



Primo levi: coordenadas éticas entre a psicanálise e a literatura

Daniela Scheinkman Chatelard (UnB)

Ana Janaina Souza (UnB)

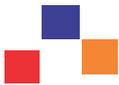
RESUMO: Este trabalho se propõe a refletir sobre que relações podem ser tecidas entre literatura e ética, buscando na psicanálise as balizas desta reflexão. É a Escrita de Testemunho que melhor apresenta a tarefa ética da literatura ao exigir a escuta dos sobreviventes das catástrofes do Séc. XX. Neste âmbito, a obra de Primo Levi se destaca ao apresentar as figuras dos *muçulmanos* e do *Sonderkommando* como pontos cegos do julgamento moral, onde vítima e algoz se confundem, desestabilizando a Justiça e o Direito. A literatura se apresenta, então, como espaço onde o escritor deve escolher entre o silêncio *Bartleby* e a responsabilidade pelos efeitos de cada palavra empenhada em sua escritura.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura de Testemunho, ética, psicanálise

Primo levi: Ethical points between psychoanalysis and literature

ABSTRACT: This work intends to reflect on the possible relation between literature and ethics, using psychoanalytic concepts – trauma, malaise – to foster this discussion. In the so-called Writing of Testimony, Primo Levi's work is referential because it introduces the reader to the figures of *Muslims* and *Sonderkommando*, blind spots of moral judgments, in which victims and perpetrators are mingled, destabilizing Justice and Law. Literature is itself presented, then, as an ethical task, in which the writer must face the experience of death and choose between the *Bartleby* silence and the effects of the materiality of each word in the text.

KEYWORDS: Literature of Testimony, ethics, psychoanalysis



Literatura e ética: escrita de testemunho, escrita do trauma

Em **Bartleby e companhia**, Enrique Vila-Matas (2004) descreve os vários escritores da “pulsão negativa”, os “escritores do Não”, como ele os chama. Seu título explica-se pela melancólica frase que caracteriza o personagem de Melville, em **Bartleby, o Escrivão**: “Acho melhor não” (*I would prefer not*) (MELVILLE, 2005, p. 9). Bartleby acha melhor não revisar os documentos, acha melhor não realizar suas tarefas, acha melhor não sair do escritório, acha melhor não. Também os escritores *bartlebys* preferem não: não escrever, não produzir, não falar. Trata-se de escritores que, em algum momento de sua trajetória, não conseguiram mais publicar ou mesmo que nunca publicaram um livro, mas que, ainda assim, sentiam-se “fora das coisas civis e na pura região da arte” (VILA-MATAS, 2004, p. 57), sendo o silêncio voluntário de Rimbaud o exemplo máximo de tal síndrome.

Neste enciclopédico tratado, Vila-Matas localiza o italiano Daniele Del Giudice não como um escritor *bartleby*, mas como um escritor que, questionando um possível valor moral de sua escritura, realiza uma atividade de alto risco que pode, a qualquer momento, exigir o seu silêncio. Em seu próprio livro, **O Estádio de Wimbledon**, Del Giudice inquiriu sobre um legítimo representante dos escritores do negativo: Bobi Bazlen, editor e crítico italiano de vastíssima cultura, amigo dos intelectuais mais representativos de seu tempo, mas de produção inexistente, com exceção de algumas notas e um romance inacabado encontrado após sua morte.

Em uma descrição bem-feita, ainda que obscena, *há algo de moral*: a vontade de dizer a verdade. Quando se usa a linguagem para simplesmente obter um efeito, para não ir mais longe do que nos é permitido, incorre-se paradoxalmente em *um ato imoral*. Em **O Estádio de Wimbledon** há, por parte de Del Giudice, *uma busca ética*, precisamente por sua luta por criar novas formas. O escritor que tenta ampliar as fronteiras do humano pode fracassar. Em compensação, o autor de produtos literários convencionais nunca fracassa, não corre riscos, basta-lhe aplicar a fórmula de sempre, sua fórmula de acadêmico acomodado, sua fórmula de ocultamento. (idem, p. 33, grifos nossos).

Há na literatura uma busca moral sempre que um autor procura a verdade ou o novo ou a ampliação das fronteiras do humano – o que acaba por pô-lo em risco. A ética, então, encontra a literatura quando um escritor questiona-se dos efeitos de sua escritura sobre si, sobre o outro ou sobre a própria literatura, dos efeitos da materialidade de cada palavra ali empenhada:



(...) cada escolha com que nos defrontamos na linguagem é uma metaescolha, isto é, uma escolha da própria escolha, uma escolha que afeta e muda as próprias coordenadas de meu escolher. (ZIZEK, 2010, p. 23).

E, como escolha, envereda pelos caminhos do questionamento ético. Podemos traduzir assim tais perguntas: escrever ou tornar-se um *bartleby*? Falar ou fazer silêncio? Ou, como nos diz Didier-Weill, “O que você fez da palavra que lhe foi dada?” (1997, p. 8). A palavra não foi dada gratuitamente ao sujeito ou que surgiu espontaneamente de seu interior, mas existia antes do seu nascimento, na teia da linguagem que o construiu antes mesmo de ser construída por ele. Se a palavra é uma presente, ela cobra seus tributos de todo ser falante.

