

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

KEILAH FREITAS GERBER

TEU NOME É MINHA HERANÇA:
a nomeação a partir da psicanálise lacaniana.

ALAGOAS
2018

KEILAH FREITAS GERBER

TEU NOME É MINHA HERANÇA:
a nomeação a partir da psicanálise lacaniana.

Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Alagoas como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Linha de Pesquisa: Saúde, clínica e práticas psicológicas.

Orientadora: Profa. Dra. Susane Vasconcelos Zanotti.

ALAGOAS
2018

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central

Bibliotecária Responsável: Janis Christine Angelina Cavalcante

G654t Gerber, Keilah Freitas.
Teu nome é minha herança: a nomeação a partir da psicanálise lacaniana /
Keilah Freitas Gerber. – 2018.
145 f.

Orientadora: Susane Vasconcelos Zanotti.
Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Alagoas.
Instituto de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Maceió,
2018.

Bibliografia: f. 134-145.

1. Psicanálise lacaniana. 2. Nome próprio - Significado. 3. Nomeação das
coisas. 4. Herança. I. Título

CDU: 159.964.2



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS - UFAL
INSTITUTO DE PSICOLOGIA - IP
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA - PPGP

TERMO DE APROVAÇÃO

KEILAH FREITAS GERBER

Título do Trabalho: "Teu nome é minha herança: a nomeação a partir da psicanálise lacaniana".

Dissertação aprovada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Psicologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Alagoas, pela seguinte banca examinadora:

Orientadora:

Susane V. Zanotti
Prof.^a Dr.^a Susane Vasconcelos Zanotti (PPGP/UFAL)

Examinadores:

Charles Elías Lang
Prof. Dr. Charles Elías Lang (PPGP/UFAL)

Christian Ingo Lenz Dunker
Prof. Dr. Christian Ingo Lenz Dunker (PPGP/USP)

Antônio Márcio Ribeiro Teixeira
Prof. Dr. Antônio Márcio Ribeiro Teixeira (PPGP/UFGM)

Maceió-AL, 26 de abril de 2018.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Cleyton por tornar o então impossível, possível. E isso não uma, mas duas vezes.

Aos meus pais, Sidney e Eucirlene, que desde muito cedo me iniciaram no apaixonante mar de palavras, seja pelo incentivo de desfrutar da biblioteca sempre ao alcance das mãos, seja pelas leituras de contos e fábulas antes de dormir.

À minha família e amigas pela torcida e compreensão, em especial à Mila, Vivi, Cris, Gabi, Joyce, Karla e Rochelle.

À Karen e ao Enéas pela amizade e assessoria preciosa nos levantes teológicos da pesquisa.

À Susane Zanotti pela generosa acolhida e orientação desse trabalho, escrito no encontro da Psicanálise com a Academia.

Ao Christian Dunker e ao Antônio Teixeira por gentilmente aceitarem ler e discutir esse trabalho.

Ao Charles Lang por sua receptividade e sugestões no exame de qualificação.

À Anamaris Pinto por prontamente dividir a sua pesquisa quando este trabalho ainda se esboçava.

À Eucy, Ellis e Nara do Cartel Nominação pelos intercâmbios teóricos e à Elisabete Siqueira, +1, pela leitura atenta e pontuações precisas.

Aos colegas que trabalham pela causa analítica Rumo à EBP (Alagoas), pelas trocas.

À Márcia Rosa.

Esta pesquisa contou com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), à qual agradeço.

EVERYONE HAS A NAME

CADA HOMEM TEM UM NOME

Everyone has a name
That God gives
And one's father and mother give

Cada homem tem um nome
Dado a ele por Deus
E dado a ele por seu pai e sua mãe.

Everyone has a name
That stature and the curve of one's
smile give
And the weave of one's clothing gives

Cada homem tem um nome
Dado a ele pela sua altura e pela curva
do seu sorriso
E dado pelo tecer de sua roupa

Everyone has a name
That the mountains give
And the walls of one's city

Cada homem tem um nome
Dado a ele pela montanha
E pela muralha da cidade

Everyone has a name
That the stars give
And one's neighbors give

Cada homem tem um nome
Dado a ele pelas estrelas
E dado pelos seus vizinhos

Everyone has a name
That one's sins give
And one's longing gives

Cada homem tem um nome
Dado a ele por seus pecados
E dado a ele pelos seus anseios

Everyone has a name
That enemies give
And love for others gives

Cada homem tem um nome
Dado a ele pelos seus inimigos
E dado por amor aos outros

Everyone has a name
Birthday celebration give
And one's work gives

Cada homem tem um nome
Dado a ele pelo seu aniversário
E dado a ele pelo seu trabalho

Everyone has a name
That the seasons of the year give
And our blindness gives

Cada homem tem um nome
Dado a ele pela estação do ano
E dado a ele pela nossa cegueira

Everyone has a name
That the sea gives
And one's death gives

Cada homem tem um nome
Dado a ele pelo mar
E dado a ele por sua morte

Zelda Schneersohn-Mishkovsky

(tradução nossa)

RESUMO

A dissertação aborda, a partir da literatura de teor testemunhal, o nome próprio em relação à herança legada pelos pais. Visamos investigar não somente a relação entre nome próprio e legado paterno, como também extrair as implicações de portar um nome próprio e o que se constitui como próprio em um nome. Apesar dessas questões serem signatárias da prática clínica, valemo-nos dos testemunhos de descendentes de nazistas notórios para desenvolver as reflexões sobre o tema em virtude de oferecerem claramente o nome próprio como um ponto importante em suas narrativas. Realizamos uma pesquisa teórica em psicanálise sobre o nome próprio, em meio à qual adotamos como recurso metodológico para leitura dos testemunhos, o estudo de casos múltiplos aplicado à psicanálise. Tais testemunhos foram apresentados a partir de um recorte: das narrativas sobre os seus nomes próprios, mais especificamente, os sobrenomes, em referência à história pessoal e à grande História. A fim de compreender o nome próprio na psicanálise lacaniana, investigamos a construção da sua teorização passando inicialmente pelo ato de nomear e a nomeação das coisas das quais extraímos consequências que alcançam o nome próprio. Recolhemos da Lógica, da Filosofia e da Linguística as contribuições de autores abordados por Lacan, apontando as aproximações, distanciamentos e consequências em sua própria formulação. Nesse percurso tanto os efeitos simbólicos da nomeação quanto os que se destacam dele foram apresentados. Seguindo as veredas lacanianas que tomam a nomeação a partir do pecado, investigamos o pecado herdado e as suas consequências. Por fim, os testemunhos dos descendentes de perpetradores nazistas nos forneceram a narrativa de como nome próprio e pecado podem se encontrar na história de um sujeito. Cada um testemunha de como foi possível encarnar o quinhão que lhe chegou através do nome e o que foi feito para deixar esse nome um pouco mais próprio.

Palavras-chave: nome próprio, psicanálise, significação, gozo, herança.

ABSTRACT

The dissertation approaches, from testimonial narratives, the proper name in relation with parents inheritance. We aim to investigate, not only the relation between proper name and paternal legacy, but also to extract the implications of bearing a proper name and what constitutes proper in a name. Although these issues are signatory of clinical practice, we use the testimonies of notorious Nazi descendants to develop the reflections on the subject by clearly offering the proper name as an important point in their narratives. We carried out a theoretical research in psychoanalysis on the proper name, in the midst of which we adopted as a methodological resource for reading the testimonies, the multiple case study applied to psychoanalysis. Such testimonies were presented from a clipping: the narratives about their proper names, more specifically, the surnames, in reference to personal history and great History. In order to understand the proper name in Lacanian psychoanalysis, we investigate the construction of its theorization, passing initially by the act of naming and the naming of things from which we extract consequences that reach the proper name. We collect from Logic, Philosophy and Linguistics the contributions of authors approached by Lacan, pointing out the approximations, distances and consequences in their own formulation. In this course both the symbolic effects of nomination and those that stand out from it were presented. Following the Lacanian paths that take the nomination from sin, we investigate the inherited sin and its consequences. Finally, the testimonies of the descendants of Nazi perpetrators provided us with the narrative of how a proper name and sin can be found in the history of a subject. Each one witnesses how it was possible to incarnate the portion that came to him through the name and what was done to make that name a little more proper.

Key-words: proper name, psychoanalysis, signification, jouissance, heritage.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO..... | 8 |
| 1. TESTEMUNHAR UM NOME..... | 14 |
| 1.1 O teor testemunhal | 14 |
| 1.2 A história do nome..... | 26 |
| 1.3 Carregar um nome | 39 |
| 2. TOCAR COM O DEDO A IMPORTÂNCIA DO NOME | 50 |
| 2.1 Chamar as coisas pelo nome | 50 |
| 2.2 O próprio do nome | 62 |
| 2.3 Eu sou e sinthoma | 79 |
| 3. NOME E PECADO..... | 91 |
| 3.1 O fruto proibido e as uvas verdes | 95 |
| 3.2 Somente os culpados são culpados | 108 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 128 |
| REFERÊNCIAS | 134 |

INTRODUÇÃO

Não liguês excessivamente ao sentido.
A maior parte das vezes, é impostura da língua.
Maria Gabriela Llansol

“O que há em um nome? Isso é o que nos perguntamos na infância quando escrevemos o nome que nos dizem ser o nosso¹” (JOYCE, 1922, p.201, tradução nossa). A questão colocada por Joyce através de Stephen Dedalus, em *Ulysses*, ressoa como um eco da pergunta feita por Julieta, de Shakespeare (2003): “O que há em um nome?” (SHAKESPEARE, 2003, p. 107). Julieta, sem saber que Romeu a ouve, propõe que ele recuse o nome Montecchio e ela deixaria de ser Capuleto, pois somente o nome Montecchio é seu inimigo (SHAKESPEARE, 2003). O nome não surge como uma questão apenas na literatura ficcional, na clínica também recebemos pacientes que têm algo a dizer sobre os seus nomes, como se ali houvesse um saber ou um mistério que os afeta.

As questões que animam a presente pesquisa surgiram, em um primeiro momento, da experiência clínica. Especialmente a partir do encontro com uma paciente que se mostrava alienada aos sobrenomes paterno e materno. Ela fazia girar a roda da fortuna ao prazer daquilo que lhe fora transmitido do destino familiar. Num movimento em que o acaso não prevalecia, mas sim o fazer cumprir o destino prometido. Um segundo encontro se deu a partir da leitura de uma reportagem de jornal que apresentava alguns relatos dos descendentes de nazistas notórios. A chamada da reportagem dizia: “Para os alemães que trazem na assinatura sobrenomes como Himmler, Goering e Goeth, que pertenceram a membros infames do Partido Nazista, a Segunda Guerra Mundial é ainda um assunto rodeado de traumas e um período obscuro nas memórias da família” (CRONIN, 2012) A notícia apresentava alguns livros e documentários que abordavam o relato desses descendentes e que, somados a outros, integraram a nossa pesquisa. E por que esses testemunhos? Porque eles oferecem muito claramente o nome próprio como um ponto importante em seus testemunhos. Os descendentes de nazistas, também chamados de “segunda geração”, lidam com uma culpa e vergonha, ou um dever reparar o passado que não é deles, pois os nomes legados por seus pais os ligam às barbáries da Shoah. Muitos encarnam o ditado “o pai tem duas vidas, a sua e a do seu filho” (CRASNIANSKI, 2018, p.11), o que tem efeitos nefastos sobre os que dele se servem.

A questão da filiação aparece para Andrade (1998), psicanalista, quando este atendia, no Brasil, a um filho de um soldado alemão nazista. A demanda para atendimento não tinha, a

1 What's in a name? That is what we ask ourselves in childhood when we write the name that we are told is ours.

princípio, nenhuma relação com o nazismo ou com o pai, mas sim com o alcoolismo. Durante os atendimentos o significante *alemão* que lhe chega pelo nome do pai surge como marca do tratamento. Para ele ser alemão – o que ele efetivamente não era, significava ser nazista, torturador, racional, violento, desprovido de emoções. A mãe era de raça inferior, dizia, e dela recebe as insígnias de um sentimentalismo puro, que o leva à passividade. O paciente estava dividido entre duas heranças absolutamente devastadoras para ele. Num primeiro momento do tratamento ele se encontrava alienado aos significantes do pai e num segundo tempo se lança numa degradação referida à mãe. O tratamento para “se livrar do alcoolismo” tem efeitos sobre o que significava ser filho dos seus pais e permitiu que o sujeito assumisse uma posição outra diante da sua herança, diante do fato de ser *filho de* (ANDRADE, 1998).

Na literatura encontramos outras narrativas que enlaçam o nome à história e que nada têm a ver com o nazismo. Matheus Leitão (2017), *Em nome dos pais*, testemunha dos efeitos de ter sido batizado com o codinome que o pai usara durante a ditadura militar brasileira e marca que “no Brasil, os nomes dos filhos de esquerdistas às vezes eram uma forma de marcar posição política contra a ditadura militar” (LEITÃO, 2017, p.112). Através do nome ele foi enganchado na história que o antecedeu; ao ouvir o pai contá-la ele se: “sentia como se estivesse sendo arrastado por uma linha tênue, porém tensa, entre a minha própria história e a dos meus pais. Ou essa seria também a minha história, de certa forma?” (LEITÃO, 2017, p.21). Sobre o período da ditadura militar e a respeito das torturas impetradas contra os seus pais, havia grande segredo e silêncio que só era rompido quando ele perguntava. A partir dos retalhos de história que ele recolhe dos pais, ele vai atrás do passado. De certo modo Matheus busca um desfecho para o abuso e a injustiça sofrida pela geração que o antecedeu. O livro é o relato da longa jornada empreendida na busca por respostas dos suspeitos de serem responsáveis pelas torturas. Durante o processo ele encontrou com alguns descendentes dos acusados e também com discursos do tipo “soldado mandado não tem crime”. A empreitada na qual ele se engaja tem também um viés político: “Num país que decidiu não julgar torturadores, questioná-lo era o que eu podia fazer. Ao menos isso. Era a minha forma de demonstrar solidariedade aos que sofreram” (LEITÃO, 2017, p.398). Ao final, temos a impressão de que Matheus se coloca a trabalho realmente em nome dos pais, mas é também em nome próprio que ele busca tratamento para o passado.

Freud [1939]/(1969) afirma que, em razão da paternidade são se estabelecer pela prova dos sentidos, o filho deve usar o nome do pai e ser herdeiro dele. Herança que, segundo Lacan [1964]/(1988), é o pecado dos pais. A conexão entre nome próprio, herança e pecado não

antecedeu a pesquisa, ou seja, ela não foi um ponto de partida, mas foi por essa via que escolhemos tratar os testemunhos durante a investigação. Uma decisão, fruto do próprio percurso investigativo. As narrativas da segunda geração de perpetradores e aqueles que comentam os seus testemunhos muitas vezes fazem referência ao legado e o que se fez com ele. Por um lado há uma vinculação imaginária entre os descendentes de nazistas e os seus predecessores, como se entre os pais e os filhos houvesse uma continuidade, por outro, há uma expectativa de que eles – os filhos, de algum modo, respondam pelos crimes, faltas e pecados dos pais. É trabalho de cada geração se servir e se separar da que a antecede, mas reconhecemos que definir o quanto de cada, é uma medida difícil de acertar. A partir do quinhão que lhe chega pelo nome, o sujeito tem acesso não apenas a significações, como também a insígnias de gozo que marcam a carne. Marcas muitas vezes não reconhecidas, mas que se fazem presentes na construção da história pessoal e que podem tornar um nome mais ou menos próprio.

Nesse contexto, o que interessa à psicanálise é justamente como que cada sujeito se julga designado em seu próprio ser (MANDIL, 2003). Nesse sentido, o nome é um pré-texto sobre o qual o sujeito “inscreverá seu próprio texto e se apropriará, pela singularidade de seus traços, de seu próprio nome” (TESONE, 2009, p. 138). Ou seja, a partir desse significante que lhe é doado, cada um fará uma construção singular. Dito isso, a presente dissertação de mestrado propõe, a partir da psicanálise lacaniana, uma investigação acerca da relação entre nome próprio e a herança por ele transmitida, buscando ainda extrair dos testemunhos de nazistas notórios as implicações de portar um nome próprio e o que se constitui como próprio no nome que lhe chega pelo Outro.

Esses são relatos sem análise, o que temos sobre eles são entrevistas publicadas em livros e em documentários – poucos deles se aventuraram a escrever sobre si ou sobre a família. Se por um lado cada sujeito ao contar a sua história ficcional, nós ao operarmos recortes em suas narrativas abrimos mão da objetividade dos fatos e também operamos com uma invenção. Mas essa é uma ficção na qual nos implicamos enquanto pesquisadores. E, portanto, ao operar com o termo ficção não o fazemos tal como propõe o dicionário, ela “é aqui considerada uma construção e, como tal, uma hipótese, lançada para apreender uma verdade” (SIQUEIRA, 2013, p.104). Quer dizer que, de um lado, tomamos as narrativas como um testemunho da tentativa de apreender uma verdade sobre a própria história e, de outro, cerzimos os seus testemunhos a fim de recolher, à luz da psicanálise, uma verdade, ainda que pela metade (LACAN, [1969-1970]/1992).

