem exclusivamente fantasmática. Acharemos certamente difícil de compreender o aspecto, digamos, político desse pedido de igualdade de valor e de afeto, que põe sob suspeita uma avaliação estética, encontrando nesta razões coloniais ocultas. Esta cena tem talvez uma especificidade acadêmica americana difícil de delimitar, mas não está desprovida de relações com a formulação jurídica de uma cultura fundamentalmente proletária, como gostava de dizer Lacoue-Labarthe. Considerando as coisas de longe, vemos contudo que por trás do pedido (de atenção, de reconhecimento...) referente ao meu objeto de tese deslizava a questão do sujeito: quem sou eu? Diga-me, quem sou eu? E é justamente lá aonde irei chegar.

Resultou que esse impasse deixou-me profundamente perturbado. No outono de 1990, antes de sua chegada a Berkeley, eu lhe escrevi uma carta, da qual constava esse pedido de reconhecimento (do meu sujeito e de mim como sujeito ...). Certamente havia na carta um subtexto evidente para nós dois: a visita de Celan à cabana de Heidegger em Todtnauberg, em 1967, objeto, como sem dúvida todos se lembram, do belo livro *La poésie comme expérience*, que eu sabia de cor nessa época. É certo que as diferenças deviam saltar aos nossos olhos. Mas estava também claro que, da mesma maneira que Celan pediu sem pedir a Heidegger que lhe pedisse desculpas por aquilo que não podia ser perdoado, eu lhe pedia que reconhecesse Lispector, e que me reconhecesse, para assim corrigir aquilo que aos meus olhos era apenas um preconceito colonial.⁸

Visitei o pequeno estúdio que ele habitava em Berkeley naquele semestre, e, para o meu desespero, não disse nenhuma palavra sobre a carta, a qual ele havia deixado, todavia, na nossa frente, sobre a sua escrivaninha, como a nos olhar, fechada e com o lado do endereço virado para nós, assegurando-me que ele a havia lido, mesmo que não falasse sobre isso. A visita foi muito agradável, sem que ele dissesse uma palavra sobre a minha lamentação.

Só mais tarde compreendi o sentido dessa firme recusa de participar dessa pequena chantagem que encenei, da qual não estão livres, aí, os professores, *paidagogos*, isto é, historicamente, escravos. Haveria decerto algo a dizer sobre essa dialética de *dois* escravos, ou criados (*Knechte*, para ser fiel a Hegel), numa especulação portanto sem mestre ou senhor, sobretudo se se pensa na instituição das universidades públicas e no ensino entendido como *serviço* (*servitium*) público. Mas o silêncio enigmático de Lacoue-Labarthe me perturbou profundamente. Afinal, teria sido muito simples para ele, nem que fosse para me apaziguar, acolher algo do meu pedido, dizendo o que quer que fosse. Todos aqueles que tiveram contato com ele conheceram o rigor quase insustentável de seu silêncio, que deixava aberta a ferida da angústia e não fazia concessão a alguma sociabilidade de conveniência.

A decodificação dessa cena – se era uma – me tomou anos. Aquilo que eu lhe pedia – o reconhecimento –, segundo o modelo clássico da subjetivação pedagógica (quem sou?, goste de mim, goste do meu autor...), e sua recusa categórica de responder

8 Sem dúvida havia talvez uma ponta de verdade no meu (segundo) contra-veredicto. A certo momento, ele teria dito mais ou menos que o que era interessante em Lispector provinha de sua herança judaica. Isso para mim significava precisamente uma recusa a ver que se tratava de um autor judeu *brasileiro*. Só dez anos mais tarde, em 2000, quando ele veio pela primeira vez ao Brasil com Claire Nancy, ele pôde “entender” o Brasil, que o deslumbrou e que considerou *estranhamente familiar*, aqui reconhecendo uma migração de Roma e da latinidade, isto é, uma nova *Hespérie*, ou uma *Hespérie da Hespérie*, se quiserem.

a isso, que eu tinha injustamente (ao menos em parte) interpretado como presunção colonial, eram de fato uma estratégia calculada, na qual havia algo de metódico. Não se deve pressupor a esse respeito nenhuma ingenuidade por parte do pensador de *ontotypologie*, do *type* (impressão, marca, selo, cunhagem), cujas apostas didáticas são mais que evidentes. O que eu lhe solicitava era em suma um *sujet* (nos dois sentidos da palavra, sujeito ou assunto, motivo), e o que ele me dava era um dom, não do sujeito (“o câncer do sujeito”, como ele chegou a escrever⁹), mas da minha *estranheza* verdadeiramente humana, como interrupção falaz de toda ilusão imaginária. Um dom de (do) nada.

Aqui não se tratava, portanto, de silêncio analítico (ainda que houvesse também disso), mas de coisa bem diferente: estabelecia-se a *cesura* na relação de subjetivação profissional clássica. Quebrar a máquina dialética da *imitatio* pela suspensão da mensagem. Depois pude compreender que se tratava, com efeito, do dom mais generoso que um professor poderia ter oferecido a um aluno – o dom de si como estrangeiro a si, como precisamente o que os dois partilham. O dom do outro, de si como outro, e outro do outro. Ter encarado essa estranheza fundamental do humano (ao mesmo tempo *unheimliche* e *fremd*) foi, estou certo disso agora, a tarefa (no sentido de *Aufgabe*) de toda sua vida, e lhe custou talvez a vida. O ensino, portanto, como *experiência*, isso é, como “travessia de um perigo”.¹⁰ Isto poderia servir de definição, precária e temporária, da tarefa do ensino filosófico tal como Lacoue-Labarthe o praticou, e que eu traduzo nos termos de Büchner, em *La mort de Danton*, visto por Celan, parafraseando os propósitos de Lacoue-Labarthe: não suprimir a *technè* filosófica, mas de uma só vez tornar absurdas a teatralidade e a ênfase do discurso filosófico, interrompê-lo para fazer aparecer sua verdade – o abismo, o vazio que o *sous-tend* (o sustenta).¹¹ Ou: sem dúvida, alargar a arte, o saber, transmitir o mecanismo do cartão, das molas, do autômato e da cabeça de medusa (o *unheimliche*), de que a filosofia faz profissão, “claramente”, com paciência e paixão, como víamos Lacoue-Labarthe fazer em seus cursos. Mas para subvertê-la, acalmá-la e mostrar a sua face escancarada, chegando em suma a algo como a álgebra de sua impossibilidade.

9 LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *La poésie comme expérience*. Paris: Christian Bourgeois, 1986, p.24.

10 Idem, p.30.

11 Idem, p.100.