Um dos mais recorrentes exemplos do questionamento ético dos efeitos da literatura é a chamada *Escrita de Testemunho*, na qual sobreviventes de tragédias e catástrofes, tais como os encarceramentos em campos de concentração e extermínio, os genocídios e as perseguições políticas (a *Shoah* (1), o extermínio de *tutsis* por *hutus* em Ruanda, o assassinato dos armênios no início da I Guerra Mundial, a violência das ditaduras latino-americanas) apresentam suas histórias. A obra de Primo Levi, na qual o escritor apresenta sua experiência pessoal durante a II Guerra Mundial, referencial para o trabalho aqui apresentado, devolve a palavra ao sobrevivente e exige uma escuta.

É preciso enfatizar que esta literatura não se esgota em seu papel de denúncia jurídica ou histórica, mais vai além desses ao questionar as relações entre testemunha e o testemunho produzido, estabelecendo a literatura como uma experiência necessária à sobrevivência psíquica do sobrevivente. A literatura é aqui referenciada ao real, ao social e ao histórico, ao além de si mesma:

esse “real” não deve ser confundido com a “realidade” tal como ela era pensada e pressuposta pelo romance realista e naturalista: o “real” que nos interessa aqui deve ser compreendido na chave freudiana do trauma, de um evento que justamente resiste à representação. (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 373)

Segundo a metáfora proposta por Freud (1996) em **Além do Princípio do Prazer**, é traumático o evento que causa excitações que ultrapassam o escudo protetor do aparelho psíquico (sistema consciente) e atingem camadas mais profundas (sistema inconsciente). Diante do trauma, “só resta ao organismo lidar com esse excesso de estímulos capturando-o e enlaçando-o psiquicamente para poder então processá-lo.” (FREUD, 1996, p. 154). Na elaboração do evento traumático, uma tenta-



tiva de reordenação do psiquismo, pois as proteções do sujeito contra o mundo se mostraram insuficientes para lidar com a forma tomada pelo mal-estar. O trauma é “*factum brutum*” (BOLHELER, 2007, p. 7) e desafia o sujeito a integrá-lo num contexto significativo após o rompimento da textura psíquica, como um evento que extrapola a habilidade do tradutor de encontrar palavras para a língua estrangeira do trauma.

Não que a experiência do trauma possa ser evitada. A apresentação da criança ao enigma da sexualidade é traumática, mas necessária ao processo de subjetivação – o corpo erotizado é necessário para o desencadear das pulsões, marca da cultura sobre a carne ainda não subjetivada:

O trauma é contingente quando tomado uma a um, mas há condições estruturais que o propiciam, e Freud reconhecerá que as experiências traumáticas são inevitáveis na existência de qualquer pessoa. (RUDGE, 2009, p. 34)

Os sintomas das neuroses de guerra que chamaram a atenção de Freud após a I Guerra Mundial consistiam, paradoxalmente, na repetição, em sonhos ou ataques motores, daquilo que foi vivido no *front* de guerra.

(...) para esses pacientes, a situação traumática não terminava nunca, eles ainda a estavam enfrentando como tarefa atual da qual não conseguiam dar conta. (idem, p 42)

O sonho traumático, então, contradiz a proposição de que todo evento onírico é realização do desejo:

Cabe então supor que esse tipo de sonho talvez se preste a outra tarefa que deve anteceder o início da soberania do princípio do prazer. De fato, acreditamos que esses sonhos buscam resgatar a capacidade do aparelho de processar os estímulos que afluem quando do desencadeamento do medo – processamento cuja ausência no passado foi a causa da neurose traumática. Dessa maneira, eles nos mostram uma função do aparelho psíquico que, sem estar em contradição com o princípio do prazer, ocorre de modo independente deste e provavelmente é anterior ao propósito de obter prazer e evitar o desprazer. (FREUD, 2006, p. 156)

Anterior ao princípio do prazer, Freud percebe a ação a pulsão de morte, aliada à compulsão à repetição. Estranhamente, a repetição, indício da ação da pulsão de morte, pode encontrar, talvez, uma função de reparação, de tentativa de cura. Primo Levi relata a necessidade de “falar sem parar” sobre Auschwitz (1990, *apud* AGAMBEN, 2008, p. 26) e que atualizou em cada um de seus livros. É possível que a escrita de testemunho busque também esta função de captura e enlace do excesso de estímulos, função de restauração do



aparelho psíquico impactado pelo trauma, exigindo que a ficção se preste a representar, à sua maneira, a verdade da experiência.