Tendo em vista o objetivo desse trabalho, realizamos uma pesquisa teórica em psicanálise. Com o intuito de aprofundar as investigações sobre o nome próprio na obra de Lacan produzimos um Tesouro, ou seja, uma indexação de referências à nomeação, previamente selecionadas. Essa pesquisa possibilitou melhor identificar o lugar que o nome próprio tem nas teorizações de Lacan. Além disso, adotamos o estudo de casos múltiplos (YIN, 2001) como recurso metodológico para leitura do testemunho. Tal escolha justifica-se pela importância de construir uma elaboração sobre a relação entre nomeação e legado que seja válida para os casos de uma maneira geral, mas sem com isso suplantar as filigranas de cada caso singular. Nesse sentido, utilizamos esses testemunhos não como exemplo, mas como paradigma da relação que um sujeito pode estabelecer com a herança que lhe chega com o nome próprio, “podemos, naturalmente, encontrar semelhanças entre certos percursos, mas nenhum dele é idêntico ao outro. O único denominador comum é a impossibilidade de ignorar a história familiar” (CRASNIANSKI, 2018, p.202). História que se escreve sobre a carne.

Para o estudo de casos múltiplos levamos em conta a fluidez própria dos conceitos e pressupostos psicanalíticos (VERZTMAN, 2009) e, portanto, diferentemente de Yin (2001), não buscamos a replicação dos resultados obtidos. O que aspiramos é encontrar alguns parâmetros que possam orientar a prática clínica, nesse sentido “a vantagem de um estudo de casos múltiplos é a relativização do caso único como modelo para uma teoria. (...) facilita a percepção de determinados fenômenos, sintomas, experiências, estruturas, relações com o outro, etc., que possam se repetir em diferentes situações” (VERZTMAN, 2009, p.6-7). Desse modo, procuramos extrair consequências lógicas para enriquecer o debate a respeito daquilo que é possível saber a partir dos pontos de inflexão isolados nesses casos. Por isso afirmamos novamente que ao trabalharmos os testemunhos de perpetradores não produzimos uma síntese, mas um recorte que visa destacar certos pontos de dobra que tem como efeito a parcialização da leitura (SIQUEIRA, 2013).

Antes de apresentarmos a construção operada na pesquisa, esclarecemos que não visamos trabalhar os nomes dos descendentes de nazistas a partir da significação produzida por meio de deslocamentos e condensações significantes. Isso porque nenhuma das narrativas estudadas faziam menção às metonímias e metáforas tecidas com o nome próprio. De fato, o que marca esses testemunhos é a conexão atribuída ao nome próprio e a herança familiar – essa vinculação que instigou o nosso trabalho.

No primeiro capítulo destacamos os elementos históricos narrativos que envolvem os testemunhos e que nos possibilitaram construir a trama lógica que os envolve. Apresentamos

o problema em três tempos. Na primeira parte, destacamos os elementos que nos fizeram considerar as narrativas de descendentes de nazistas o testemunho de uma experiência singular. Testemunhos que se apresentam de várias formas e que apontam para um trauma que não é o da catástrofe, mas o do *trou*, furo. Apesar do testemunho ser formado por lapsos, furos e lacunas, nele a ficção é o destino que pode transmitir uma verdade e um saber fazer com o real que se deixa fisgar pela cadeia significante. Destacamos também o posicionamento de algumas narrativas que marcham em sentido contrário ao negacionismo, elas fazem do testemunho uma política da memória. Em seguida apresentamos o contexto sócio-cultural que envolve os testemunhos e que formam a base das narrativas que os descendentes de perpetradores assumem. Contexto ainda carregado dos ideais nazistas e denso de silêncio. O jogo entre inocência e culpa é destacado a partir da figura do *tuben Toren* personagem da literatura medieval alemã que se envolve em situações das quais não consegue sair. A contradição entre o mal nazista e o bom ou íntegro alemão marca muitos testemunhos e os faz assumir uma culpa estrangeira. Por fim, apresentamos o recorte das narrativas de treze descendentes de nazistas notórios que revelam como encaram a relação dos seus nomes próprios com a história. Cada um se serve dele, para o bem e para o mal, ao seu próprio modo, reflexo de como tomam a própria relação com aqueles que os nomeiam. Finalizamos esse capítulo apresentando as questões que ficaram para nós a partir dos testemunhos da segunda geração de perpetradores.

Começamos o segundo capítulo com a assertiva lacaniana de que não é irrelevante as coisas terem nomes, afinal, elas passam a existir a partir do momento em que são nomeadas. É pela via do significante, do ato de nomear as coisas, portanto, que iniciamos a pesquisa sobre a nomeação em Lacan. Na década de 1950 encontramos maior expressão na obra de Lacan do tratamento ao nome dos objetos. Dos autores com que Lacan trava diálogo, destacamos as contribuições de Platão, Frege, Freud, Saussure e Santo Agostinho. Essa etapa da pesquisa foi fundamental para extrairmos as consequências sobre as concepções do nome próprio. A multiplicidade de autores e posicionamentos em relação ao nome próprio foram apresentados a partir da interlocução realizada por Lacan, especialmente na década de 1960. Nessa etapa da pesquisa apresentamos Gardiner, Russell, Mill, Levi-Straus e, novamente, Frege. A esses autores acrescentamos Kripke cuja obra sobre o nome próprio, publicada na década de 1970, se aproxima de algumas considerações lacanianas. Nessa etapa da pesquisa identificamos elementos significantes e de gozo que interferem na apreensão do nome próprio pelo sujeito. Por fim, investigamos a identificação do sujeito ao nome próprio. Para tanto, destacamos a

diferença entre aquilo que o sujeito pode falar sobre si por meio do pensamento consciente e o que escapa à sua racionalidade – e ainda assim opera efeitos sobre o sujeito. Entre o que o sujeito pode dizer na condição de *Eu sou* e o seu sintoma, há uma grande diferença. A respeito do sintoma, Lacan [1975-1976]/(2007) afirma ser uma vantagem que ele comece com o *sin* de pecado, a falta primordial. A respeito do pecado como herança, avançamos a pesquisa.

No terceiro capítulo, portanto, abordamos o quinhão do homem segundo a leitura lacaniana: o pecado dos pais tal como Kierkegaard o formula. Buscamos compreender de que maneira o pecado pode ser herdado e qual a sua relação com o nome próprio e a história familiar. Na primeira parte apresentamos as formulações de Kierkegaard sobre o pecado herdado ao mesmo tempo que inserimos alguns apontamos feitos por Lacan sobre o tema do pecado e da herança. Partimos do mito bíblico sobre a maldição hereditária e a sua permeabilidade na cultura, destacando a angústia como elemento fundamental para se pensar o pecado a partir de Kierkegaard e fonte de confusão entre as gerações – separar o que cabe a cada uma. A angústia aqui nos permite compreender porque aquele que não cometeu pecado pode se sentir culpado. Trazemos alguns relatos de descendentes de nazista não abordados no primeiro capítulo, mas que nos ajudam a pensar a culpa do inocente ou, melhor dizendo, a culpa por algo não cometido. Na segunda e última parte tomamos a angústia a partir da teoria psicanalítica, em Freud e Lacan, e seu desdobramento em sentimento de culpa. Aqui encontramos o afeto como aquilo que marca o corpo e orienta a identificação do sujeito. O afeto opera no processo de transmissão entre as gerações, mas para que a herança seja transmitida é necessário que alguma coisa no herdeiro opere. A partir do comentário de Freud e Lacan a respeito do assassinato do pai primevo avançamos a discussão sobre o sentimento de culpa e a exigência de justificação através da figura do bode expiatório. Retomamos aqui os testemunhos dos descendentes de nazistas apresentados no primeiro capítulo a fim de dar um contorno à trama lógica que os envolve. Destacamos que a fidelidade a uma herança não exime o sujeito da responsabilidade que lhe cabe diante do seu destino e da sua história, ela envolve uma escolha a partir de algo imposto. Uma heresia.

Nas considerações finais retomamos as questões elencadas no início do trabalho para dar-lhes fechamento e também para sinalizar o que a partir da pesquisa se abre para nossas pesquisas.

1. TESTEMUNHAR UM NOME

And I asked a couple of times, what's going on
with the name? But there was no answer.
Rainer Hoess

Para abordarmos a questão da nomeação consideraremos principalmente os relatos de descendentes de nazistas que foram notórios durante a Segunda Guerra que têm, até os dias de hoje, o seu nome associado à Shoah – termo hebraico que significa devastação ou catástrofe e que retira a conotação, ainda que distante, de sacrifício presente na palavra Holocausto (AGAMBEN, 2008). Apesar de Holocausto não ser o melhor termo para se referir ao genocídio de judeus durante o Terceiro Reich, é preciso reconhecer que ele se impôs – encontramos esse termo inclusive em textos escritos por judeus. No entanto, salientamos que em 12 de abril de 1951, por ocasião do Dia Nacional da Lembrança, o Estado de Israel, adotou oficialmente a palavra Shoah (ROUDINESCO, 2010), razão pela qual adotaremos esse termo no presente trabalho. Consideramos nazistas notórios aqueles que tiveram algum destaque no Terceiro Reich ou proximidade com o Führer.

Klaus Von Shirach, filho do comandante da Juventude Hitlerista, Baldur von Shirach, comenta que bastaram doze ‘ridículos’ anos para que certos nomes (sobrenomes) jamais fossem esquecidos. Dentre esses, o dele (LEBERT; LEBERT, 2004). Algo resta na relação de alguns desses sujeitos com os nomes legados por seus pais que precisa ser testemunhado. Afinal, seus nomes receberam marcas da história, de quem foram os seus pais e do que estes fizeram durante a Segunda Guerra. Algo resta sem resposta, assim como a pergunta de Rainer Hoess (ZE’EVI, 2011) apresentada nessa epígrafe: *O que se passa com o nome?* Tomaremos os seus relatos, portanto, como um testemunho do bordejar com a linguagem o impossível de dizer.

1.1 O teor testemunhal

Estamos na era dos testemunhos, anuncia Felman (2000) – a referência é o século XX, conhecido como o século das catástrofes. Ela considera o testemunho o modo literário por excelência do nosso tempo em que testemunhar seria um modo de responder às tragédias. O testemunho tem se tornado objeto de interesse em pesquisas antropológicas, literárias, jornalísticas e documentais (DUBA, 2010; SCARPELLI, 2008). Apesar da grande difusão, que se deu especialmente a partir da década de 1970, não há um consenso entre os teóricos

que defina aquilo que se convencionou chamar de literatura de testemunho ou literatura do trauma, ou do indizível.

Seligmann-Silva (2007), um dos maiores pesquisadores sobre o tema no Brasil, não tenta aclarar o que é a literatura do testemunho. Ele afirma que não se trata de um gênero literário, mas de uma face da literatura que questiona a sua relação e o seu compromisso com o real. Seligmann-Silva não é o único com esse entendimento, outros autores defendem a mesma posição, ou seja, que o testemunho é uma nova abordagem ou paradigma para a crítica literária e não um novo gênero (OLIVEIRA, 2008). Existem dois termos comumente utilizados na teoria literária para falar de testemunho: o *Zugnig* (testemunho em alemão) e o *Testimonio* (testemunho em espanhol) – forma de testemunho mais próxima da realidade brasileira, cujas narrativas advém dos sobreviventes dos regimes totalitários da América Latina. Eles assinalam contornos distintos da noção de testemunho;

na Alemanha a psicanálise e a teoria e história da memória tem desempenhado já há algum tempo um papel central, na América Latina o “testimonio” é pensado a partir da tradição religiosa da confissão, da hagiografia, do testemunho bíblico e cristão no seu sentido de apresentação de vidas “exemplares”, da tradição da crônica e da reportagem. (SELIGMANN-SILVA, 2002, p.122)

Apesar de ser desenhado de forma distinta, dependendo de onde se aplica, o testemunho, *Zugnig* e *Testimonio*, é entendido como uma modalidade da memória, uma forma de leitura, na própria cultura, das catástrofes (SELIGMANN-SILVA, 2008). Apesar do uso do termo “literatura do testemunho” não ser considerado errado, alguns autores preferem a expressão “teor testemunhal”, uma vez que tal noção abrange o testemunho na literatura em geral, para além da Shoah e das ditaduras na América Latina (OLIVEIRA, 2008; SELIGMANN-SILVA, 2009).

Em latim, há dois termos para representar a testemunha: o *testis* e o *superstes*. O *testis* é aquele que se coloca como *terstis*, um terceiro em um processo, que viu e por isso pode testemunhar – equivale ao paradigma dos tribunais; o *superstes* é aquele que vivenciou um evento até o final e da sua experiência pode dar testemunho (AGAMBEN, 2008; SALGUEIRO, 2012; SELIGMANN-SILVA, 2007). Além desses dois termos, Gagnebin (2006) propõe um terceiro, fruto de um alargamento da definição original através da figura da testemunha solidária que inclui

aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro: (...) porque somente a transmissão simbólica, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente essa retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar esboçar uma outra história, a inventar o presente (GAGNEBIN, 2006, p.57).

Apesar da noção de testemunha ter mais de um sentido, não é possível separá-los rigidamente, pois aquele que toma a palavra para testemunhar pode ocupar diversas posições durante a sua narrativa. Isso significa que em um mesmo relato aquele que testemunha pode se colocar como um terceiro, e em seguida como aquele que vivenciou uma experiência a termo, e também como aquele que suportou o que um outro lhe confidenciou. Essas posições não definem o testemunho. No que concerne a este trabalho e em consonância com os apontamentos anteriores, entendemos que

a noção de testemunho não deve se restringir apenas aos casos extremos de sobreviventes de situações-limite, tal como os do campo de concentração, mas também a inúmeras manifestações da literatura, da poesia moderna e por quê não incluí-la em todo e qualquer “falar de si”, em que esteja em jogo, impreterivelmente, a aposta de transmissão de uma experiência do estritamente singular (BRITTO; CALDAS, 2011).

Esse entendimento sobre o testemunho permite nomear o final de análise apresentado em algumas instituições psicanalíticas como *testemunho do passe*. Tal testemunho apresenta aquilo que se operou ao fim de uma análise – o saber-fazer com o gozo, e tem como efeito a transmissão da psicanálise.

Para que haja testemunho, é imprescindível um ouvinte/leitor. Retomando a elaboração de Gagnebin (2006), aquele que narra solicita um ouvinte capaz de suportar a sua narrativa, que não o abandone pelo caminho, como temia Primo Levi. Levi (1988), após sobreviver a Auschwitz, tinha um sonho recorrente no qual contava à irmã e amigos o que sofreu nos campos de concentração, mas eles não ouviam, eram indiferentes e o deixam sozinho. A insistência desse sonho faz com que ele passe a se perguntar por que o sofrimento do dia a dia se apresentava em seus sonhos em que a cena da narração não escutada sempre se repetia. Ou seja, o que Levi nos diz é que o sonho apresentava algo que já se fazia presente enquanto ele estava desperto. Apesar do perigo de não ser ouvido, Levi se sentia impelido a denunciar o sinal de perigo que eram os campos de extermínio, havia uma “necessidade de contar “aos outros”, de tornar “os outros” participantes, [que] alcançou entre nós, antes e depois da libertação, caráter de impulso imediato e violento, até o ponto de competir com as outras necessidades elementares” (LEVI, 1988, p.7-8). A necessidade de denunciar a experiência do genocídio era maior do que o receio de não ser ouvido – preservar a memória do que foi vivido era o mandamento maior. A relação “entre o ouvinte e o narrador é dominada pelo interesse em conservar o que foi narrado” (BENJAMIN, 1987, p.210). Podemos resumir essa ideia em uma expressão bastante conhecida: “lembrar para não

repetir”. Nessa direção podemos elevar o testemunho a um espaço de reflexão sobre o universo político, ele é a “política da memória”.

Sabemos que a forma como a história é lembrada implica nas formas como ela será interpretada. Por isso testemunhar é uma escolha ética e contingente, fundamental tanto para aqueles que fazem uso do testemunho quanto para as sociedades em que eles estão inseridos. Não é sem razão que Adorno (2000) nos adverte do perigo de um retorno de Auschwitz ao tentarmos encerrar o passado, ao riscá-lo da memória. Adorno ainda nos provoca a não consentir que o gesto de esquecer e perdoar venha daqueles que praticaram a injustiça. Essa é uma prerrogativa daqueles que sofreram a ofensa. A relação entre esquecimento e memória passa a ser não apenas uma questão individual, mas também política.

A memória, cuja definição é variável e controversa na psicopatologia, não é um aparelho fotográfico que tudo registra de maneira uniforme, mesmo “em condições normais, ela “falha”, não reproduz o objeto como tal” (BOGOCHVOL; TEIXEIRA, 2017, p.204). Não é possível, portanto, recordar todos os detalhes de um evento como quem analisa as minúcias de um quadro. Assim como não basta ter vivido uma experiência para evocá-la. Esquecimento e memória fazem parte de uma trama intrincada do qual o sujeito é muito mais efeito do que agente (BOGOCHVOL; TEIXEIRA, 2017). Diante da fragilidade da memória como fazer uma aposta política no testemunho? Talvez uma das primeiras questões colocadas pelo testemunho seja o encadeamento entre memória e esquecimento.

Ao discorrer sobre uma lembrança da infância de Leonardo Da Vinci, Freud [1910]/(2015) correlaciona as recordações infantis às sagas, mitos e materiais lendários. Ele pondera que a realidade do passado, ou verdade histórica, não está completamente apartada dos contos, ao contrário, apesar das distorções operadas nas fábulas, nelas estão representados traços de determinada cultura (CHAVES, 2015). Assim, Freud aponta que mesmo naquilo que consideramos ficção, há uma transmissão de traços culturais, de valores de determinada coletividade. Podemos também convocar Lacan [1961-1962]/(2003) para a discussão, ao comentar o texto *A carta roubada* de Edgar Allan Poe, ele indica que se trata de uma fábula em que encontramos “a mais profunda verdade em sua estrutura de ficção” (LACAN, 1961-1962, p.89).

Nesse mesmo sentido Oz e Oz-Salzberger (2015), ao versarem sobre personagens bíblicos, ponderam que ainda que as Escrituras não se confirmem por meio da verdade arqueológica, uma verdade genuína pode ser contada através de figuras ficcionais, alegóricas e mitológicas. Jó, segundo os autores, à semelhança de Macbeth e Ivan Karamazov, tendo

andado entre os vivos ou não, existe para os leitores que discutem e debatem as suas histórias ao longo dos séculos; eles existem, portanto, como verdade textual. Não é de se estranhar, portanto, que a literatura de teor testemunhal que inicialmente estava ligada aos relatos dos sobreviventes da Shoah e outras guerras, sofreu um alargamento e passou a acolher acontecimentos envolvendo, por exemplo, textos como *Ilíada* de Homero e *Os sertões* de Euclides da Cunha em que “o trabalho de (tentativa) introjeção da cena traumática praticamente se confunde com a história da arte e da literatura” (SELIGMANN-SILVA, 2008, p.70). Parece que é nesse sentido que Rancière (2014) afirma que é próprio da história poder ou não ser uma história, pois sempre é possível atribuir fatos a personagem de ficção e acontecimentos fictícios a sujeitos reais.

Retomando as formulações psicanalíticas, Lacan [1968-1969]/(2008) apresenta o mito como a forma significante de uma problemática que sempre deixa algo em aberto, “que responde ao insolúvel significando a insolubilidade (...) que fornece (seria esta a função do mito) o significante do impossível” (LACAN, 1968-1969, p.91). Nessa perspectiva, o mito possibilita uma formulação discursiva àquilo que não pode ser transmitido como uma verdade objetiva. Assim, o mito e a fábula são convocados para pensarmos a relação do sujeito com a memória e a verdade, e levam Freud (1910) a concluir que não é insignificante o que uma pessoa acredita se lembrar da infância, pois por trás dos restos de lembranças “estão escondido testemunhos inestimáveis de traços significativos de nosso desenvolvimento psíquico” (FREUD, 1910, p.97). Tratar as memórias com depreciação, afirma Freud (1910), seria uma injustiça.

Podemos avançar a questão e problematizar ainda mais a relação entre esquecimento e memória ao pesar que a própria verdade histórica só se apresenta por meio de distorções e equívocos que são próprios da cadeia discursiva. Dito de outra forma, podemos ir mais além no questionamento do que é a verdade histórica, pretensamente isenta. Afinal, a própria linguagem, bem como a memória, não dão conta de tudo comunicar (CHAVES, 2015), algo falha e demanda remendos. Ou seja, o simples fato do testemunho tratar de um fato humano e se valer de significantes, ele mente o real e evidencia a verdade sob a qual a literatura se apoia: a ficção é o destino (CALDAS, 2010; RIVERA, 2016). A borda que separa a verdade histórica e a ficção se desvanece pelo simples fato de se servir da linguagem e isso valeria para qualquer tomada de palavra. E assim as bordas entre história ficcionada e romance histórico, ou entre história e estória, “vivem das voltas e reviravoltas permitidas por essa indeterminação” (RANCIÈRE, 2014, p.2). Ressaltamos, portanto, que ainda que a história se

pretenda fundamentada em fatos comprováveis, ela pode ser falseada por fazer uso da linguagem.

Antelme (2013), sobrevivente dos campos de extermínio nazistas, declara que apenas por meio da imaginação seria possível contar sobre a realidade experimentada que superava qualquer imaginação, em que dizer implicava numa reivindicação de pertencer à espécie humana. As recordações que carregamos estão sempre “misturadas com fantasias, ficções, projetos, criações e fragmentos reconstruídos *a posteriori*” (BOGOCHVOL; TEIXEIRA, 2017, p.205). A ficção, não se associa à mentira ou a distorção ideológica, mas a tramas que narram a partir de elementos que reconhecemos como genuínos e profundos (OZ; OZ-SALZBERGER, 2015). Dessa forma, podemos concluir que “a ficção é o destino que pode levar adiante e transmitir um saber fazer com o real” (BRITTO; CALDAS, 2011, p.7). Esse real não aparece inefável, mas em meio à memória e, portanto, “fiscado por uma trama significativa” (MACÊDO, 2014, p.46).

Nessa linha Lacan [1953-1954]/(1986) nos adverte que “o fato de que o sujeito revive, rememora, no sentido intuitivo da palavra, os eventos formadores de sua existência não é, em si mesmo, tão importante. O que conta é o que ele disse reconstrói” (LACAN, 1953-1954, p.22). Interessa, portanto, é de que forma o sujeito cerze o esquecimento com os retalhos de lembrança que ele consegue evocar, fazendo assim uma tessitura singular que permita uma aparência de unidade e identidade. É por isso que para a psicanálise a transmissão via testemunho “não pode dispensar os semblantes sob pena de não se transmitir nada e, menos ainda, a singularidade daquele que se lança nesta aposta” (BRITTO; CALDAS, 2011, p.6). Tal entendimento interessa particularmente quando consideramos a própria narrativa dos analisandos que acolhe contradições, lapsos e esquecimentos.

Pelo compromisso nele investido, o testemunho não é um simples falar que visa a comunicação de um fato, tampouco se confunde com uma autobiografia. Nele está presente uma exigência de dizer que tenta circundar um ponto da experiência que resiste à significação e sobre o qual o narrador, inevitavelmente, sempre retorna (AGAMBEN, 2008; MACÊDO, 2010). É recorrente nos testemunhos uma tentativa de produzir significação a partir do encontro com uma hiância entre a narrativa e o acontecimento. Ou seja, para além das questões entre esquecimento e memória, algo da própria experiência resiste à doação de sentido e faz fissura no saber. É o que relata Antelme (2013), sobrevivente da Shoah, quando recorda a sensação de impotência diante do imperativo de dizer e da insuficiência da linguagem de recobrir o real:

Há dois anos, nos primeiros dias após nosso retorno, fomos todos, creio eu, tomados por um verdadeiro delírio. Queríamos falar, ser enfim ouvidos. Disseram-nos que nossa aparência física já era, por si só, bastante eloquente. (...) desde os primeiros dias, parecia impossível superar a distância que descobríamos entre a linguagem de que dispúnhamos e essa experiência que, na maior parte dos casos, ainda operava em nossos corpos. Como nos resignar a não tentar explicar como chegáramos àquele estado? No qual ainda estávamos. Contudo, era impossível. Mal começávamos a contar, sufocávamos. A nós mesmos, o que tínhamos a dizer principiava então a nos parecer *inimaginável* (ANTELME, 2013, p.9).

Isso que resiste à significação e faz furo na narrativa testemunhal é o trauma. Contraditoriamente, em virtude da urgência do trauma, dessa hiância, é que o sujeito se autoriza a tomar a palavra e a tornar público algo de uma experiência que lhe é tão íntima. Logo, deparamo-nos com outra importante questão que o teor testemunhal impõe: como testemunhar a partir de uma hiância? E ainda: como dar voz ao trauma?

O trauma é uma palavra que vem do grego e quer dizer “ferida”; e metonimicamente passou a indicar aquilo que causa a ferida (CALDAS, 2015). Narrar o encontro com o real do trauma, narrar a resistência à compreensão de fatos vividos – a isso se presta o testemunho. Podemos novamente lançar mão de um paralelo entre a testemunha e o analisando: ambos não fazem outra coisa que não seja falar do impossível de dizer e de contar o não contabilizável. O dispositivo analítico está apoiado na linguagem, por isso sempre contará com o furo e verterá o trauma como um conceito universal em psicanálise (CALDAS, 2015). Um entendimento sobre como é possível dar voz ao trauma é dado por Agamben (2008) que pondera que o ato de testemunhar requer que o próprio som sem sentido da língua testemunhe daquilo que não tem língua. Assim, a autoridade da testemunha advém justamente de falar a partir de um não poder dizer, pois “o testemunho não garante a verdade fatural do enunciado conservado no arquivo, mas a sua não-arquivabilidade (...); ou melhor, da sua necessária subtração (...) tanto perante a memória quanto perante o esquecimento” (AGAMBEN, 2008, p.157).

Como testemunho e trauma mantém uma afinidade, seria o alargamento do conceito de testemunho, como aludido anteriormente, acompanhado por uma extensão da noção de trauma? Lacan indica que sim. Ele enriquece a noção de trauma ao desatá-la de um acontecimento catastrófico, ou seja, ele retira o trauma da esfera da realidade calamitosa e o insere no campo da linguagem. Ao forjar o neologismo *troumatisme* (LACAN, 1973-1974/inédito), da junção de *trou* (buraco em francês) e traumatismo, Lacan estabelece uma relação entre o furo no simbólico e o trauma. O trauma, portanto, seria o furo no simbólico, aquilo que concerne ao campo do real, e que, por se apresentar como excesso, demanda e marca o testemunho. Algo no campo do saber escapa e essa perda “só é trágica, na medida em

que o saber administra o gozo. Ao se perder o saber, se está à mercê de uma experiência de gozo ameaçadora” (CALDAS, 2015, p.98). O testemunho é convocado quando há desacordo essencial, efeito do trauma, entre aquilo que afeta e o que se pode elaborar (MACÊDO, 2014). Essa perspectiva migra o trauma do lugar de um problema para o testemunho, colocando-o como sua causa.

Assim, o testemunho só é possível quando acolhe em seu seio o sem sentido, se apresentando por meio de restos, de esquecimentos, de descontinuidades, daquilo que só pode ser aludido, entrevisto, entreouvido, bordejado (DUBA, 2010). Somente assim é possível que o testemunho surja. Acolher o testemunho é inscrevê-lo na cultura, é dar-lhe lugar no Outro; é acolher o esforço de incluir o inusitado do trauma na história do sujeito e, assim, possibilitar, por meio da palavra, que o sujeito saia da condição de objeto e construa algo mais tolerável sobre o vazio do trauma. E, nesse ponto, a desconfiança ou negação do testemunho pode ser tão traumática quanto a própria experiência que lhe deu lugar. Por isso um ouvinte que acolha o testemunho é indispensável, que possibilite a inserção da sua narrativa fragmentada na história coletiva.

Em razão da forma de tratamento dado aos restos traumáticos, apesar de ser comum encontrarmos textos localizando o testemunho como uma representação ou tentativa de retratar a catástrofe, Cabral (2005), alude a um ponto que nos parece mais preciso: o testemunho não visa representar, mas tornar presente, apresentar a experiência vivida. A testemunha não pretende tudo dizer, mas apropriar-se de reminiscências por meio da palavra. Para Blanchot (2005) a extravagância da narrativa é justamente que ela não é o relato do acontecimento, mas o próprio acesso ao acontecimento. Tal ideia parece favorecer a noção de que o testemunho diz respeito a uma apresentação, e não à representação. No testemunho a ênfase é posta na força experiencial e não na comunicação informativa ou demonstrativa.

Primo Levi (2004), sobrevivente da Shoah, registra as cínicas e proféticas palavras dos soldados da SS que apostam no descrédito da testemunha:

seja qual for o fim desta guerra, a guerra contra vocês nós ganhamos; ninguém restará para dar testemunho, mas, mesmo que alguém escape, o mundo não lhe dará crédito. Talvez haja suspeitas, discussões, investigações de historiadores, mas não haverá certezas, porque destruiremos as provas junto a vocês. E ainda que fiquem algumas provas e sobreviva alguém, as pessoas dirão que os fatos narrados são tão monstruosos que não merecem confiança [...] Nós é que ditaremos a história dos Lager (LEVI, 2004, p.9).

Um efeito nefasto da desconfiança das testemunhas ocorreu durante o curso da guerra: ainda durante o período das primeiras deportações, rumores do extermínio de judeus chegavam às aldeias e aos guetos, mas os que ouviam os relatos não podiam acreditar, até ser

tarde demais (BASEVI, 2013). O descrédito também tocou os discursos de Thomas Mann (2009), um alemão radicado nos EUA que falou ao povo alemão em língua alemã, que pretendiam mostrar como os nazistas estavam traindo a nação. Apesar da denúncia do extermínio dos judeus não ser o foco principal de seus discursos transmitidos em ondas longas de rádio aos “ouvintes alemães” de outubro de 1940 a maio de 1944 e de janeiro a maio de 1945, eles figuraram ao menos quatro de seus apelos de 1942. Na transmissão do dia 27 de setembro de 1942 ele faz referência aos milhares de judeus mortos, das mais variadas nacionalidades, em razão da fome ou por gás letal e usa a expressão “campo de extermínio”. A vitória dos líderes nazistas, ele dizia, deveria ser mais temida do que a derrota. Em 14 de janeiro de 1945, ele chega a informar o montante de 1.715.000 judeus assassinados descobertos até então através da contabilidade realizada pelos nazistas, fruto do senso de ordem alemão, ironiza. E assim ele buscou influenciar o povo alemão, mas em novembro de 1945, apoiando-se nas reflexões de Frank Thiess, ele conclui que “súplicas como as minhas foram inteiramente supérfluas. Os cegos (...) não deram ouvidos, e os conhecedores da situação sempre sabiam mais do que era dito nos discursos, ao menos bem no fim. Assim eram as coisas na Alemanha” (MANN, 2009, p.218).

O descrédito aos primeiros relatos, desprovidos de provas, também é mencionado por Hannah Arendt (1994). Quando ela e o seu marido ouviram pela primeira vez sobre Auschwitz – nome que se tornou símbolo do genocídio dos judeus – em 1943, eles duvidaram. Ainda que esperassem qualquer coisa dos alemães, desconfiaram do que ouviam porque eliminar os judeus era simplesmente desnecessário do ponto de vista militar e não havia nenhuma razão para isso – “uncalled for” (ARENDR, 1994, p.13). Seis meses depois chegaram as provas. Os testemunhos chegaram pelas vozes e corpos dos sobreviventes, e pelas imagens que os aliados registraram do que restou e de quem restou das fábricas de cadáveres sem mortos, como descreve Agamben (2008). Ouvir essas vozes podia ser insuportável, mas narrar era preciso. Certamente esse imperativo não se apresentou para todos os sobreviventes – alguns evitaram falar com os próprios filhos sobre o que viveram sob as mãos dos nazistas; outros testemunhos só puderam ganhar voz décadas após o evento que lhe deu origem, outros ainda só se tornaram conhecidos através das gerações seguintes. Por meio de muitas vozes o testemunho tem feito barulho na cultura. Por tudo o que temos argumentado, àquele que testemunha não pedimos provas e sobre ele suspendemos a nossa desconfiança.

Ainda que o trauma não esteja localizado na tragédia e que sua aparição se dê de forma contingencial e singular, é preciso reconhecer que alguns ambientes culturais podem favorecer a mobilização de excessos de gozo (CALDAS, 2015). Freud já dizia que “o Eu é determinado, sobretudo, pelo diretamente vivenciado, portanto, pelo acidental e pelo atual” (FREUD, [1940]/2014, p.21). É nesse sentido que pode ser entendida a advertência de Adorno (2000), que é preciso escapar do enfoque subjetivista da subjetividade, pois estamos na cultura e somos afetados por ela. Concordamos com Koltai (2016), que a psicanálise não pode se dar ao luxo de esquecer que lida com um sujeito histórico, depositário de uma história, razão pela qual todo analisando acaba em um determinado momento de seu percurso analítico se vendo obrigado a testemunhar a relação que sua história individual mantém com a grande história. E se há alguma aproximação possível entre psicanálise e literatura de teor testemunhal é devido à importância dada por ambas à construção, via narrativa, de um saber a partir da experiência com o real, com o vazio, com o furo.

A narrativa é do que se serve a testemunha para tratar a sua experiência. Walter Benjamin (1987) observa que após a Primeira Guerra Mundial os soldados voltaram mudos das trincheiras, mais pobres de experiência comunicável. Dez anos depois o silêncio é interrompido por uma série de livros em que a história contada nada se assemelhava àquela transmitida de boca a boca, própria dos que fazem recurso à narração. Esses livros, nos indica Benjamin (1987), tentavam mais dar conta do evento do que da experiência.

Blanchot (2005), ao tratar da narrativa, apresenta a atração que ela tem para fora de si e que a faz voltar para si mesma, movimento esse que mostra que é a partir de seu centro que a narrativa é sempre e continuamente gerada. Isto é, a narrativa, à semelhança do próprio testemunho, ainda que aponte para a exterioridade, tem o berço de seu eterno nascimento em seu centro. A narrativa tem como tipos arcaicos o camponês sedentário e o marinheiro comerciante que passam de pessoa a pessoa a sua experiência e as tradições (BENJAMIN, 1987). O testemunho se vale da narrativa não para “transmitir o “puro em si” da coisa narrada como uma informação ou um relatório. [Pois] ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso” (BENJAMIN, 1987, p.205). É por via narrativa, portanto, que os fragmentos de memória são amarrados numa tentativa de construir uma unidade mínima de sentido.

A narrativa daquele que testemunha trás a marca da história, mas não da história asséptica ou holística. Não é possível ao testemunho, como vimos anteriormente, atestar o

evento como um todo, afinal, a narrativa é signatária de um ponto de vista (BLANCHOT, 2005). E por ser assim, a sua função fundamental “é interromper a história, implodi-la ou criar rupturas que poderiam indicar a possibilidade de outras histórias e criticar a ilusão da universalidade de uma narrativa totalizante” (DUNKER; PAULON; MILÁN-RAMOS, 2016, p.235). É isso que indica Rancière (2014) quando afirma que a Revolução Francesa não chegou aos 400 milhões de chineses, tampouco na França o som dos canhões se fizeram ouvir em aldeias em recônditos vales, e, mais ainda, mesmo em Paris, a vida manteve o seu fluxo para muitos franceses que encheram os 23 teatros que apresentaram a Ópera *Corisandre*. Ou seja, o período da Revolução Francesa pode ser narrado de diferentes formas, por distintos franceses, a despeito de seus efeitos na cultura mundial. Vale destacar que a diferença entre narrativas não é signatária apenas dos diferentes pontos de vista, mas também porque é próprio dela estar relacionada à enunciação, produzindo com isso, constante ressignificação ao enunciado (DUNKER; PAULON; MILÁN-RAMOS, 2016).