A representação do trauma, entretanto, nunca é completa, uma vez que sempre *resta* algo do núcleo traumático. É preciso *lembrar* para que haja elaboração, possibilitando um futuro *esquecimento*, se tomarmos o esquecimento como menor domínio de uma idéia ou de um afeto sobre a vida do sujeito. A representação deve possibilitar ao sujeito do trauma uma saída, uma reinvenção, mas não pode buscar pela eliminação do *pathos*, marca do humano, do mal-estar desencadeado pela vida em sociedade. Os objetivos desta representação devem ser:

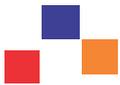
lutar contra o esquecimento e o recalque, isto é, igualmente lutar contra repetição e pela rememoração, mas não transformar a lembrança do horror em mais um produto cultural a ser consumido. (GAGNEBIN, 2003, p. 106).

É para este cerne inacessível do trauma, intocável pela representação, que a *Shoah* aponta, mesmo que o irrealizável, o inimaginável, o indizível tenham sido realizados nas câmaras de gás, transformados em imagens dos campos de concentração e em ditos dos sobreviventes dos campos. Giorgio Agambem (2008), em seu livro **O que resta de Auschwitz**, critica a associação da *Shoah* ao irrepresentável pelo risco de uma mistificação do evento, apontando a necessidade ética de

manter fixo o olhar no inenarrável. Mesmo ao preço de descobrirmos que aquilo que o mal sabe de si, encontramos-lo facilmente também em nós. (p. 42)

A Literatura de Testemunho, ou Literatura do Trauma, outro nome possível, desenha o percurso de uma escritura em busca de representação, diante dos meandros da memória e da história. É preciso enfatizar, entretanto, que, para a produção do testemunho não basta a sobrevivência, mas a transformação da morte em experiência de vida – falamos, então, não apenas do testemunho de um sobrevivente e, sim, da palavra de um companheiro da morte, um *atravessador* da morte. Na obra de Jorge Semprun, que também foi encarcerado em campos de concentração nazistas, não encontramos o sobrevivente do milagre ou da fuga hollywoodiana, mas o sobrevivente do não-milagre, aquele que ensina que algo vital não sobreviveu a Auschwitz:

Eu voltara, estava vivo.
Contudo, uma tristeza comprimia-me o coração, um desconforto surdo e pungente. Não era um sentimento de culpa, de jeito nenhum. Nunca entendi por que era preciso sentir-se culpado por ter sobrevivido. Aliás, eu não tinha sobrevivido de



verdade. Não tinha certeza de ser um verdadeiro sobrevivente. Tinha atravessado a morte, ela fora uma experiência de minha vida. (SEMPRUN, 1994, p. 140)

Primo Levi também se questiona se *sobreviveu de verdade*, ao perceber que o sobrevivente dos campos não testemunha apenas por si, mas por aqueles que não puderam fazê-lo, por mais inalcançável que se coloque esta tarefa. É àqueles que não sobreviveram que o escritor dará o estatuto de verdadeiras testemunhas:

Repito, não somos nós, os sobreviventes, as autênticas testemunhas. Esta é uma noção incômoda, da qual tomei consciência pouco a pouco, lendo as memórias dos outros e relendo as minhas muitos anos depois. Nós, sobreviventes, somos uma minoria anômala, além de exígua: somos aqueles que, por prevaricação, habilidade ou sorte, não tocamos o fundo. Quem o fez, quem fitou a górgona, não voltou para contar, ou voltou mudo; mas são eles, os *muçulmanos*, os que submergiram – são eles as testemunhas integrais, cujo depoimento teria significado geral. (LEVI, 1990 *apud* GAGNEBIN, 2008, p. 15)

Muçulmanos é a denominação dada aos prisioneiros cuja rotina dos campos de concentração e extermínio (privação extrema de alimento, de sono, de proteção contra o frio, a constante de doenças, de violência, de arbitrariedades) lançou num estado de apatia e debilidade intensa, com a perda do controle sobre suas funções corporais e da capacidade de comunicação com outros prisioneiros, num estado próximo ao de uma morte suspensa. Eram os “mortos-vivos”, “homens-múmias”, “seres imbecilizados”, “idiotizados”, “um cadáver ambulante, um feixe de funções físicas já em agonia” (AMÉRY, 1987, *apud* AGAMBEN, 2008, p. 49). A alcunha peculiar possui várias explicações, entre elas, o balançar ritmado para frente e para trás típicos desses prisioneiros, como se em oração a Alá, e a associação com uma visão do islamismo que o define como uma submissão absoluta aos desígnios divinos. O *muçulmano* é, então, aquele que aceitou a morte não como um ato consciente, mas como uma abdicação absoluta da vida pela quebra da vontade, sem que a morte efetiva tenha acontecido.

Entretanto, é preciso destacar que, se o *muçulmano* era ferozmente rechaçado pelos nazistas, ele tampouco recebia qualquer ajuda dos outros prisioneiros, visto como um entrave para a sobrevivência do grupo, na escassa solidariedade dos campos: “O *muçulmano* não causava pena a ninguém, nem podia contar com a simpatia de ninguém.” (RYN & KLODZINSKI, 1987, *apud* AGAMBEN, 2008, p. 51).

Assim, o judeu torna-se *muçulmano* frente aos seus pares, esvaziados de simpatia; o *muçulmano* prova que o vivo pode entrar num esta-



do de suspensão próximo à morte sem que a morte tenha acontecido; e o morto transforma-se em nada, cremado em fornos após as o envenenamento nas câmaras de gás ou enterrado em covas comuns, privados de um nome e eliminado da história de sua comunidade.