A testemunha, enquanto narrador, não se coloca como historiador, ela conta a sua vida e daquilo que viu e ouviu dizer, trazendo para o seu relato as vozes de outros (BENJAMIN, 1987). Os parâmetros em relação ao trabalho do historiador são outros, por mais que possamos concluir que mesmo na história oficial haja elementos ficcionados pela linguagem. O testemunho, vale ressaltar, não é nem pura ficção nem tampouco pura historiografia. É do trançado entre esquecimento e memória, história e ficção, real do trauma e linguagem que ele é tecido.

Por meio da narrativa e do testemunho o ordinário, o comum, se apresenta como extraordinário. E assim aquele que testemunha escreve “para salvar a escrita, para salvar sua vida, para salvar seu pequeno eu (as desforras que se tiram contra os outros, as maldades que se destilam) ou para salvar o seu grande eu, dando-lhes um pouco de ar” (BLANCHOT, 2005, p.274). Testemunhar também tem como efeito salvar do esquecimento aqueles que se foram, tal como propõe *A cena interior*, de Marcel Cohen (2017). Na apresentação que faz à obra, Cohen se pergunta se um livro que não tem nada de exemplar e que nada ensina deveria ser escrito, por mais que nele esteja resumido o trabalho de uma vida. A conclusão que ele apresenta é que, independente das respostas encontradas, o livro precisava ser escrito, pois nele está contido tudo o que ele recorda e pôde saber sobre seus pais, avós, irmã e demais parentes mortos em Auschwitz entre 1943 e 1944 – pessoas com quem teve contato apenas até os cinco anos de idade. *A cena interior* é um livro fino, cheio de lacunas, silêncio e esquecimentos, à semelhança de *Shoah*, de Claude Lanzmann. Sobre algumas pessoas, Cohen

(2017) não consegue preencher uma única página; no entanto, esse livro precisava ser escrito, para manter o contorno humano daqueles que se foram, para que eles não se apagassem na frieza do número de mortos. Apesar do pouco volume de páginas, o livro acaba se tornando denso quando percebemos o quão perto essas vidas chegaram do esquecimento – quase não sobraram objetos, memória ou quem pudesse delas se lembrar. E, parece bastante claro que

seria inaceitável acrescentar às monstruosidades passadas a injustiça de sugerir que os materiais eram magros demais, que a personalidade dos mortos era pouco distinta ou – para utilizar uma expressão sofrível, mas que deixará claro o que quero dizer – pouco “original” para justificar um livro (COHEN, 2017, p.8).

No contexto da ditadura militar brasileira, *Caminhando e contando*, organizado por Paraquett e Siqueira (2015) também traz à luz testemunhos que poderiam ser tidos como “menores” por focar histórias menos visíveis e relatos não espetaculares. Nesse livro são narradas em primeira pessoa as histórias de dez professores universitários, que eram estudantes durante a ditadura. Trata-se, portanto, do relato de uma juventude vivida sob o regime militar. Esse é o registro cultural de cidadãos que não eram militantes perseguidos durante a ditadura militar, de inocentes idealistas de botequim, bem como de pessoas que passaram pela ditadura sem se dar muito conta do que acontecia e daqueles que ainda lutam para que o que aconteceu não seja esquecido. Ou seja, são narrativas que mostram as diversas maneiras com que essas pessoas se relacionaram com a época em que viveram. Elas também apresentam os efeitos da ditadura na formação das gerações posteriores a 1964. São testemunhos que confirmam a barbárie, ainda que silenciosa da época da repressão, ainda que não sob a violência da tortura e dos cárceres.

A fim de concluir as formulações sobre o lugar da testemunha na história e daquilo que ela pode transmitir, trazemos a noção de *resto* desenvolvida por Agamben (2008; 2016). Na tradição profética há um paradoxo: os profetas Isaías, Amós e Miqueias se dirigem ao povo de Israel como um todo para anunciar que só um resto dele será salvo. Esse resto seria a figura que Israel assume em relação ao evento messiânico; “ele não é nem o todo nem uma parte sua, mas significa a impossibilidade para o todo e para a parte de coincidir com si mesmos e entre eles” (AGAMBEN, 2016, p.71). O resto seria o que não se pode salvar que torna possível a salvação. Agamben (2008), no que diz respeito à Auschwitz, afirma que as testemunhas não são nem os mortos, nem os sobreviventes, mas o que resta deles. Talvez o testemunho revele exatamente o que resta e o que se pode fazer ou sofrer com isso, ou seja, o testemunho revela o tratamento que é possível dar aos restos traumáticos, efeito do encontro com o real, concedendo-lhes um lugar. Os relatos que trabalharemos mostram como cada

sujeito, em sua singularidade, recebeu a marca da história através dos nomes que herdaram de seus pais.

1.2 A história do nome

É necessário compreender em que contexto estão inseridos os testemunhos que invocaremos para interpelar a nomeação em Lacan. As condições sociais e culturais da Alemanha após a Primeira Guerra possibilitaram a ascensão de Hitler e a construção de Auschwitz (ADORNO, 2000) da mesma forma que as condições culturais após a Segunda Guerra possibilitaram as narrativas que abordaremos. Pode-se dizer que os ideais nacional-socialistas tinham raízes na vida alemã, parte por influência do romantismo alemão e parte em razão da paixão pela técnica: “A história do nacionalismo e do racismo alemão que resultou no nacional-socialismo é longa e terrível; ela vem de longe, é interessante no início e se torna cada vez mais vulgar e abominável” (MANN, 2009, p.48). Tal constatação é endossada por Krondorfer (1995), que afirma que antes mesmo de Hitler acender ao poder, uma posição antissemita já fazia parte da cultura alemã. A perda da Primeira Guerra Mundial possibilitou que a germanidade fosse reivindicada, afinal, a ela foi vinculada toda a substância material e espiritual do povo alemão, “pode-se avaliar o que essa perda significa” (BENJAMIN, 1986). Apesar de se tratar de histórias singulares, uma contingência histórica os conecta: são alemães cujos familiares tiveram algum envolvimento com o nazismo e/ou com a Solução Final. Evocamos Primo Levi (2004), que ao responder a um interlocutor sobre a viabilidade de se falar de “alemães” como uma unidade unária, afirma que

é perigoso, é ilícito falar dos “alemães”, ou de qualquer outro povo, como uma entidade unitária, não diferenciada, e reunir todos os indivíduos num juízo. Mas não sou capaz de negar que exista um espírito de cada povo (senão, não seria um povo); uma *Deutschtum*, uma italianidade, uma hispanidade: são somas de tradições, costumes, história, língua, cultura. Quem não sente em si esse espírito, que é nacional no melhor sentido da palavra, não só não pertence por inteiro a seu povo como também nem mesmo está inserido na civilização humana (LEVI, 2004, p.157).

Chamamos a atenção para isso que faz unidade nos povos, pois há algo da cultura que favorece determinadas formas de entendimento e de tratamento da realidade que ajudam a compreender o contexto em que os nomes que trabalharemos estão postos. Poderia ser levantada a questão de se valeria a pena dar voz aos nazistas, ainda que sob a pena de seus descendentes neste trabalho. Se os nazistas não deveriam ser silenciados e esquecidos nas amarelas páginas dos livros de história. Seria possível também ponderar que a ação deles nada tem a ver com a realidade brasileira, menos ainda implica qualquer questão política para nós.

Contra essa objeção podemos citar um artigo recentemente publicado com o título *Sobrevivências do nazifascismo na teoria jurídica contemporânea e seus reflexos na interpretação judicial brasileira*, nele “são analisadas três decisões judiciais emblemáticas [no Brasil] de 2016 nas quais evidenciam elementos característicos da teoria jurídica nazista acriticamente aceitos pela atual teoria do direito” (MATOS; SOUZA, 2017, p.295).

Ademais, vale esclarecer que longe de ser um evento distante e europeu, a Shoah nos diz respeito, pois diz respeito à humanidade (DUBA, 2010). Lacan (1998) já indicava que a crueldade implica a humanidade. O genocídio dos judeus, afirma Roudinesco (2010), foi o genocídio do Homem e “se Auschwitz nomeia a singularidade do crime nazista, é porque esta nomeia, ao mesmo tempo, crime contra a própria humanidade” (ROUDINESCO, 2010, p.132). Mas, ao contrário do que se poderia desejar, esse é um crime humano que atinge o humano. A tentativa da acusação de fazer Eichmann parecer o mais terrível monstro do mundo, representante de outros nazistas como ele, foi questionada por Hannah Arendt (1999). Ela afirma que o problema de Eichmann é que, como muitos outros, era assustadoramente normal, de quem poderia desconfiar não ser mais do que um palhaço. Afirmar que os nazistas eram aberrações, seres humanos que perderam a humanidade, por mais que seja alentador, nos coloca diante de uma falsa aquietação. Porque os nazistas eram humanos eles fizeram o que fizeram e outros antes e depois deles também puderam e podem fazê-lo. Não somente isso, pois quando o mal se torna banal, a engrenagem da morte segue de maneira tão racional e burocrática que aqueles que fazem a máquina funcionar não precisam associar a sua subjetividade a nenhuma etapa do processo, basta executar, basta obedecer (ARENDDT, 1999). Assim, menos reconfortante do que a possível loucura ou a patologia dos criminosos, a sua normalidade parece muito mais aterradora (CRASNIANSKI, 2018). Por isso se diz que o testemunho é aquilo que confronta a humanidade com sua pior parte e evidencia a posição ética de transmitir o indizível (KOLTAI, 2016). Com Agamben (2008) podemos dizer que não nos envergonhamos de manter o olhar fixo no inenarrável, ainda que com isso descubramos que aquilo que o mal sabe de si, encontramos também facilmente em nós. Não é coincidência que a Shoah “fez da recordação um mandamento moral especial” (BOHLEBER, 2007, p.155).

Contra os casos que trazemos, a dos descendentes de nazistas, poderia ser levantada também a questão de que muito já se escreveu sobre a Shoah e que esse é um assunto esgotado e extenuado. Nós concordamos com Macêdo (2014) que afirma que

tanto resta ainda a escrever, seja em função da opacidade e das dificuldades em dizer, pensar e compreender, atribuídos ao acontecimento em si, seja porque suas

marcas continuam se transmitindo entre gerações. (...) As marcas se transmitem, tanto por aqueles que testemunharam, como dos que se serviram, momentaneamente, ou por toda uma vida, do silêncio como proteção ao horror, à vergonha e à culpa (MACÊDO, 2014, p.43).

Assim, podemos dizer que há trabalho a ser feito, assim como ainda há o que se lembrar sobre a Shoah. Os judeus estão submetidos ao mandamento de *Zakhor*, lembrar – essa é uma obrigação de memória do povo de Abraão, Isaac e Jacó em que se aposta na transmissão, na inscrição de uma história mais marcada por vítimas do que por heróis; lembrar “para “repetir um caminho que nunca foi trilhado”, nas palavras do Talmude” (FUKS, 2000, p.136). Na tradição judaica “a injunção bíblica “Contarás a teu filho” – o verbo é *hagued*, denotando transmissão falada – foi posta por escrito, e o escrito tornou-se canônico” (OZ; OZ-SALZBERGER, 2015, p.38). Assim, a rememoração está presente na cultura judaica e vários memoriais são erigidos para nunca esquecer; o que está em causa é recordar para não repetir os erros do passado (WOLLSCHLAEGER, 2010).

Além daquilo que se escreve ou é dito, uma outra forma de manter a memória viva é através de monumentos. O vocábulo *monumento* tem origem no latim *monere* e está relacionado ao lembrar, em especial em comemorações de vitórias bélicas (SELIGMAN-SILVA, 2016). Os monumentos pretendem a criação de uma memória compartilhada na cultura a respeito de determinado evento ou personagem, e que represente os valores históricos e ideológicos de determinada comunidade (DANZIGER, 2003). O acesso ao monumento não está limitado aos museus, ele se incrusta na cidade e faz parte do cotidiano da pólis, criando lugares de memória cujo acesso é, se não para todos, para qualquer um que nas suas adjacências circula. Com o advento da Segunda Guerra e de Auschwitz, a tradição do monumento foi fundida à comemoração fúnebre, criando uma estética conhecida como anti-monumento que pretende materializar a lembrança de situações-limites e homenagear os mortos, reconhecendo que a memória total é impossível (SELGIMANN-SILVA, 2016).

Apesar de ser um termo recente historicamente, Benjamin (1987) já dizia que “nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta da barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura” (p.225). Monika, filha de Amon Goeth, comandante do campo de concentração de Plaszow retratado por Spielberg em *A lista de Schindler* (1993) e Helen Jonas – judia sobrevivente e escrava de Amon, visitaram juntas o *Memorial Plate*, localizado na Polônia. Nele encontramos escrito: “nesse lugar, dezenas de milhares de judeus poloneses e judeus húngaros foram torturados, assassinados e queimados nos anos de 1943-45. Nós não

conhecemos os nomes dos que foram mortos, substituiremos os seus nomes por uma palavra: JUDEUS²” (MOLL, 2006, tradução nossa). O imperativo de lembrar nesse anti-monumento se faz à revelia dos nomes próprios, impossíveis de recolher dos corpos, mas salva-se a nomeação que os uniu na morte: judeus. Aqui destacamos a relação entre memória e nome próprio que será desdobrada mais adiante.

Yad Vashem é o memorial oficial de Israel para os mártires e heróis da Shoah em que é documentada e preservada “a memória e a história de cada uma das seis milhões de vítimas e [é compartilhado] o cenário do Holocausto com as gerações futuras por meio de seus arquivos” (YADVASHEM, 2016). A expressão *Yad Vashem* significa “um lugar e um nome” e foi retirado de Isaías 56:5 que diz: “também lhes darei na minha casa e dentro dos meus muros um lugar e um nome, melhor do que o de filhos e filhas; um nome eterno darei a cada um deles, que nunca se apagará”. Dan Bar-On (1989), israelense e filho de judeus, afirma viver sob uma cultura de vítimas e que esta cultura exige que eles, os judeus israelenses, sejam fortes para que Auschwitz não se repita, para que eles não sejam novamente levados como ovelhas ao matadouro (BAR-ON, 1989). A voz da cultura judaica é contundente na direção da memória.

Em 2017 foi veiculada uma convocação que o Yad Vashem tem feito aos judeus sobreviventes e seus familiares para que ajudem a identificar aqueles que morreram durante a Shoah. O *Names Recovery Project* busca identificar cada uma das vítimas mortas sob a mão do Terceiro Reich, tirando o foco do número absoluto (seis milhões) e trazendo os relatos pessoais das vítimas. A diretora do Projeto, Sara Berkowitz, afirma que “quando não lembramos de toda e qualquer pessoa, o número de vítimas se torna algo sem sentido. Um morto, cinco mortos... Acaba se tornando igual. O que os nazistas queriam era justamente desumanizar suas vítimas, tirar suas identidades. Mas a memória as imortaliza” (KRESCH, 2017, p.2). Nessa mesma direção Candau (2011) afirma que todo dever de memória passa pela restituição de nomes próprios, recuperar o nome é tirá-lo do esquecimento. A memória dos nomes próprios na rememoração dos mortos é importante na mística judaica, faz parte de “um ritual de expiação, purificação e preparação do ano que começa” (DANZIGER, 2003, p.154-155). Ora, a nomeação possibilita a “evocação da presença e conservação da presença na ausência” (LACAN, [1954-1955]/1987, p.321), pois o nome “nada tem a ver com sua existência viva, ele a ultrapassa e se perpetua além” (LACAN, [1955-1956]/1985, p.115). Por isso podemos dizer que guardar a memória do nome não é um privilégio da tradição judaica, a

2 Tu na tym miejscu skatowano, wymordowano i spopielono w latach 1943-45 kilkadziesiąt tysięcy żydów spędzonych z Polski i Węgier. Nie znamy nazwisk pomordowanych, zastąpimy je jednym słowem: ŻYDZI

própria história, em sentido comum, é feita de uma série de acontecimentos que se passam com sujeitos designados por nomes próprios (RANCIÈRE, 2014).

Durante o julgamento de Eichmann, Yechiel De Nur (Feiner) foi chamado a testemunhar e, ao tomar a palavra, renunciou ao seu nome e falou em nome de Ka-Tzetnik 135633 (OZ; OZ-SALZBERGER, 2015). Este era o apelido em ídiche e o número de prisioneiro de um dos internos de um campo de concentração que ele conhecera e que não sobreviveu. No “planeta de cinzas” – outro nome para Auschwitz, não há lembrança nem identidade, os nazistas tiravam os nomes das vítimas, mas num movimento inverso, Yechiel recupera o nome de um daqueles que se foram, representando-o diante da corte, diante de seus algozes. A razão de haver sepulturas com o nome dos que se foram, afirma Lacan [1959-1960]/(1991), é para preservar a memória do ser cujo valor é essencialmente significante. Quando não é possível construir sepultura para todos os mortos, especialmente se a sua identificação é incerta, tenta-se registrá-los em outros espaços. Já foi possível ao Yad Vashem identificar 4,6 milhões de nomes, mas milhões de vítimas permanecem sem identificação, como muitas do anti-monumento em Plaszow.