Primo Levi e a ética do testemunho

Primo Levi ocupa um lugar singular entre os escritores do testemunho. Provavelmente nenhum outro escritor levou tão a sério a tarefa, entendida como responsabilidade ética, de registrar sua passagem pelos campos de concentração e de extermínio, e de falar, não daqueles que mantiveram sua dignidade, mas daqueles que se irmanaram na abjeção dos campos. Tudo isso sem nunca, entretanto, transformar seus relatos na busca por um sentido para um acontecimento que permanece, deve permanecer, fora do sentido. Nem mesmo à sua sobrevivência Levi confere maior significado – desconcertado, ele argumenta que apenas a sorte impediu sua morte (LEVI, 2000). Entretanto, se Levi argumenta que sua sobrevivência deve-se às forças do acaso, sua obra e seu testemunho são decisões voluntárias e conscientes.

A experiência nos campos transformou Primo Levi num estrangeiro entre os estrangeiros. Vivendo clandestinamente como militante na resistência italiana, é como judeu que ele é preso e deportado, perdendo sua identidade política e nacional. Aquela que lhe resta, a identidade étnica, é instável, abalada pelo ateísmo confesso do escritor e por seu desconhecimento do iídiche: “Un *jid* qui ne parle pas *jidisch* n’est pas *jid*.” (2) (idem, p. 34).

Sua obra é como uma denúncia estranhamente não acusatória, como uma testemunha que relega o trabalho da defesa e o da acusação efetivamente aos defensores e acusadores e repete seu testemunho incessantemente, esperando que seu discurso, em algum momento, se esvaia ou encontre seus limites. Num diálogo com um atormentado leitor alemão, ele lhe diz: “mais je ne reconnais aucun droit pour absoudre ou pour condamner” (idem, p. 63), não reconhecendo glória, privilégios ou ganhos morais na posição de vítima.

Não interessa a Levi reiterar o papel de carrasco aos nazistas ou o papel de vítima aos prisioneiros, mas, segundo a análise desenvolvida por Giorgio Agamben (2008), apontar os limites dos julgamentos morais ao apresentar os pontos cegos, onde vítima e algoz se enlaçam e se conjugam: os *muçulmanos*, levados a este estado pelos nazistas, mas igualmente desprezados pelos prisioneiros; e o *Sonderkommando*, o Esquadrão Especial, grupo de judeus responsável por levar os outros prisioneiros à morte: encaminhá-los às câmaras de gás, retirar seus cadáveres



após a exalação do gás Ziklon B, lavar os corpos, buscando qualquer objeto que pudesse ser precioso, levá-los em seguida aos fornos crematórios e retirar suas cinzas.

Há uma retidão na postura de Levi que o leva a um impasse: ele tem a obrigação de testemunhar, mas a verdadeira testemunha do horror da *Shoah* – os mortos na câmara de gás, os *muçulmanos* – não pode testemunhar:

No paradoxo de Primo Levi, a testemunha não pode dizer o que mereceria ser dito, porque esse *isso* pertence à morte. (GAGNEBIM, 2008, p. 16, grifos da autora).

A obra de Primo Levi circunda o impossível da palavra e implica que a escritura de testemunho se ergue sobre uma falta, uma lacuna, sobre o fracasso prévio da representação – representação já é, em si, distância do imediato da experiência. Mas esta não é uma falha ou apenas uma marca distintiva, mas deve ser vista como uma escolha ética: “*Ceder à ilusão de representação total do passado significa apagá-lo de um modo mais efetivo*” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 83, grifos do autor).

A História ocidental, ao engendrar e apostar numa concepção de homem como ser autônomo, livre do domínio das paixões pela força de sua razão e pelo poder de seu intelecto, desemboca em Auschwitz (LANDA, 2003; GAGNEBIN, 2003; SELIGMANN-SILVA, 2003). O discurso dos executores nos campos de concentração é empoderado pela técnica, na busca por soluções eficientes para a realização de uma tarefa, onde a morte se dá não como culminância do ódio, mas como realização de um projeto metódico e burocrático de trabalho. Na voz destes que foram objetos da *banalidade do mal*, como nomeia Hannah Arendt (1999), encontra-se uma experiência de morte e a necessidade de representação desta experiência, sem que haja garantias de que esta representação é possível. Diante disso, percebemos a necessidade de uma reflexão ética, que não impedirá catástrofes futuras, mas que nos deixará alertas – e sobre tal, a psicanálise tem o que dizer.