Os alemães, por outro lado, foram marcados pela cultura do silêncio no pós-guerra – não apenas os pais se esquivavam de falar sobre o que acontecera, como também os professores e a mídia evitavam abordar essa parte da história alemã (BAR-ON, 1989; SICHROVSKY, 1988). Certamente a Alemanha não é o único país em que encontramos dificuldade na comunicação entre pais e filhos, mas a falta de vontade de falar sobre a Shoah foi fiada no tecido social (KRONDORFER, 1995). E isso não é uma questão acidental. A palavra alemã *Totschweigen* (abafar em português) é usada no sentido de fazer a morte desaparecer em silêncio (SOBRAL; VALENTE, 2012), termo completamente coerente com a postura alemã diante das montanhas de corpos. Sobre o silêncio como instrumento social Freud [1901]/(1987) emite uma interessante constatação, ele afirma que

é universalmente reconhecido que, no tocante à origem das tradições e da história legendaria de um povo, é preciso levar em conta esse tipo de motivo [influência exageradamente purificadora sobre o jogo de forças psíquicas], cuja meta é apagar da memória tudo o que seja penoso para o sentimento nacional (FREUD, 1901, p.137).

Certamente montanhas de cadáveres expostos são penosos para o sentimento nacional alemão. As vítimas da Shoah suportaram o que não deveriam, mas podiam suportar, e por isso os sobreviventes testemunham. Agamben (2008) afirma que os carrascos, tal como as vítimas, tiveram que suportar o que não deveriam ou não queriam, mas não se atreveram a podê-lo – essa diferença se mostrará fundamental na forma como os alemães se portam diante dos

horrores que cometeram. O autor se vale de uma fala constantemente usada pelos carrascos: a de que eles não podiam fazer algo diferente do que fizeram – “eles deviam, e basta” (AGAMBEN, 2008, p.83).

Befehlsnotstand é o “estado de constrição consequente a uma ordem” (AGAMBEN, 2008, p. 102), cujo recurso foi empregado, por exemplo, no julgamento de Eichmann em Jerusalém (ARENDR, 1999) e nas defesas dos perpetradores em Nuremberg (BAR-ON, 1989; POSNER, 1991). Aliás, dos 21 acusados e condenados em Nuremberg, 20 responderam “*Nicht schuldig*” (Não culpado) e Hess disse simplesmente “*Nein*” (Não) (MACDONALD, 2016). O recurso ao *Befehlsnotstand* não tinha a intenção de convencer os juízes a fim de que os carrascos escapassem da condenação, e “sim para apresentarem aos seus próprios olhos a situação nos termos – evidentemente mais aceitáveis – de um conflito trágico” (AGAMBEN, 2008, p.103). Há, na literatura medieval alemã a figura do *tumben Toren*, uma espécie de tolo ingênuo e absurdamente inocente que se envolve em algo por vontade própria e por suas próprias motivações, mas que, ao final, por pressões externas, se vê envolvido em situações das quais não consegue sair (BAR-ON, 1989). Essa figura representa bem o trágico inocente-culpado que os algozes encarnaram através do uso que fizeram do *Befehlsnotstand*.

A assunção de tal posição afetou a relação entre as gerações alemãs. A nomenclatura primeira, segunda e terceira geração que faremos uso nesse trabalho é aplicada tanto para alemães quanto para judeus (KRONDORFER, 1995). A primeira geração é formada por pessoas que viveram durante a Shoah e influenciaram os discursos sobre o evento nas primeiras décadas após 1945. A segunda geração é formada pelos filhos de judeus e alemães que viveram no período nazista e seu discurso começou a circular no final dos anos 1960. E, de maneira geral, a terceira geração é formada pelos netos da primeira geração, grande parte nascida entre 1960 e 1970. Como é possível supor, “as fronteiras entre primeira, segunda e terceira geração são, obviamente, fluidas e imprecisas. (...) Apesar de terem fronteiras fluidas, as categorias (...) são úteis³” (KRONDORFER, 1995, p.13, tradução nossa). Elas são profícuas na medida em que possibilitam reconhecer diferença entre essas gerações, seja de judeus, quanto de alemães.

O uso do *Befehlsnotstand* corrobora para que parte da segunda geração não veja os seus pais como corresponsáveis pelo que ocorreu na Alemanha, mas como vítimas da injustiça de um sistema cruel que os perseguem por terem perdido a guerra – afinal, isso é repetido à exaustão, eles estavam apenas cumprindo ordens (SICHROVSKY, 1988;

3 The boundaries between first, second, and third generations are, of course, fluent and imprecise. (...) Despite these fluid boundaries, the categories (...) are useful.

POSNER, 1991). Bohleber (2007) evoca a noção de “recordação negativa”, termo utilizado por historiadores para abordar a relação entre recordação e defesa diante dela bem como as questões relacionadas à culpa e responsabilidade e sua negação, que desempenhou uma dinâmica muito singular na sociedade alemã. Hannah Arendt (2008) levanta a hipótese de que a incapacidade de encarar o passado é signatária da culpa em que os nazistas envolveram todos os alemães. A argumentação de que o passado ainda não foi dominado impediria uma atitude mais razoável, mas o passado da Alemanha hitlerista é impossível de ser dominado, ela afirma: “o máximo que se pode alcançar é saber precisamente o que foi ele e suportar esse conhecimento, e então esperar para ver o que virá desse saber e desse suportar” (ARENDR, 2008).

A defesa contra a recordação deixou como marca o silêncio e lacunas na biografia familiar, o que produziu efeito de desconfiança nas gerações seguintes, como apontam vários dos relatos que trataremos. A segunda e terceira gerações afirmam precisar construir sentido para além das histórias fragmentadas que ouviam. Ou seja, o silêncio das gerações anteriores não os protegeu dos efeitos dos seus próprios afetos e da sua própria memória. O resultado dessa desconfiança em alguns casos foi o engajamento político de reconstruir a história das verdadeiras vítimas, além do direcionamento do interesse pelo judaísmo e pelos judeus – posições assumidas fora do âmbito familiar, pois em casa o Terceiro Reich e a Solução Final não eram assuntos bem vindos.

Além da negação da responsabilidade e do silêncio, o recurso a eufemismos também contribuiu para o mascaramento do que se tentou produzir durante o Terceiro Reich. Travestindo o genocídio com expressões que não esclareciam as verdadeiras intenções, os perpetradores não pretendiam enganar apenas os judeus. Ora, “os nazistas deram o nome de “solução final” (*Endlösung*) à execução do genocídio dos judeus e chamaram de “tratamento especial” (*Sonderbehandlung*) o processo de extermínio. Assassinar a tal ponto a língua alemã que algumas palavras já não são pronunciáveis” (ROUDINESCO, 2010, p. 69). Existem muitos outros eufemismos famosos como esses, a exemplo de: “sala de banho” (*Brausebad*) e “comando especial” (*Sonderkommando*). A manipulação da língua alemã, marcada por deslocamentos semânticos, impregnado de adjetivos, superlativos e arrogância nacionalista, estereótipos linguísticos, infringiram, como já aponta Roudinesco, uma certa violência na própria língua (DANZIGER, 2003).

Outro elemento para pensar o contexto alemão do pós-guerra é a difusão da crença generalizada de que os alemães tratariam a questão do genocídio de maneira racional, ao

estilo germânico, por meio do julgamento dos perpetradores, da des-nazificação, da construção de uma nova democracia e da restituição às vítimas (BAR-ON, 1989). Os afetos, incluindo aqui o sentimento de culpa, estavam elididos do cálculo. Assim como o afeto, seja qual fosse a sua estirpe, durante o regime nazista era tido como sinal de fraqueza. Imaginava-se que julgando e punindo alguns, restituindo o que foi tirado das vítimas, todas as ações cometidas estariam apagadas. No entanto, a despeito da crença geral, nem o processo de desnazificação foi concluído, nem tampouco todos os envolvidos no genocídio foram julgados.

A elaboração do passado, afirma Adorno, “é essencialmente uma tal inflexão em direção ao sujeito” (ADORNO, 2000, p.48). Isso significa que elaborar o passado requer uma implicação do sujeito em sua própria história. Talvez por essa razão tenha sido tão difícil aos perpetradores narrarem as suas próprias experiências e saírem da posição de identificação ao *tumben Toren*. Como apontado por Hannah Arendt (2008) anteriormente, reconhecer a própria participação traria como resultado provável afetos com os quais os nazistas alemães não suportariam lidar. Desse modo, o que restou às gerações seguintes foi recolher as migalhas deixadas pelo caminho ou, simplesmente, ignorá-las. Nesse ponto, a principal diferença “entre os filhos das vítimas e os filhos dos perpetradores é que os primeiros não precisam mentir com medo e suspeitas do que os seus pais podem ter feito durante a guerra⁴” (SICHROVSKY, 1988, p.12, tradução nossa).

Agamben (2008), seguindo a formulação sobre suportar o que deveria ser suportado, próprio dos alemães, aponta a contradição manifestada pelos carrascos que, apesar de torturar e matar, permaneceram “íntegros”. Ou seja, o cumprimento do dever manteve a retidão dos soldados alemães. E não se tratava de qualquer dever, mas um exigido pela nação e seu Führer. Himmler, em discurso de 1943 fala justamente disso:

A maioria de vocês deve saber o que significam 100 cadáveres, ou 500 ou 1000. O fato de termos suportado a situação e, ao mesmo tempo, apesar de alguma exceção devida à fraqueza humana, termos continuado sendo homens honestos, nos endureceu. É uma página de glória da nossa história que nunca foi escrita e nunca o será (AGAMBEN, 2008, p. 84).

A contraditória posição dos pais de terem se mantido honestos e retos – alguns surpreendentemente carinhosos e amáveis, mesmo tendo participado, direta ou indiretamente, de execuções pode ser verificada no testemunho dos descendentes. Vários nazistas retornaram a sua vida pacata e mundana após o final da Guerra, sem demonstrar perplexidade pelo que

⁴ The crucial difference between the children of the victims and the children of the perpetrators is that the former do not have to lie with the fear and suspicions of what their parents had done during the war.

tiveram que fazer ou pelo o que viram. Nessa mesma direção, Primo Levi (2004) registra em seu livro *Os afogados e os sobreviventes* o conteúdo de um relato que uma de suas amigas alemãs ouviu de uma viúva da guerra:

Para que servem todos esses processos que arrumaram agora? O que poderiam fazer, os nossos pobres soldados, se lhe davam aquelas ordens? Quando meu marido veio da Polônia, de licença, ele me contou: ‘Quase não fizemos nada a não ser fuzilar judeus: sempre fuzilar judeus. De tanto disparar, meu braço doía’ Mas o que podia ele fazer, se lhe haviam dado aquelas ordens? (LEVI, 2004, p.166-167).

Bar-On (1989) observa que apesar da violência dos assassinatos de judeus, que incluíam mulheres e crianças, poucos foram aqueles que pediram transferência dessas unidades, talvez por considerarem as vítimas menos do que humanas, talvez por receio de também serem mortos. Um desses poucos casos é registrado por Renate (nome fictício), filha de um oficial do esquadrão de execuções. Ela relata que o seu pai pediu transferência da unidade de execuções, mas foi ameaçado de morte caso se negasse a matar judeus (BAR-ON, 1989). Curiosamente, há o registro que de que o próprio Heinrich Himmler quase desmaiou ao assistir a uma execução em massa a tiros e, a fim de superar essa limitação humana, ele sugeriu outras formas de extermínio, como a câmara de gás (BAR-ON, 1989). Helmuth (nome fictício do filho do diretor do Departamento de Política Racial do Partido Nazista) chama a atenção para o uso de inseticida/pesticida – um agente de desinfecção que responde aos anseios alemães de limpeza (BAR-ON, 1989). O uso de pesticida para eliminar os judeus *Untermenschen* (sub-humanos), aqueles que não possuem *Seelengestalt* (forma humana) ou *Rassengestalt* (forma ou figura da raça), comparados a vermes pelos alemães, não passa de mais uma das ironias torpes dos nazistas (DANZIGER, 2003)

Raros foram os perpetradores que falaram abertamente com os filhos sobre o que viram ou fizeram e, mesmo nesses casos, a culpa aparece fortuitamente. Ainda que a guerra e o pós-guerra fossem tema de conversas nas casas, o extermínio de judeus ficava de fora dos assuntos familiares. Alguns da segunda geração – como Karl Otto Saur, filho de Karl Saur –, só tiveram conhecimento das barbáries da Shoah quando o documentário *Noite e Neblina* do diretor francês Alain Resnais, de 1956, foi televisionado. Esse documentário se propõe a fazer o registro histórico dos campos de concentração. A película em preto e branco de Resnais exibia o extermínio “sem nomear os judeus nem o antissemitismo: desse modo, o genocídio dos judeus transformava-se no assassinato do próprio homem na sua maior universalidade” (ROUDINESCO, 2010, p. 212). *Nacht und Nebel*, ou Noite e Neblina, foi um decreto assinado pelo chefe do Escritório das Forças Armadas, Wilhelm Keitel, em 1941, que previa que qualquer pessoa que ameaçasse a segurança das tropas alemãs em territórios ocupados

estaria sujeita a punição e deveria ser levada para os campos alemães à noite ou sob neblina (MACDONALD, 2016). Essa é uma referência às ações clandestinas que se escondiam pelo nevoeiro e pela escuridão da noite.

Ver o horror praticado pelos nazistas em imagens e fotos da época e, em contrapartida, a apatia e o silêncio dos pais, teve um efeito em muitos da segunda geração. Apesar de se constituir de forma distinta, algo parece se inscrever e tornar parte da geração seguinte – para os descendentes de judeus sobreviventes e também para as gerações seguintes de alemães (SICHROVSKY, 1988; BAR-ON, 1989). Em uma das cartas recebidas por Levi (2004) podemos ler que para a terceira geração o “problema do Terceiro Reich está ainda tão em aberto, ainda é tão irritante e tipicamente alemão, quanto para todos aqueles que viveram antes deles” (LEVI, 2004, p. 161).

Podemos dizer, portanto, que a Shoah afeta as gerações seguintes com experiências que serão decisivas e modeladoras do seu destino (DANZIGER, 2003; BOEHLEBER, 2007; MACÊDO, 2014). Talvez possamos considerar que para a jovem geração de alemães nazistas a palavra do líder da Juventude Hitlerista ao final do Julgamento de Nuremberg, Schirach, tenha permanecido como uma verdade, ele fez um apelo em favor dos jovens alemães que deveriam ser “declarados livres de culpa⁵” (MACDONALD, 2016, p.176, tradução nossa). Para as gerações seguintes, as palavras que ficaram foram as de Hans Frank, o Açougueiro da Polônia, de que “mil anos passarão e eles não levarão a culpa da Alemanha” (SICHROVSKY, 1988, p.175).

Para Posner (1991), “os filhos daqueles que serviram o Terceiro Reich tiveram que lidar com seu legado negro em uma extensão muito maior do que o resto da nação alemã. Aqueles que romperam com a política e os crimes de seus pais são frequentemente assolados pela vergonha e culpa⁶” (POSNER, 1991, p. 216, tradução nossa). Aliás, não encontrar o caminho para a vergonha ou culpa é uma forma de descrever os anos 50 na Alemanha do pós-guerra (LEBERT; LEBERT, 2004). Hannah Arendt (1999), tal como Primo Levi (2004), pondera que apenas num sentido metafórico seria possível dizer que alguém se sente culpado por algo que não fez, e sim o seu pai ou seu povo fizeram. Ela acrescenta que “moralmente falando, não é menos errado sentir culpa sem ter feito alguma coisa específica do que sentir-se livre da culpa tendo feito efetivamente alguma coisa” (ARENDR, 1999, p.321-322). Freud

5 Be declared free of guilt.

6 The children of those who served the Third Reich have had to deal with their dark legacy to a much greater extent than the rest of the German nation. Those who broke with their father's politics and crimes are often troubled by shame and guilty.

[1912-1914]/(2012), por sua vez, observa que a culpa por uma determinada ação pode persistir por gerações, ainda que estas não tenham conhecimento do fato que lhe deu origem e mesmo que o afeto dos pais seja reprimido. Tal transmissão não se dá, como esses casos bem exemplificam, por aquilo que é claramente dito, trata-se justamente do contrário – a transmissão produz seus efeitos por aquilo de distorcido e lacunar que é comunicado. Da mesma forma ocorre com o nome próprio, cuja transmissão de marcas está para além do significado e do sentido que podemos lhe atribuir, mas concerne a uma significação possível e contingente.

Assim, se por décadas os pais disseram que não eram responsáveis pelo que aconteceu aos judeus, alguns da geração do pós-guerra, dos “filhos dos ‘inocentes’” (SICHROVSKY, 1988, p.168), se posicionaram de forma a afirmar o que fez a geração anterior. Ao assumirem uma posição contrária à dos pais, essa geração tem se deparado com o conflito entre manter ou não o vínculo com eles (DAR-ON, 1989; SICHROVSKY, 1988; POSNER, 1991). Posicionar de forma a renunciar a negação das barbáries cometidas pelos nazistas, especialmente através da Solução Final, é algo que move vários dos testemunhos que trabalharemos.

Vale lembrar do posicionamento negacionista e revisionista da Shoah iniciado em 1948 com Maurice Bardèche que tem por objetivo não apenas recusar o genocídio, mas de inserir os testemunhos de sobreviventes na temática conspiracionista (ROUDINESCO, 2010). Esse é mais um discurso que visa inocentar os alemães de qualquer responsabilidade. Se o núcleo da formulação revisionista é “não aconteceu nada tal como foi dito, (...) a versão niilista da frase deduz que não aconteceu nada do que foi dito” (RANCIÈRE, 2014, p.55-56). O que é sempre muito perigoso na medida em que desreponsabiliza quem deveria responder por atos que cometeu. Certamente o massacre em Katyn atribuído aos alemães e realizado por russos, bem como a descoberta de falsos testemunhos como o de Eric Marco Battle, de Benjamin Wilkomirski e de Herman Rosenblat, por exemplo, em nada auxiliam na luta contra a ameaça revisionista.