A *Shoah* obriga a uma investigação sobre o que tornou este evento possível, sobre que estatuto ético imposto aos judeus e que autorizou os nazistas em suas ações. Diante disso, a necessidade de pensar novas configurações éticas ou de “fincar cá e lá algumas estacas que eventualmente poderão orientar os futuros cartógrafos da nova terra ética” (AGAMBEN, 2008, p. 21):

Essa ética pós-*Shoah* – ética da escuta e do abrir-se ao outro, da heteronomia e da intraduzibilidade – pode muito bem ser compreendida como uma *ética do testemunho*: da



abertura total para a escuta da palavra/signo do sobrevivente. (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 15, grifos do autor)

Quando convocamos a psicanálise para uma discussão sobre a ética, buscamos uma concepção de humano diferenciada da concepção do projeto racionalista, ou seja, buscamos a concepção de um sujeito dividido pelo inconsciente, ignorante de seu saber e de seu desejo, atravessado pelo mal-estar da sociedade e barrado por uma lei que exige renúncia ao excesso de gozo.

A psicanálise e a ética do mal-estar

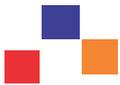
Em **Mal-Estar na Civilização** (FREUD, 1996), ao questionar-se sobre o que possibilita à sociedade manter-se minimamente coesa, Freud está se perguntando também sobre quais são os determinantes da dinâmica de aproximação e distanciamento entre o sujeito e seu outro, rompendo com uma concepção de ética tradicionalmente alinhada aos ideais de Bem, amor ou religião. As dificuldades da regulação social da relação entre os homens se apresentam da seguinte forma:

Em consequência dessa mútua hostilidade primária dos seres humanos, a sociedade civilizada se vê permanentemente ameaçada de extinção. (...) A civilização tem de utilizar seus esforços supremos a fim de estabelecer limites para os instintos agressivos do homem e manter suas manifestações sob controle por formações psíquicas reativas. (FREUD, 1996, p. 117)

E se o amor é uma estratégia nesta tensa costura, necessária para a sobrevivência da civilização, ele exige um preço:

É sempre possível unir um considerável número de pessoas no amor, enquanto sobram outras pessoas para receberem as manifestações de sua agressividade. Em outra ocasião, examinei o fenômeno no qual são precisamente comunidades com territórios adjacentes, e mutuamente relacionadas também sob outros aspectos, que se empenham em rixas constantes (...). Dei a esse fenômeno o nome de narcisismo de *pequenas diferenças*. (idem, p. 119).

O mandamento cristão de amar ao próximo como a si mesmo é impiedosamente analisado e cai sob vários argumentos: que o amor surge por motivos específicos (como objeto de pulsões de sexualidade, por identificação ou por representar o ideal do eu) dificilmente manifestando-se por um completo estranho; que é raro amar a quem não nos ama e, finalmente, como amar alguém que possui em si desejos de destruição e agressividade tão poderosos quanto nós mesmos os temos? Maria Rita



Kehl vai além e percebe embutido no mandamento cristão a mortífera rivalidade fraterna: “amar ao próximo para passá-lo para trás na preferência do Pai” (2002, p. 22). Impermeável à tentativa de legislá-lo, o amor não pode ser a sustentação para uma ética.

O texto freudiano indica que a ética é questão bem mais delicada que a obrigação moral de fazer o bem, de amar ao próximo ou de seguir mandamentos fundamentados na religião, vista por Freud como um estado de infantilização do sujeito. Articular psicanálise e ética é também ir além do resgate da origem do superego que, apesar de sua função de fiador da moral, não assegura necessariamente um comportamento correto – Freud denuncia sua aliança com a pulsão de morte ao revelar que

uma parcela do instinto voltado para a destruição interna presente no ego, [é] empregado para formar uma ligação erótica com o superego. (FREUD, 1929/2006, p. 139).

A ética da psicanálise é, então, uma ética do mal-estar, nunca ignorante do motor de atração e repulsão latente entre o sujeito e seu outro. Esta discussão será retomada por Lacan, em seu Seminário VII, acrescida de novos conceitos: a Lei, o desejo, o significante.

De início, o Bem é destituído de seu poder de referenciar a ação moral e sua referência como articulador do julgamento do ético já não é mais suficiente. O sujeito, atravessado pela pulsão de morte, busca algo outro que o Bem, busca pelo gozo, mesmo que recue, horrorizado, à sua proximidade. Denuncia Lacan que, sob o Bem, o que se encontra é uma contabilidade: o sujeito anseia pelo Bem porque isso é visto como aquilo que o outro possui, do qual goza, e ao qual o sujeito nunca tem pleno acesso.

Na visão mais arisca de Lacan, o bem é um anteparo que nos defende de nosso próprio gozo mortífero e, sendo assim, figura como vestígio da proibição paterna. (EAGLETON, 2010, p. 215).

É “sob o registro da relação com o significante e a lei do discurso” (LACAN, 1988, p. 15), ou seja, na estrutura da linguagem, que Lacan vai localizar o encontro entre moral e ética. A Lei, ao apontar para o proibido, distingue-o do que, até ali, era indiferenciado, e dá as bases para o surgimento do desejo, lhe indica as direções de sua busca. Em outras palavras: é na própria enunciação da Lei que se encontra a gênese do desejo.