Na retórica negacionista, a Shoah aparece como uma investida judaica que visaria a dominação do mundo. Por conseguinte, todos os testemunhos e provas de sua existência seriam forjados tanto pelos judeus como pelos aliados. Por manter esse discurso, o negacionismo pode ser considerado uma afronta contra a memória (MACÊDO, 2015). Apesar de não possuírem legitimidade nos meios acadêmicos, a propaganda negacionista persiste. Por essa razão apostamos no caráter ético dos testemunhos que não escondem o pior da sua

herança. Apesar de reconhecer que essa não é a realidade de todos os testemunhos. Alguns da segunda geração defendem os seus pais e buscam justificativas para os seus atos. A divisão aqui é recorrente, afinal ninguém os preparou para deixarem de ser filhos dos heróis da nação para se tornarem filhos de criminosos da noite para o dia; ou para amarem os pais na infância e reconhecer nesses mesmos pais pessoas capazes de matar inocentes em nome da “guerra”.

Assim, os descendentes tendem a ter que escolher um traço dos ascendentes com o qual irão lidar: o pai amoroso ou o nazista violento, por exemplo. Não apenas no âmbito familiar, mas no circuito intelectual também a sociedade foi impelida a escolher um lado das grandes personalidades alemãs. Um exemplo disso é o filósofo Heidegger. O filósofo, segundo Badiou e Cassin (2011), associou o seu nome próprio tanto a uma referência fundamental da filosofia do século XX quanto à política nacional-socialista e ao nazismo. Há os que queiram desconsiderar a sua obra por Heidegger ter sido nazista, e há aqueles que buscam negar o seu apoio ao nazismo, por ter sido um grande filósofo, mas, no fim das contas, concluem Badiou e Cassin, Heidegger é “uma grande filósofo, que foi também, e ao mesmo tempo, um nazista absolutamente comum e corrente. É assim⁷” (BADIOU; CASSIN, 2011, p.51, tradução nossa).

Apesar da dificuldade que foi e é dar voz aos descendentes de nazistas, alguns escritores, se propuseram a recolher os seus relatos. Essa dificuldade talvez esteja cotejada na complexidade que é coloca-los numa posição diferente da de algozes, por identificação aos seus ascendentes; como se não fosse possível reconhecer neles também um atravessamento do gozo do Outro e disso pudessem dar testemunho.

Independente da aposta dos filhos de nazistas notórios em relação aos seus pais, “quanto mais famoso é o nome da família, maior é a pressão pública⁸” (POSNER, 1991, p.217, tradução nossa). A culpa e a responsabilidade que carregam “por procuração” se vinculam ao nome que esses sujeitos portam. Por mais estranho que possa soar, Sichrovsky (1988) afirma que se os filhos de nazistas notórios “vêm a si mesmos como vítimas dos seus pais nazistas, eles não são totalmente irrealistas⁹” (SICHROVSKY, 1988, p. 14, tradução nossa). Nessa mesma direção Posner (1991) afirma que conversar com os filhos de nazistas notórios foi um forte lembrete de que os crimes de Hitler reivindicaram muitas vítimas. Afinal, dirá Levi (2004), “um regime desumano difunde e estende sua desumanidade em todas as direções” (LEVI, 2004, p.97).

7 un gran filósofo, que fue también, y al mismo tiempo, un nazi absolutamente común y corriente. Es así.

8 the more famous the family name, the greater the public pressure.

9 if they see themselves as victims of their Nazi parents, they are not altogether unrealistic.

Essas afirmações não pretendem igualar ou equiparar a posição das vítimas; não se trata da mesma experiência ou dor. Macêdo (2014), ao falar sobre a zona cinzenta que ganha estatuto de conceito em Primo Levi, afirma que os lugares de vítima e carrasco não são indissociáveis, mas nem por isso são intercambiáveis. Ambas posições têm necessidade de refúgio e defesa, mas não de forma simétrica. Da mesma forma podemos acolher o testemunho dos descendentes de nazistas enquanto vítimas da cultura nazista e de seus próprios pais, mas não à semelhança dos judeus. E a segunda geração testemunha, cada qual em sua singularidade, das implicações de ter o seu nome associado a um dos eventos mais terríveis da humanidade, da posição de sujeito e da saída possível que encontraram diante da culpa e da vergonha que carregam.

Curiosamente, grande parte dos escritores que se interessaram por recolher as narrativas da segunda e terceira geração de perpetradores são descendentes de judeus: Dan Bar-On é um psicólogo israelense cujos pais, judeus, saíram da Alemanha em 1933; Peter Sichrovsky é jornalista e membro do parlamento europeu, seus pais são austríacos e sobreviventes da Shoah; Gerald Posner, jornalista investigativo, seu pai era judeu; Alan e Naomi Berger são casados, ele leciona Estudos Judaicos e ela é psicóloga, os pais de Naomi são sobreviventes de Auschwitz; Mona Weissmark, psicóloga, seus pais são sobreviventes de Auschwitz, Dachau e Buchenwald. Apenas Norbert e Stephan Lebert e Crasnianski não são judeus. Norbert Lebert, jornalista, foi líder de uma seção da Juventude Hitlerista em Munique e, segundo seu filho, ele vivia inquieto se perguntando o que ele teria sido dele se a Segunda Guerra não tivesse acabado. Stephan Lebert, também jornalista e alemão, afirma que sua intenção ao publicar o livro era de ir no sentido oposto ao que ele via sendo propagado na Alemanha: que de um lado estavam os nazistas maus, e, de outro, o resto dos alemães, como se os soldados alemães e a própria população não fossem copartícipe dos crimes cometidos durante a Segunda Guerra Mundial (LEBERT, LEBERT, 2004). Tânia Crasnianski nasceu quando na Alemanha ainda imperava o silêncio, anos em que o silêncio protegia a imagem dos pais, avós e tios e que perguntas não deveriam ser feitas (CRASNIANSKI, 2018). Tânia nasceu na França, mas a sua mãe era alemã. De sua origem tripla, conforme apresenta: alemã, francesa e russa, é a alemã que ela destaca ter influência especial sobre ela. A história da Alemanha, afirma, sempre teve um peso. Seria esta a razão dela ter publicado um livro em que recolhe o testemunho de descendentes de nazistas famosos?

A segunda geração tem vidas distintas daquelas que tinham quando os seus pais eram figuras importantes no regime nazista, algumas delas têm, igualmente, diferentes nomes e

ocultam de quem são filhos. Por essa razão, em apenas três livros os nomes verdadeiros foram mantidos, nos demais, foi necessário inventar outros nomes para que o testemunho pudesse irromper. De certo modo é possível ver nisso alguma ironia: os judeus, ao serem enviados aos campos de concentração, tiveram os seus nomes roubados pelos nazistas e transformados em simples números e, ao final, muitos encontraram a morte; parte dos descendentes de nazistas, por seu turno, passa a rejeitar e abandonar o nome que lhes foi legado e os ligava aos seus pais, para que possam viver. A história não poupa os nomes próprios.

1.3 Carregar um nome

A verdade possível de ser assimilada da história e de quem foram os seus pais, bordejando a relação da segunda geração com os nomes que lhes foram legados. Sibylle conserva em seu nome um dos grandes significantes do nazismo. O seu sobrenome não é revelado, ela é filha de um oficial da SS. A SS ou *Schutzstaffel* foi uma organização cujo objetivo era garantir que a política nazista seria cumprida, eles atuavam desde a intimidação e o terror doméstico até fazer com que a máquina da morte funcionasse (BAR-ON, 1989). Seu pai, ela relata, minimizava tudo e não sentia culpa por nada do que fez. Ela nasceu após a guerra, em 1946, e a escolha do nome Sibylle, ela afirma, foi a coroa do cinismo de seus pais. O seu sobrenome começa com “S” de forma que as suas iniciais são SS. Sobre o seu nome, Sibylle afirma: “uma piada do meu pai, fria e insensível, que me faz passar a vida com esse fardo. Eu não achava isso muito engraçado. E quando eu disse isso, tudo que eles podiam dizer era que eu não tinha senso de humor¹⁰” (SICHROVSKY, 1988, p.92, tradução nossa). Apesar dos pais terem pleno conhecimento do que a SS havia feito durante a guerra, eles decidiram marcar a filha com essas letras. O seu maior medo é manter a tradição de seus pais e avós; por isso ela não tem ou planeja ter filhos (SICHROVSKY, 1988). A decisão por não ter filhos de Sibylle e tantos outros descendentes não nos parece deslocada da sua relação com o significativo nome próprio ou das relações de filiação. A história de cada um é marcada pela linguagem e pela relação simbólica de reconhecimento do eu e do tu mediada pela instância languageira, pois “a palavra ou o conceito não é outra coisa para o ser humano do que a palavra na sua materialidade. É a coisa mesma. Isso não é simplesmente uma sombra, um sopro, uma ilusão virtual da coisa, é a coisa mesma” (LACAN, 1953-1954, p.206). Ser *filho de* implica carregar o *nome de* com tudo o que tal nome pode representar para cada sujeito e isso tem efeitos sobre

10 One of my father’s little jokes, ice cold and unfeeling, making me go through life with that burden. I didn’t think it very amusing. And when I said so, all they could say was that I had no sense of humor.

a forma como cada um se localiza na identificação e assim constitui um *eu sou* (conexão com o presente) ou, ainda, um *eu/ele posso ser* (relação com o futuro e/ou o destino próprio e da descendência).

Gudrun Himmler é filha de Heinrich Himmler – um dos homens mais poderosos da Alemanha nazista. Por questões de segurança, quando da prisão de Heinrich, foi sugerido a Gudrun e à sua mãe utilizarem o sobrenome Schmidt ao invés de Himmler. Gudrun recusou e afirmou que faria uso do nome legado pelo pai – ela declarou que queria ser como ele. Em função disso, quando chegou à idade adulta, foi recusada diversas vezes aos empregos a que se candidatava. Afinal, ela era uma Himmler e, como lhe disse um oficial aliado, quem “carrega o nome Himmler é capaz de qualquer coisa” (LEBERT; LEBERT, 2004, p.132). Naquela época, especialmente, “qualquer pessoa com o nome Himmler teria dificuldade em encontrar trabalho” (HIMMLER, 2008). Mesmo quando encontrava emprego tinha dificuldade de mantê-lo. Certa vez, quando trabalhava em uma pousada, teve a sua contratação questionada por um cliente: “como posso suportar a presença dessa moça quando minha esposa foi queimada num forno em Auschwitz?” (CRASNIANSKI, 2018, p. 35). Crasnianski (2018) levanta a hipótese de Gudrun se sentir vítima de injustiças por não conseguir manter emprego ou aluguel de casas em função do seu nome de forma a prolongar o destino de seu pai, vítima dos aliados. O nome Himmler a ligava ao pai e isso era algo particularmente especial. Ela procurava ser uma filha digna do pai, desejava reabilitá-lo – não defendê-lo, pois isso equivaleria a reconhecer a sua culpa (CRASNIANSKI, 2018). A entrevista concedida a Norbert Lebert, em 1959, foi a única de que se tem registro. Bar-on (1989), Posner (1991) e Stephan Lebert (2004) solicitaram entrevista a Gudrun, mas ela se negou a falar sobre o passado. Todos os três autores deixaram registrado que há indícios de que Gudrun não abandonou os ideais nazistas do pai e que está envolvida em atividades neonazistas. De fato Gudrun, a princesa do nazismo, é vista frequentando encontros de saudosistas do Terceiro Reich na floresta da Boêmia, Áustria (CRASNIANSKI, 2018). Se ela vive afastada do mundo, negando dar entrevistas, isso decorre da forma como ela encara a sua história que não pode ser tolerada pelo corpo social (CRASNIANSKI, 2018).

Katrina Himmler, sobrinha neta de Heinrich Himmler, assumiu uma posição completamente diferente da de Gudrun. No documentário *Hitler's Children* (ZE'EV, 2011), ela testemunha o peso que é carregar esse nome que a liga à Solução Final. O relacionamento dela com os familiares era muito bom, ela conta, até que decidiu investigar o passado da família. Em seu livro, *Os irmãos Himmler* (HIMMLER, 2008), ela expõe aquilo que a família

tanto quis esconder – que não apenas Heinrich estava envolvido com o nazismo, como também os seus dois irmãos. Por tal exposição, ela pagou com a rejeição de seus familiares. Em seu livro ela conta uma cena da infância em que na sala de aula ela confirma ser parente “do Himmler” e como isso instantaneamente é gerada uma tensão no ambiente. Katrina foi pessoalmente marcada pela história de um homem que carregou o mesmo nome que ela carrega e que é amplamente reconhecido na cultura. Esse reconhecimento produz nela uma identificação ao destino das vítimas, envergonhada do seu nome e sentindo-se “inexplicável e aflitivamente culpada” (HIMMLER, 2008). Katrina (ZE’EVI, 2011) afirma ter tentado o melhor que pôde para vincular algo de positivo ao nome Himmler, mas a culpa nunca a deixou. Ela já pensou em mudar o nome – quando jovem se sentia sortuda por ser mulher e poder mudar o nome quando casasse, mas a certa altura passou a aceitá-lo. Katrina casou-se com o filho de judeus sobreviventes do gueto de Varsóvia, mas manteve o nome de solteira. Apesar dessa escolha, Katrina decide poupar o filho de portar o nome Himmler. Ter um filho que herdaria o fardo da família a fez insistir no difícil trabalho de pesquisar sobre a família, pois ela queria transmitir ao filho uma história familiar que não perpetuasse os mitos correntes até então (HIMMLER, 2008). Segundo a leitura que faz, a transmissão dos mitos familiares, ainda que em diferentes versões individuais da história, torna as gerações seguintes cúmplices das anteriores, perpetuando o silêncio e impossibilitando a reconstrução da história. Katrina se pergunta constantemente a partir de que ponto passaria a ser impossível amar os pais e avós. Na sua concepção, é realidade para a maior parte dos descendentes de nazistas notórios a dificuldade de encontrar um meio termo na relação com as gerações anteriores: ou eles rompem completamente com os pais ou eles se alienam na lealdade incondicional e ignoram tudo o mais.

No documentário *What our fathers did* (EVANS, 2015) essas posições antagônicas ficam particularmente evidentes. Niklas Frank, filho de Hans Frank, e Horst von Wächter, filho de Otto von Wächter, conversam com Philippe Sands, filho de judeus sobreviventes e advogado de direitos humanos em casos de genocídio e crimes contra a humanidade. A posição de Niklas e Horst é absolutamente distinta, apesar da proximidade entre eles e entre as suas famílias durante o Terceiro Reich – Hans Frank foi governador da Polônia ocupada e Otto von Wächter governou a Cracóvia na Polônia e a Galícia na Ucrânia.

Niklas Frank é amplamente conhecido pelo prazer de acusar os pais, como afirma Sands. Apesar de ter tido uma boa infância como príncipe da Polônia, ele não esconde a aversão que sente pelos atos de seus pais. Ele também não esconde a participação do pai na

Solução Final, e conta que em 1942 o pai escreveu uma carta para Brigitte, sua esposa, falando vagamente sobre sangue e montanha de corpos (POSNER, 1991). As primeiras imagens que Niklas viu das montanhas de cadáveres na Polônia o fizeram ter uma ideia clara sobre a família Frank, conforme relata, especialmente porque considerava a Polônia propriedade deles. A descoberta se deu somente após o fim da guerra (CRASNIANSKI, 2018). Ele afirma sentir paz com o seu pai porque consegue reconhecer os seus crimes. Apesar disso, a imagem da cena do tribunal em que a família estava do lado dos criminosos nunca o abandonou. É desse lado que ele se vê, dos criminosos. O seu pai não contestou nenhum dos seus crimes dos quais foi acusado durante o julgamento de Nuremberg, ele escreveu na cela: “aqui só existe a humilde confissão de culpa pelo assassinato de alguns milhões de inocentes” (LEBERT; LEBERT, 2004). Em relação à família, o lugar que Niklas ocupa é o de *Fremde* (estrangeiro em português) apelido que carrega desde a infância e no qual afirma se reconhecer (CRASNIANSKI, 2018). Aparentemente, pois um verdadeiro estrangeiro não diz sobre o pai que “sua culpa é nossa herança” (CRASNIANSKI, 2018, p.96), nem tampouco afirma que carrega um senso de humor agressivo próprio dos Frank. O que talvez faça dele um estrangeiro é a posição que ele teve desde muito cedo em relação à responsabilidade dos pais. Apenas o seu irmão mais velho, Norman, reconhecia o envolvimento da família no genocídio de judeus, e mesmo assim, ele o fazia de forma discreta, pois preferia passar despercebido para a opinião pública. Niklas reconhece que ser filho de Hans Frank desempenhou um papel determinante em sua vida e que o seu sobrenome é uma vantagem na medida em que as pessoas lhe dão atenção por causa dele. A atenção que ele quer é para testemunhar sobre o que aconteceu na Alemanha durante o Terceiro Reich; ele que não acredita na impossibilidade de surgir um novo líder alemão capaz de fazer com que a história se repita, pretende sensibilizar a juventude da Alemanha dos perigos disso ocorrer.