Mas se a Lei engendra o desejo, ela, ao mesmo tempo, o mantém suficientemente distante da satisfação, evitando o que poderia ser um encontro fatal entre o sujeito e o objeto de seu desejo. O desejo insatisfeito é entendido aqui como aquilo que movimenta o homem em sua busca – o que ata o sujeito ao seu desejo não é a satisfação, mas o resto de insatisfação que o mantém em movimento:



Essa distância não é completamente uma distância, é uma distância íntima que se chama proximidade, que não é idêntica a ele mesmo, que lhe é literalmente próximo, no sentido em que se pode dizer que o *Nebenmensch* do qual Freud no fala no fundamento da coisa é o seu próximo. (idem, p. 97)

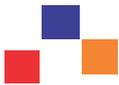
A Lei é, antes de tudo, Lei enunciada que, por conta da natureza própria da linguagem, cria distâncias e impedimentos, ao articular seus significantes em cadeia, e faz referência a objetos que lhe são intangíveis, inefáveis. A ação ética se articula àquilo de mais íntimo do sujeito – o gozo – e, ao mesmo tempo, àquilo de mais externo a ele – o Real. Para Lacan, a força da Lei depende de sua relação com a força da Coisa, que a enunciação contorna, inflaciona.

O princípio do prazer se torna princípio do menor desprazer, enquanto o gozo Real se coloca num para além deste princípio, representando o ponto de recuo na proposição freudiana:

cada vez que Freud se detém, como horrorizado, diante da consequência do mandamento do amor ao próximo, o que surge é a presença dessa maldade profunda que habita no próximo. Mas, daí, ela habita também em mim. E o que me é mais próximo do que esse âmagô em mim mesmo que é o do meu gozo, do que não me ousou aproximar? Pois assim que me aproximo – é esse o sentido do *Mal-estar na civilização* – surge essa insondável agressividade diante da qual recuo, que retorno contra mim, e que vem, no lugar mesmo da Lei esvanecida, dar seu peso ao que me impede de transpor uma certa fronteira no limite da Coisa. (LACAN, 1988, p. 227)

É a leitura de peça **Antígona**, de Sófocles, segundo o “método implacável de comentário dos significantes” (idem, p. 305), que fornece a Lacan as chaves para diferenciar a busca pelo Bem de uma experiência verdadeiramente ética, mesmo que mortal.

A peça nos apresenta a situação de Tebas, após os eventos que culminaram na morte de Jocasta e no exílio de Édipo. Com o trono vazio após o desterro de Édipo, Etéocles e Polínicos, seus filhos, disputaram o poder até selarem um acordo: cada um governaria a cidade por um ano, cedendo ao outro no ano seguinte. Entretanto, Etéocles rompe o acordo e Polínicos segue para Argos, onde arma-se, retornando para lutar contra o exército tebano. Ao final da batalha, Polínicos e Etéocles morrem, um pela mão do outro. Creonte, irmão de Jocasta, assume o trono e proíbe o sepultamento de Polínicos, transformando-o em inimigo da cidade. Ignorando a determinação de Creonte, Antígona, filha de Édipo, tenta enterrar seu irmão e é condenada à



morte por sepultamento numa caverna. Ao ser advertido por Tirésias de que Antígona segue a lei dos deuses, Creonte reconsidera sua decisão, mas, a esta altura, Antígona já se matara. Dois outros suicídios se seguem: o de Hêmom, noivo de Antígona, e de Eurídice, esposa de Creonte.

Não se pode dizer que a regra determinada por Creonte, própria à lei dos homens, é pouco razoável. Ao negar o enterro àquele que é considerado um inimigo, Creonte busca proteger a cidade de futuros invasores, salvaguardar o laço social. Entretanto, quando se iguala lei e razão, há um excesso que fica fora desta equação, que fica desregrado. Lacan retoma esta peça exatamente porque sua protagonista, ao enfrentar a lei humana, aponta, com sua morte, para este excesso: ela ignora a razoabilidade da lei dos homens, sua trajetória é ativa em direção a morte, seu desejo é atado à desgraça familiar dos Labdácias, tão forte é sua proteção ao significante de maldição que sustenta esta linhagem.

Nos diz Lacan: “Que Antígona saia deste modo dos limites humanos, o que isso quer dizer para nós? – senão que seu desejo visa precisamente isto – para além da *Até*.” (1988, p. 319) A *Até* é entendida aqui, aproximadamente, como a desgraça, o infortúnio, se apresentando como a marca do gozo de Antígona: o ponto onde seu desejo de morte – “que bela morte será” ela diz (SÓFOCLES, 2011, p. 11) – se encontra com o significante familiar da maldição dos Labdácias.

O que leva a heroína à tragédia não é um erro ou falha, mas a perseguição de algo extra humano: a rigidez absoluta, a entrega incondicional à maldição geracional, a submissão total à lei divina, já em choque com a lei dos homens. Eis o “enigma que Antígona nos apresenta – o de um ser desumano” (LACAN, 1998, p. 319). No campo da ética, parece nos dizer Antígona, não há espaço para *relações humanas*:

Não se trata mais de leis, *nomos*, mas de uma certa legalidade, consequência das leis *ágrapta* – traduzido sempre por não escritas, porque isto efetivamente quer dizer isso – dos deuses. Trata-se aqui da evocação do que é, com efeito, da ordem da lei, mas que não está desenvolvido em nenhuma cadeia significativa, em nada. (idem, p. 336-7)

É esta a vinculação de Antígona: à Lei *ex nihilo*, ao momento desconhecido do surgimento da Lei, à sua enunciação imemorial pelos deuses. A lei dos homens sustenta-se num conteúdo que se apresenta como mais justo, mais igualitário, cuja função é a de proteção do sujeito diante de outros sujeitos, do sujeito diante do Estado e do Estado diante do sujeito. Já a lei dos deuses se sustenta não em seu conteúdo – que, seguido a risca por Antígona, teve como preço seu suicídio –, mas em sua



própria declaração, no poder de sua enunciação, realizada em tempos imemoriais, como o início perdido de uma cadeia significante.

Declara Antígona a Creonte:

Nem eu supunha que tuas ordens
tivessem o poder de superar
as leis não-escritas, perenes, dos deuses, visto que és mortal.
Pois elas não são de ontem nem de hoje, mas
são sempre vivas, nem se sabe quando surgiram.
(SÓFOCLES, 2011, p. 36)

Questionar-se sobre a ética é questionar-se dos limites do humano, do que é necessário para que um homem mantenha seu nome. Se aquilo que é um homem – não pode acaso, título de um livro de Levi, “É isso um homem?” – é definido por sua vida, o é também por sua morte, pelos gestos que, após sua morte, evitam seu desaparecimento e o mantém inscrito na história de homens e mulheres. Que a condição de inscrição seja a permanência do nome numa lápide ou a realização do rito fúnebre, algo precisa ser feito que para que este homem, antes vivo, se torne, agora, um homem morto. A escolha de Antígona de preservação da lei divina através da tentativa de enterro de Polínices representa a busca pela manutenção de um nome, pela permanência do irmão no registro dos mortos, após sua vida. A indagação de Tirésias a Creonte: “Detém-te ante o morto. Não queiras matar/quem já morreu. Que bravura há em exterminar um cadáver?” (SÓFOCLES, 2011, p. 76) implica em que negar os rituais fúnebres de Polínices significa tentar retirá-lo da história dos mortos, de seu lugar junto à morte.

Que Polínices seja fruto de uma relação incestuosa torna-o ainda mais precioso a Antígona, mais precioso que um marido ou que um filho, numa família em que todos são marcados pelo mesmo pecado: ter dois nomes para si (SÓFOCLES, 2011, p. 10), ocupar espaços contraditórios na trama simbólica (mãe e, ao mesmo tempo, esposa; pai e, ao mesmo tempo, irmão), desestabilizando a organização familiar, a ordem social.

Primo Levi e Antígona

Primo Levi denuncia aqueles que ficam fora dos enquadres da lei, os *muçulmanos* e o Soderkommando, aqueles cuja própria existência, atravessada pela morte, embaralha os contornos da vítima e do algoz, confunde suas consequências legais, punição ou proteção. Eles são excessivos à Lei. Um dilema semelhante se apresenta à Antígona. Não se pode é dizer que a lei dos homens, as determinações de Creonte são irracionais, são pouco razoáveis. Entretanto, o que Antígona lhe diz é que, diante da lei dos deuses, a identificação entre lei e razão é insufici-



ente, há algo que falta ou algo que lhe excede – a relação, próxima e íntima, com a morte, com o gozo, com a *Até*.

Primo Levi constrói uma posição de testemunha rigorosa das leis da morte, não escolhendo lados, mas inscrevendo aí as figuras ambivalentes da ética de Auschwitz: o *Sondenkommando* e o *muçulmano*. Diz Rousset: “Vítima e carrasco são igualmente ignóbeis; a lição dos campos é a fraternidade da abjeção” (*apud* AGAMBEN, 1997, p. 27). A lei do *Lager*, a lei de Auschwitz é também a lei da racionalização máxima, da produção eficiente, mesmo que seja produção da morte. Para Agamben, Levi rompe qualquer possibilidade de coincidência do direito com a ética, ao unir algoz e vítima numa única imagem: “Cabe ao sobrevivente precisamente isso: tudo o que leva uma ação humana para além do direito, o que a subtrai radicalmente ao Processo.” (2008, p. 27).

Já Antígona alia-se a lei dos deuses, contrariando a lei dos homens, ao querer salvaguardar o fruto de uma aliança abjeta e, por isso mesmo, mais precioso. E é ao encontro da morte em vida, ao ser enterrada viva, que o gesto de Antígona a leva:

Não me choram amigos. Vede
que leis me golpeiam. Vou a uma
prisão-tumba,
tumba de rochas.
Desdita,
não me procureis entre vivos
nem entre mortos.
Nem viva, nem morta.
(SÓFOCLES, 2011, p. 64)

Ao vincular-se às leis dos deuses, Antígona vincula-se a uma Lei cuja força deriva não de seu conteúdo, não da racionalidade das regras apresentadas, mas de uma enunciação acontecida em tempos imemoriais. A Lei tem sua força,

na medida em que a enunciação não se refere a um texto, e sim a um puro acontecimento de linguagem (...) Em outras palavras, o enunciado não é dotado de propriedades reais definidas, mas pura existência, a saber, o fato de que certo ente – linguagem – tenha lugar. (AGAMBEN, 2008, p. 141).