Horst, por seu turno, foi criado como um menino nazista e ficou chocado quando a guerra acabou. No documentário que participa com Niklas Frank, Horst faz de tudo para não ver a responsabilidade do pai. Mesmo quando é colocado diante de evidência da participação ou conhecimento do seu pai na morte dos judeus, ele racionaliza e pede provas mais detalhadas. A imagem que ele guarda do pai, apesar do pouco contato que teve com ele, é de um homem bom e otimista, que não concordava com a segregação racial e que queria convencer Hitler de que a Alemanha estava indo pelo caminho errado – na sua narrativa, o pai queria salvar a população. Horst não quer saber de nada que contradiga essa imagem. Quando vê um dos poucos documentos que sobraram sobre Otto von Wächter, acusando-o da morte de

judeus e pedindo o seu julgamento (Otto conseguiu fugir da Alemanha e se refugiar no Vaticano), Horst fabula que os soviéticos teriam forjado o documento sendo que este era na verdade Polonês/Estadunidense. Ele não deixa dúvidas de que o seu intuito é, como ele mesmo diz, “endireitar as coisas com o meu pai” (EVANS, 2015). Horst considera a responsabilidade histórica do seu pai complexa, pois reconhece que o pai era um completo nazista e, ao mesmo tempo, não o considera efetivamente culpado. Apesar disso, na juventude Horst sentia necessidade de servir alguém como um criado, e viu a oportunidade de fazer isso com o pintor judeu Hundertwassers Regentag que precisava de um ajudante. Servir a um judeu, ele conta, fazia muito bem para os seus sentimentos. O castelo onde ele ainda vive foi construído por um cruzado conectado aos Templários. A planta desse castelo corresponde ao templo de Jerusalém e ele afirma se sentir como um descendente de Abraão. Ao ler a definição de que judeu é aquele que faz culto no templo, ele conclui que então será um verdadeiro judeu naquele castelo cuja planta é a do templo.

Rainer Hoess, neto de Rudolf Hoess – oficial da SS e comandante de Auschwitz por dois anos, preferiu cortar completamente os laços com o pai. Seu pai foi o segundo filho de Rudolf Hoess, Hans-Jürgen, que permaneceu fiel aos ideais paternos durante toda a vida (CRASNIANSKI, 2018). No documentário *Hitler’s Children* (ZE’EVI, 2011), ele vai pela primeira vez a Auschwitz, o campo que seu avô comandou e onde seu pai cresceu. A casa onde seu avô e pai moraram ficava a um pequeno portão de distância do campo de concentração – o portão do inferno que Rainer diz estar sempre diante dele. Rudolf Hoess, o avô de Rainer, foi criado por um pai austero que exigia obediência absoluta, sem espaço para o mínimo questionamento (CRASNIANSKI, 2018). Contentar-se a executar sem ter que decidir é uma posição muito valorizada na Alemanha de Hitler e, segundo se acreditava, eximia o executor de qualquer responsabilidade pessoal. Em Auschwitz, Rainer está na companhia de Eldad – terceira geração de sobreviventes, que comenta: “Ele me contou que por anos ele foi prevenido, especialmente quando ele era estudante, de participar de visitas a Auschwitz por causa do seu nome¹¹” (ZE’EVI, 2011, tradução nossa). A visita ao campo não foi fácil, ele tinha receio de que as pessoas o achassem parecido com o seu avô, que o reconhecessem e acrescenta: “isso pode ser incompreensível para quem não tem esse nome ou que não tem conexão com um campo como esse¹²” (ZE’EVI, 2011, tradução nossa). Difícil também explicar a culpa e a vergonha que sente mesmo sabendo que não há razão para isso,

11 He told me that for years he was prevented, especially when he was a schoolboy, from participating in visits to Auschwitz because of his name.

12 It maybe be incomprehensible to people who doesn’t have that name or who have no connection with a camp like that.

mesmo sabendo que a única coisa que o liga à Shoah é seu sobrenome. Nome que, segundo relatos de 1947, o seu avô desejava que desaparecesse com ele (CRASNIANSKI, 2018). Durante a visita de Rainer a Auschwitz ele encontra um grupo de estudantes judeus. Uma das alunas pergunta se ele se sente culpado e responsável pelo que o avô fez. A resposta é sim. E o único motivo que ele identifica para estar vivo é fazer o que os seus ascendentes deveriam ter feito. Rainer, na juventude, tentou se suicidar duas vezes e sofre crises de asma cada vez mais graves à medida que vasculha o passado da família (CRASNIANSKI, 2018). Apesar de sentir o olhar de desconfiança das pessoas quando diz o seu nome, ele decide não muda-lo, pois sabe que no fundo isso não resolveria nada. O peso da herança continuaria.

Thomas Heydrich é sobrinho de Reinhard Heydrich, chefe da Gestapo. Ele se propõe a falar o que “Heydrich” é e representa. O seu pai se matou em 1944 ao se deparar com a possibilidade de ser preso por ajudar judeus a escapar da Alemanha para a Dinamarca com passaportes falsos. Ele é apresentado pelo filho como uma pessoa muito inocente e que quando descobriu o que estava acontecendo com os judeus, se posicionou contrário à Solução Final. Apesar do que fez o pai, o que ficou do nome Heydrich para Thomas foram as ações do tio, Reinhard. Isso mostra claramente que o nome de família, apesar de fortemente se ligar àquele que doa o nome, não é redutível ao sobrenome do pai biológico; ele se liga à linhagem de um modo geral. A referência à linhagem aparece em vários testemunhos que trouxemos até agora, mas esse caso particular, evidencia o ponto de pertencimento a uma filiação mais ampla. Desde a adolescência Thomas era conhecedor da importância do nome Heydrich e costumava se apresentar como o Heydrich mais velho, ele era “o” Heydrich. Ele se sentia especial por compartilhar esse nome. Tudo muda após o final da Guerra. A sua família é alertada de que deveriam ter cuidado, pois “ninguém perguntará o que você fez, pessoalmente. O seu nome é Heydrich – isso é o suficiente¹³” (BAR-ON, 1989, p.148, tradução nossa). Essa não foi a única vez em que o seu nome aparece como algo do qual poderia se embarçar. Ele foi interpelado várias vezes por ser um Heydrich. Thomas sentia que tinha que expiar a culpa do tio por ser integrante da mesma família. Ainda que ele não quisesse ter nada com os demais familiares, Thomas continuava a ser um Heydrich e por isso sentia que tinha responsabilidade pelo que aconteceu durante a guerra. Ao longo da vida começa a perceber que os seus autores favoritos eram judeus como Heine, Tucholsky e Walter Mehring e se percebe fazendo coisas opostas ao que o nazismo pregava como valor. Thomas é ator e interpreta poetas judeus. Como artista, foi sugerido a ele que adotasse um pseudônimo

13 No one will ask what you did personally. Your name is Heidrich – that’s enough.

para que o sobrenome dele fosse sobre escrito, mas Thomas sente satisfação, resultado de muito trabalho, em ver os cartazes levando o seu nome em performance de um autor judeu. Apesar disso, ele não teve filhos para que eles não tivessem que lidar com o nome Heydrich.

Bettina Goering, sobrinha-neta de Hermann Goering, líder do Partido Nazista, tomou uma medida radical. Bettina e o irmão decidiram fazer esterilização “para que não existam mais Goerings” (ZE’EVI, 2011) e para não correr o risco de gerar uma criança que tivesse algo monstruoso em si (SOBRAL; VALENTE, 2012). Curioso observar que a intervenção assumida por eles é realizada no corpo. Corpo este que era alvo da política nazista, haja vista a legislação de 1933¹⁴ que visava o fortalecimento da ‘raça’ alemã e a proteção da saúde hereditária do povo alemão contra os perigos dos caracteres biológicos de outras ‘raças’ (MACÊDO, 2014). Em entrevista em Nuremberg Hermann Goering comenta sempre ter tido interesse em histórias familiares e “às vezes eles [os cromossomos] pulam uma geração e você pode encontrar uma criança que se parece mais com o seu avô do que qualquer um dos pais. Hereditariedade é mais importante do que o ambiente. O sangue dirá¹⁵” (SOBRAL; VALENTE, 2012, tradução nossa). Justamente aí reside o receio de Bettina e de seu irmão. Ela conta sobre o rompimento, aos 13 anos, com a família: “Eu tive uma grande briga com o meu pai sobre os Goerings que acabou em uma luta física, e ele me bateu com um anel que tinha a assinatura Goering – que era um anel enorme, e eu explodi e bati nele¹⁶” (CONNOP, 2007). O nome se presentifica num golpe, e faz com que Bettina rompa definitivamente com a família. Ela assume uma posição completamente contrária aos ideais familiares: se torna hippie e comunista. Bettina formula que, mesmo à distância (mora no Novo México/EUA a quase 30 anos), ela precisa digerir o que o seus pais e avós fizeram porque eles mesmos não quiseram ou puderam fazer isso. Pertencer à linhagem Goering é algo difícil para Bettina, ter a mesma origem familiar que Hermann faz com que ela se identifique a ele e, sobretudo, que receie ser como ele. Partilhando com ele o mesmo sangue Bettina só pode concluir que a diferença entre eles é que ela escolhe não ser tal como ele foi (CONNOP, 2007).

Outro sobrinho neto de Hermann Goering, Matthias, registra o seu testemunho de carregar o nome Goering no documentário *Descendants de Nazis* (RAIMBAULT; GRYNSPAN, 2010). Ele se pergunta a razão de ter nascido nessa família e apesar de ter

14 Inicialmente publicada em 1933 com o intuito de proteção contra o casamento e de relações extraconjugais com os judeus, a legislação foi atualizada em 1935 para incluir ciganos e negros.

15 They may skip a generation, and you can find children who resemble their grandfather rather than either parent. Heredity is more important than environment. Blood will tell.

16 I have the big fight with my dad about the Goering thing. Which ended in a physical fight and He hit me with his signature Goering ring. What was a very, very big ring and I erupted and I hit him up.

pensado muitas vezes em mudar o sobrenome, conclui que fazê-lo significaria se esconder e mostrar que no fundo se sente culpado. O genocídio de judeus e a participação de seu tio-avô não eram assuntos tratados em família. Quando ele tinha entre sete ou oito anos lembra que queria um determinado brinquedo, mas os seus pais disseram não poder compra-lo por terem que dar grandes somas de dinheiro aos judeus. Na escola, ele conta que as outras crianças “faziam piadas e observações sobre o nome Goering... é uma coisa em que você sente que você deve... finalmente é interessante... é como se você tivesse que sofrer e é assim¹⁷” (RAIMBULT; GRYNSPAN, 2010, tradução nossa). Matthias tem se aproximado do judaísmo e, quando da gravação do documentário, tinha expectativa de se converter em dois ou três anos. O início do processo de conversão foi difícil, pois ele tinha receio de ser rejeitado em decorrência do nome que carrega – e de fato foi recusado por judeus ortodoxos. Ele mora na Suíça e diz que não voltará para a Alemanha, pois não se sente alemão. Apesar de Matthias ponderar que não é responsável pelo que os Goerings antes dele fizeram, ele afirma ser responsável por falar do que aconteceu e que sente muito por isso.

A posição de Bettina e Matthias se difere da filha de Hermann Goering, Edda. A filha de um dos mais esbanjadores do Terceiro Reich teve dificuldade de se matricular na escola quando criança em função do sobrenome, mas por ser uma aluna brilhante consegue manter-se estudando (CRASNIANSKI, 2018). Edda, à semelhança de Gudrun, se mantém fiel e participante do movimento neonazista. O seu entendimento é que o único culpado pelo que aconteceu aos judeus é Hitler, o seu pai tinha olhos que transmitiam paz, ele não era um fanático (CRASNIANSKI, 2018). Ela cresceu numa família, como muitas outras famílias alemãs, que negavam qualquer implicação pessoal na morte dos judeus. Sobre o seu nome, enfatiza

nunca tive problemas com meu sobrenome. Pelo contrário, é um orgulho. [...] Meu pai continua sendo popular na Alemanha. A mídia não gosta de dizer isso, mas ela não reflete a opinião popular. (...) o povo sempre nos apoiou. (...) Para concluir, só uma frase, uma só: Amo muito meu pai, isso ao menos você pode escrever (CRASNIANSKI, 2018, p.61).

Bernd Wollschlaeger, filho de um oficial condecorado por Hitler com a Cruz de Ferro, buscando compreender o que foi a *Shoah* e a verdade sobre o papel de seu pai, empreende uma jornada. O seu pai dizia com orgulho que a guerra tinha sido o melhor tempo de sua vida, mas como criança Bernd não conseguia entender o que isso implicava. Durante o processo de descobrir a verdade sobre a Shoah ele se converte ao judaísmo e se muda para Israel, que ele

17 on me faisait souvent des blagues et des remarques sur le nom Goering... c'est une chose où vous ressentez que vous devez... enfin c'est interessant... c'est comme si vous deviez en souffrir et c'est comme ça.

afirmou ter despertado um verdadeiro sentimento de pertencimento a um povo e a uma crença. Para tirar a culpa e a vergonha de seus ombros, Bernd compartilha a sua história através do livro *A german life* (WOLLSCHLAEGER, 2010). Apesar de todos os seus esforços de se desvencilhar do passado familiar, Bernd, ao se converter ao Judaísmo, escolhe um nome de batismo que remete àquele legado pelo seu pai: Dov, o Urso (WOLLSCHLAEGER, 2010). Esse não foi o único ponto da sua história que se repete: Bernd que vem de uma tradicional família de militares alemães e que se negou a servir na Alemanha quando convocado, acaba se tornando soldado nas Forças de defesa de Israel pouco tempo depois de ter migrado para lá. Bernd se apresenta como responsável enquanto filho de seu pai pelo que aconteceu durante a Segunda Guerra (SOBRAL; VALENTE, 2012). Responsável, mas não culpado.

Wolf-Rüdiger Hess foi batizado por seu pai, Rudolf Hess, em homenagem ao apelido de Hitler nos primeiros anos como político: Wolf, lobo. Hess estava muito orgulhoso pelo nascimento de seu filho e convidou Hitler para ser padrinho numa “*naming ceremony*” (POSNER, 1991, p.45) ou cerimônia de nomeação, do Partido Nazista. Wolf mantém os ideais nazistas do pai e nega as verdades da Guerra – com isso faz do pai uma vítima. Mas vítima de quem? Rudolf Hess, designado pelo filho como o *mensageiro da paz*, caiu em desgraça com o Führer por ter tentado firmar um tratado de paz com a Inglaterra em 1941 (CRASNIANSKI, 2018). As visões recorrentes que Rudolf teve, que julgava encarnar a vontade do Führer (*o Homem capaz de reerguer a Alemanha*), são tomadas pelo seu filho como uma certeza: o seu pai agia com a benção de Hitler (CRASNIANSKI, 2018). Wolf que cresceu num ambiente repleto de ideais nazistas passará a vida sob a sombra da imagem que tinha do pai, tentando restabelecer a verdade, a verdade do pai. Rudolf é visto pelo filho como vítima a ser defendida, que afirma “nunca tive lazeres, dediquei todo o meu tempo livre ao meu pai” (CRASNIANSKI, 2018, p.78). Ele diz nunca ter sido desvantagem para ele ser filho de Rudolf Hess, pois o seu pai fora considerado a consciência do partido e as pessoas que gostavam do seu pai sempre foram simpáticas com Wolf. Há tanto orgulho do nome e dos ideais nazistas que quando o filho de Wolf-Rüdiger nasceu, ele também foi batizado em homenagem ao nome de guerra de Hitler: Wolf Andreas Hess.

Josef Mengele, foragido na América Latina, mantinha a certeza de que os judeus eram uma sub-raça e afirmava que os gêmeos com os quais trabalhou nos campos deviam as suas vidas a ele. É o que conta o seu filho Rolf Mengele (POSNER, 1991). Rolf é o único da família que não acredita na inocência do pai. Pai que afirmava nunca ter matado ou ferido ninguém pessoalmente. Na escola Rolf foi alvo das outras crianças que o chamavam de

pequeno nazista ou SS Mengele: “saber a verdade teve um forte impacto sobre mim. Não era muito bom ser o filho de Josef Mengele” (CRASNIANSKI, 2019, p.191). Depois do colégio as referências diretas ao seu nome não apareceram mais. No entanto, ele percebe que muitas pessoas pensam nele apenas na relação de filiação com o seu pai notório. Rolf conheceu o seu pai, já foragido, na adolescência e ficou dividido entre entregá-lo ou não, pois tinha receio de como isso afetaria a família. Não a família pessoalmente, mas os negócios da família, pois após a guerra, os alemães diziam: “Sim, nós elegemos Hitler, mas apenas para melhorar as rodovias e esse tipo de coisas, e isso deve ter sido ruim para os judeus, mas quem fez isso foram Mengele e Eichmann e eles são poucos, e eles é que eram maus¹⁸” (POSNER, 1991, p.133, tradução nossa). Carregar o nome Mengele foi para Rolf uma desvantagem, pessoalmente e profissionalmente apesar de não compartilhar nada com sua família além do nome e do sangue. As suas aspirações políticas liberais, mais de esquerda, o afastaram da família Mengele que o consideravam comunista, a ovelha negra da família. Para o clã Mengele Josef era um honrado e brilhante médico, nada mais do que isso. Manter a boa imagem de Josef é sobretudo não permitir que o nome Mengele fique sujo. Em 1987 Rolf mudou o seu sobrenome para o bem de seus filhos: “Eles merecem crescer sem ter que responder pelo o que o avô fez” (POSNER, 1991, p.134, tradução nossa) Ele conclui dizendo que os filhos desses pais (nazistas notórios) têm que lidar com essa questão da filiação e vinculação através do nome. Ele tem que responder pelo o que seu pai fez, mas não os seus filhos. Essa herança se encerra com ele, acredita.