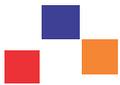
O destino de uma escolha ética é a morte porque não há reconciliação possível, foi ultrapassado o ponto em que a lei é a conciliação, é o Bem maior, é a estabilidade do laço social. Se a ética é uma relação do sujeito com a Lei, esta relação deve ser feita e refeita a cada vez, a cada impasse, no encontro fatal entre o gozo do sujeito e o laço social, entre



uma face singular – o significante familiar – e uma face coletiva – a articulação com a lei dos homens, com a lei jurídica. Em ambos, Antígona e Primo Levi, percebe-se que a ética se coloca como missão daqueles que *vivem a morte, atravessam a morte*: a morte de Antígona sepultada viva e a vida de Levi, nos campos de morte.

Referências

- AGAMBEN, G. **O que resta de Auschwitz**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BOHLEBER, W. Recordação, trauma e memória coletiva: a luta pela recordação em psicanálise. **Revista Brasileira de Psicanálise**, São Paulo, Volume 41, n. 1, p, 154-175, 2007.
- DIDIER-WEILL, A. **Os três tempos da lei: O mandamento siderante, a injunção do supereu e a invocação musical**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- ECO, U. Sobre algumas funções da literatura. In: ECO, U. **Sobre a literatura**. Rio de Janeiro, São Paulo: Editora Record, 2003, p. 9-21.
- EAGLETON, T. **O problema dos desconhecidos: um estudo da ética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- FREUD, S. Além do Princípio do Prazer. In: FREUD, Sigmund. **Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente**. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. II, p. 123-198. (Org: Luiz Alberto Hanns)
- FREUD, S. Mal-estar da Civilização. **Edição Brasileira Standard das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XXI, p. 67-148.
- GAGNEBIN, J. M. Após Auschwitz. In: SELIGMANN-SILVA, Marcio (org.). **Literatura, Memória, História**: o testemunho na era das catástrofes. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003, p. 89-110.
- GAGNEBIN, J. M. Apresentação. In: AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 9-17.
- KEHL, M. R. **Sobre Ética e Psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- LANDA, F. E. Lévinas e N. Abraham: um encadeamento a partir da *Shoah*. O estatuto ético do terceiro na constituição do simbólico em psicanálise. In: SELIGMANN-SILVA, Marcio (org.). **Literatura, Memória, História**: o testemunho na era das catástrofes. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003, p. 111-122.



LACAN, J. **Livro 7: a ética da psicanálise, 1959-1960**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988. Versão brasileira de Antonio Quinet.

LEVI, P. **Le devoir de la mémoire**. Entretien avec Anna Bravo et Federico Cereja. Paris: Mille et une nuits, 2000.

LEVI, P. **É isto um homem?** Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

MELVILLE, H. **Bartleby, o Escrivão: uma história de Wall Street**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

RUDGE, A. M. **Trauma**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

SELIGMANN-SILVA, M. O Testemunho: entre a ficção e o “real”. In: SELIGMANN-SILVA, M. (org.). **Literatura, Memória, História: o testemunho na era das catástrofes**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003, p. 371-414.

SELIGMANN-SILVA, M. Reflexões sobre a memória, a história e o esquecimento. In: SELIGMANN-SILVA, M. (org.). **Literatura, Memória, História: o testemunho na era das catástrofes**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003, p. 59-88.

SEMPRUN, J. **A Escrita ou a Vida**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ZIZEK, S. **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

VILA-MATAS, E. **Bartleby e companhia**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

SÓFOCLES. **Antígona**. Tradução de Donald Schüler. Porto Alegre: L&PM Editores, 2011.

Recebido em julho de 2011

Aceito em julho de 2011

Daniela Scheinkman Chatelard

Possui graduação em Psicologia pela Universidade Santa Úrsula (1991), mestrado em Psicanálise/Université Paris VIII (1994) e doutorado em Filosofia/Université Paris VIII (1999). Professora adjunta no Instituto de Psicologia e no Programa da Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura na Universidade de Brasília.

Ana Janaina Souza

Possui graduação em Psicologia pela Universidade de Brasília (2005, UnB), mestrado em Psicologia Clínica e Cultura (dissertação intitulada *A Psicanálise no Limite da Literatura: um estudo sobre a obra de Raymond Rousset*) pela UnB (2007).

(1) A expressão *Shoah* é empregada em substituição ao termo *Holocausto* para referir-se ao genocídio do povo judeu perpetrado por nazistas durante a II Guerra Mundial. A substituição é necessária pela inadequação do termo Holocausto, oferenda religiosa que deve ser cremada em oferecimento a Deus pela expiação de pecados. Já o termo *Shoah* indica uma calamidade, uma catástrofe.

(2) Tradução do autor: “Um judeu que não fala iídiche não é um judeu”.

(3) Tradução do autor: “mas eu não reconheço nenhum direito para absolver ou condenar”.