Narrativas como essas se multiplicam, não seria possível reproduzir todas em sua filigrana, mas antes de encerrar essa seção, trago um outro nome alemão que se coloca em posição diametralmente oposta aos até então apresentados, ao mesmo tempo que aponta para a mesma verdade: Stauffenberg: nome que simboliza o movimento contra Hitler e a famosa Operação Valquíria. Quem toma a palavra é Franz-Ludwig Schenk Graf von Stauffenberg, filho de Claus Philipp Maria Schenk Graf von Stauffenberg. Franz-Ludwig narra que após o fracasso da tentativa de matar Hitler, em julho de 1944, centenas de amigos e familiares foram encaminhados pela Gestapo para campos de concentração. Ninguém, adulto ou criança, que portava o nome Stauffenberg estava seguro. Durante o regime nazista esse nome passou a ser sinônimo do mal e de traição. Herdar o nome Stauffenberg não foi algo neutro para Franz-Ludwig, mas na atualidade ele percebe que as pessoas reagem de maneira positiva ao seu

18 Yes, we elected Hitler, but only to improve the motorway and all, and it might have been very bad for the Jewish people, but these people who did it were Mengele and Eichmann and they were just a few, and these were the bad people

nome. Ele arremata dizendo muitas vezes ser convidado para entrevistas, não como um membro do parlamento europeu (cargo que ocupou até 1992), mas por ser filho de Stauffenberg (POSNER, 1991). De uma maneira geral

a nossa referência depende, não apenas daquilo que nós próprios pensamos, mas das outras pessoas da comunidade, da história de como o nome chegou até nós e de coisas deste gênero. É seguindo essa história que chegamos à referência (KRIPKE, 2012, p.156).

O que é isso que se transmite pelo nome que, para além de um significante, pode marcar e impregnar o sujeito com um peso? Qual nome é carregado como herança? O que há de próprio em um nome?

2. TOCAR COM O DEDO A IMPORTÂNCIA DO NOME¹⁹

O que há em um nome? Isso é o que nós nos perguntamos na infância quando escrevemos esse nome que nos ensinam ser o nosso.
Ulisses, de James Joyce

As coisas terem nomes não é irrelevante. Ao contrário, tal fato é apontado por Lacan (1975/2017) como nodal, pois desde os primórdios da civilização nomes são dados às coisas e justamente sobre isso devemos nos deter; “uma coisa só ex-siste, só começa a funcionar a partir do momento em que é realmente nomeada por alguém” (LACAN, [1975]/2017, p.67). Fazendo referência a Freud, Lacan afirma que “nada existe senão sobre um suposto fundo de ausência” (LACAN, 1998, p.394), por isso faz uso da expressão *ex-sistir*. Não à toa, ele se vale do mito da Criação para indicar que nomear é uma necessidade humana que serve tanto para trazer as coisas à existência quanto para propiciar o surgimento da dimensão simbólica (LACAN, [1972-1973]/1985).

Lacan (1975) atribui à nomeação uma função importante na relação dos sujeitos com as coisas, razão pela qual devemos estar advertidos de que existem certos nomes que são marcantes na experiência de cada sujeito. Como analistas devemos atentar aos nomes: nomes das coisas e nomes próprios. Especificamente sobre o nome próprio na análise de Lacan (1961-1962) afirma que nunca é indiferente a forma como o paciente se chama. Se os nomes são solicitados na análise, seja por qual pretexto for, é importante observar que toda a espécie de coisas que podem se esconder por trás do apagamento que haveria no nome, inclusive as relações que o analisante tem para por em jogo com algum outro sujeito. É preciso que os analistas saibam disso, recomenda; pois muito material pode ser trazido ao nome (LACAN, 1961-1962). Afinal, o nome é aquilo que chama, que chama a falar (LACAN, 1971/2009). Desse modo, não resta dúvida de que a função do nome próprio se acha enredada no campo da experiência analítica, “mais específica do que qualquer outra, de ali implicar o sujeito” (LACAN, [1964-1965]/2006, p.80).

2.1 Chamar as coisas pelo nome

A criação passa a existir a partir do nada, nada além do significante, afirma Lacan (1972-1973) aludindo ao Gênesis bíblico. Aqui, os significantes que trazem as coisas à

¹⁹ Referência a Lacan no Seminário 1 – *Os escritos técnicos de Freud*: “Quero simplesmente fazê-los tocar com o dedo a importância do nome” (LACAN, 1953-1954/1986, p. 207).

existência podem ser entendidos tanto como o Verbo de Deus (*haja luz*), como o ato que está à altura do homem Adão: o ato de nomear. Em ambos os casos, é pela palavra que a criação passa a existir. Por isso “n’homear, dizer é um ato” (LACAN, 1974-1975/inédito, p.53). Um ato de criação e humanização, o que de saída já mostra que na leitura lacaniana os nomes não são consequência das coisas, mas o contrário (LACAN, 1976-1977/inédito). É pela via do significante, do ato de nomear as coisas, portanto, que iniciamos a pesquisa sobre a nomeação em Lacan.

Podemos começar nos perguntando como as coisas são nomeadas ou por que determinada coisa tem um nome e não outro. A fim de examinar essa questão, acompanharemos as considerações lacanianas sobre o *Crátilo* de Platão. Nesse diálogo Platão apresenta a controvérsia entre Hermógenes e Crátilo em relação à justeza dos nomes ou, mais precisamente, a “exata aplicação dos nomes” (PLATÃO, 2001, p.145). Crátilo defende que cada coisa recebe um nome apropriado de acordo com a sua própria natureza e, por isso, possui um sentido certo, imutável, tanto entre os helenos quanto entre os bárbaros. Hermógenes não está convencido disso e pondera que a justeza dos nomes se baseia na convenção e no acordo entre os homens de que cada coisa terá um nome correspondente. A nomeação, portanto, seria estabelecida pela lei ou pelo costume, de forma arbitrária. Sócrates é chamado a mediar a conversa, e por meio de uma longa argumentação examina tanto os argumentos de Hermógenes quanto os de Crátilo, apontando os seus méritos e as suas limitações. Ao final do texto a relação entre linguagem e conhecimento das coisas permanece não assegurada, tampouco somos informados inequivocamente da justeza dos nomes. Ao contrário, o que Platão demonstra é que não há uma resposta definitiva sobre o estatuto do nome.

Evocando esse texto, Lacan (1964-1965) conclui que a nomeação parte da marca, do traço, de algo, enfim, que entra nas coisas modificando-as e que está na origem de seu estatuto próprio de coisa. É o nome, por conseguinte, que dá aos objetos alguma consistência e leva à formação do conceito sobre tal objeto (LACAN, 2003). Não se pode deixar de notar a esse respeito que os objetos ou as coisas, segundo Lacan (1954-1955), se apresentam ao homem de maneira evanescente, como a miragem de uma unidade que não pode ser reapreendida no plano imaginário. A nomeação teria a função de fazer intervir o simbólico na obscuridade fundamental das coisas. Ou seja, a nomeação seria uma forma de tentar tratar a opacidade estrutural de um objeto. Nomeá-los altera a nossa percepção sobre eles, dando-lhes um certo contorno. Isso posto, podemos inferir que não é da essência do objeto que provém o nome.

A cada nomeação, uma nova percepção, por isso Lacan (1953-1954) afirma com Hegel que o nome/conceito é o tempo da coisa. O nome é o tempo do objeto na medida em que a nomeação altera, pelo tempo que ela persiste, a percepção do objeto nomeado. Por essa razão não se deve tomar a unidade perceptiva como resultado da soma do que captamos pela experiência ou pela soma dos estímulos sensoriais – como se isso estivesse despojado de uma interpretação significante (TEIXEIRA; SANTIAGO, 2017). As palavras interferem nas relações possíveis com as coisas ou objetos, logo, quando há alteração do nome, a percepção do objeto muda – as ações em prol do politicamente correto parecem estar de acordo com isso, ainda que por vezes incorram em excessos. De todo modo, os nomes e as palavras têm um alcance (LACAN, 1976-1977).

Se o nome é o tempo da coisa e ele pode mudar, a relação entre a palavra e os objetos parece arbitrária, pois poderíamos perfeitamente chamar a girafa de elefante e o elefante de girafa (LACAN, 1953-1954). Nessa situação hipotética, porquanto o nome acolhe a imagem do objeto, diríamos que a girafa possui uma tromba e que o elefante possui um pescoço alongado. A fim de demonstrar com maior clareza a relação entre o nome e o conceito ou forma do objeto tomemos um exercício proposto por Lacan (1955-1956): ele levanta a hipótese de encontrarmos alguém que nunca viu um arco-íris e que, com o intuito de instruir tal pessoa, pudéssemos dizer-lhe: o arco-íris é isso. É a *isso*, a determinada aparência, que nomeamos. A nomeação indica o que *é apenas isso* e o que *não é isso*. Donde *isso* só pode ser caracterizado por meio das palavras que estão em relação com *isso*. Ou seja, para descrever o arco-íris, podemos dizer que ele é um fenômeno óptico composto de sete arcos coloridos na seguinte ordem: vermelho, laranja, amarelo, verde, azul, índigo e violeta. Ao descrever o arco-íris não podemos usar palavras como asas, terroso, sólido etc. Com isso Lacan (1955-1956) demonstra que os símbolos só podem ser compreendidos quando são colocados em relação com outros símbolos. O que pode ser deslocado para uma outra consequência lógica: um significante só pode significar algo quando em relação a outros significantes. Retornaremos a esse ponto posteriormente.

A nomeação dá um certo contorno à percepção humana, mas para que isso tenha efeito é vital um pacto de reconhecimento entre sujeitos que concordam sobre determinada designação (LACAN, 1954-1955). Do contrário, haveria línguas privadas e seria impossível a comunicação. Se uma pessoa começar a chamar os elefantes de girafas não vai conseguir causar mais do que confusão para quem a ouve. Consequentemente, apenas por meio da relação entre sujeitos é que as vinculações com determinado objeto tomam certo valor num

determinado registro de tempo. Não havendo reconhecimento entre os sujeitos sobre certa nomeação, o nome não se fixa posto que qualquer “cadeia significante que liga a realidade da percepção numa unidade determinada depende, para se estabilizar, da ordenação que prescreve o seu uso no interior de uma prática discursiva” (TEIXEIRA; SANTIAGO, 2017, p.95). Se os sujeitos determinam as palavras no que tange a nomeação, em um sentido complementar, são as palavras que possibilitam a mediação das relações entre os homens – “um elemento essencial da realização do outro é que a palavra possa nos unir a ele” (LACAN, 1953-1954, p.61).

As palavras, ou os nomes, então, são essenciais na relação dos sujeitos com as coisas e com os outros sujeitos. No entanto, porque a palavra não se acomoda perfeitamente à coisa, a nomeação porta uma problemática. O que ganha relevo na tentativa de Sócrates, em *Crátilo*, responder a essa dificuldade é o exercício que ele faz para explicar o sentido dos nomes: tira e coloca letras, une palavras, muda de língua etc. Tais jogos com as palavras Lacan ([1971-1972]/2012) reconhece como algo particularmente sério. É coisa séria para a prática da psicanálise, pois, como o nome é uma designação não definitiva da coisa e pode ser forjado a partir do encontro de outros nomes, o analista deve estar atento às fragmentações, decomposições e aglutinações infiltradas nos nomes que lhes chegam aos ouvidos. Um bom exemplo desses atravessamentos e deformações de palavras está presente em Freud e foi incansavelmente comentado por Lacan: o esquecimento do nome do pintor dos afrescos da Catedral de Orvieto, Signorelli.

Nessa experiência registrada por Freud [1898]/(1986) o nome que não aparece, Signorelli, é substituído pelos nomes de outros pintores italianos, Botticelli e Boltraffio. Tais nomes são reconhecidamente errados, mas, apesar disso, insistem. O que faz Freud considerar que eles são evocados a partir de uma lógica própria, embora totalmente contingencial (FREUD, 1898). Sem prolongar os desdobramentos desse já bastante conhecido relato, chamamos a atenção para os recortes e costuras que são feitos nos significantes convocados por Freud, em língua alemã e em italiano, a fim de interpretar o esquecimento do nome Signorelli: O *Signor* (senhor em italiano) de *Signorelli*, que se oculta no *Herr* (senhor em alemão) que está presente em *Herzegovina*; a *Bósnia* que empresta sua primeira sílaba a *Botticelli* que guarda as últimas sílabas de *Signorelli* e *Boltraffio* que além de ter a primeira sílaba referida à *Bósnia*, encontra a sua última sílaba em *Trafói*. Enfim, é por meio desse jogo de palavras, de deslocamentos e condensações significantes que Freud chega à sua verdade, à causa de seu esquecimento (LACAN, [1957-1958]/1999). Portanto, há uma tessitura com as

letras e palavras nesse relato de Freud que também encontramos em Sócrates de *Crátilo*, o que permite Lacan afirmar que o que “ele [Sócrates] nos mostra em seu jogo com as palavras, é a maneira de recortá-las com a tesoura. É também que o que é essencial na função e na existência do nome; não é o corte, é se podemos dizer, o contrário, isto é, a sutura” (LACAN, 1964-1965, p.284). Assim, o nome pode deslizar ou condensar outros nomes, migrar para outras línguas, aglutinar ou expelir letras, mas o resultado final pode ser, tal como o esquecimento do nome Signorelli nos mostra, o de suturar.

A sutura é o que nomeia a relação do sujeito à cadeia de seu discurso, ela aparece onde a falta ocorre, como um substituto do que, ainda que faltando, não se faz de todo ausente (MILLER, 1990a). Vale dizer que o termo sutura vem de Gottlob Frege e foi introduzido por Jacques-Alain Miller a Lacan que logo o colocou para funcionar como um conceito seu (LAURENT, 1999). Assim, a partir do texto *Grundlagen der Arithmetik* de Frege, Miller (1990) explora as relações entre 0 e 1 a fim de examinar a sutura como o que supre a falta na estrutura da qual é elemento. Ela está na posição de lugar-tenente, ou seja, substituto. Miller (1990) demonstra que o número zero enquanto conceito não integra no real nada além de um espaço vazio, de uma ausência. Apesar disso, na sequência dos números ele é contado como 1 e, por isso, afirma-se que o 0 é não idêntico a si mesmo. Para esclarecer melhor como isso se opera tomemos o exemplo proposto por Miller (1990): se fosse solicitado que disséssemos os membros da sequência de números naturais que terminam em três, encontraríamos o número quatro como resposta, pois na ordem dos números o zero é o primeiro a ser contado: 0, 1, 2, 3 = 4. O 0, portanto, é contado como 1 e “por isso dizemos que o objeto não idêntico a si provocado (rejeitado) pela verdade, instituído (anulado) pelo discurso (a subsunção como tal), em uma palavra: suturado²⁰” (MILLER, 1990, p.61, tradução nossa). Disso resulta a inscrição da falta e sua comutação por um substituto suturante da ausência. Isto é, o zero-número é o nome que representa o zero-vazio, o lugar vazio da coisa. Considerar o zero-número como nome que sutura é apontar o referente da falta. Nesse sentido vale a pena examinar como Frege concebe a nomeação.

Para Frege (2009) o nome – qualquer designação que se refira a um objeto, possui um sentido (*Sinn*) e uma referência (*Bedeutung*). É “plausível pensar que exista, unido a um sinal (nome, combinação de palavras, letras), além daquilo por ele designado, que pode ser chamado de referência (*Bedeutung*), ainda o que eu gostaria de chamar de o sentido (*Sinn*) do sinal, onde está contido o modo de apresentação do objeto” (FREGE, 2009, p.131). Quer

20 Por eso decimos: objeto no-idêntico a si mismo provocado (rechazado) por la verdad, instituido (anulado) por el discurso (la subsunción como tal), en una palabra, suturado.

dizer, o referente é aquilo que determinado nome designa, seja o segmento concreto ou abstrato ao qual o nome é associado. O sentido, por seu turno, é o modo pelo qual o nome apresenta o referente, apesar do sentido não ser subjetivo, ele também não é o próprio objeto (FREGE, 2009).

Se o sentido não é o próprio objeto, a que nomeamos? A leitura lacaniana de *De Magistro* de Santo Agostinho parece nos fornecer alguma indicação de resposta que apresenta certa similaridade com as proposições fregeanas. Lacan (1953-1954) em interlocução com o Reverendo Beirnaert aborda o conceito de nome em Santo Agostinho para quem todas as palavras podem ser nomes dependendo do uso que se fizer delas em determinada sentença. Santo Agostinho ao considerar os termos *nomen* e *verbum* dá a *nomen* o valor de símbolo/signo: pacto que totaliza significante e significado. Assim, enquanto *verbum* corresponde à materialidade verbal, aquilo que bate no ouvido, a palavra falada; *nomen* é a palavra que faz conhecer e se exerce no plano do reconhecimento (LACAN, 1953-1954). Para haver nomeação, portanto, segundo Santo Agostinho, é necessário um compromisso entre significante e significado. Se uma palavra não significa alguma coisa, não pode ser tomada como signo e, por conseguinte, ela não diz nada. É justamente por essa palavra que não significa, que não é signo e que não se refere a nada a não ser a si mesma, que Lacan formula a sua teoria do significante (LACAN, 1972-1973). O significante só pode significar quando inserido numa cadeia discursiva, quando em relação com outros significantes. Tal ideia já estava esboçada na referência de Lacan ao arco-íris, ou aos traços da girafa e do elefante.

Retomando a trilha percorrida por Lacan e pelo Reverendo Beirnaert, eles pontuam que Santo Agostinho se ocupa de tratar tanto a relação do signo com os outros signos como também a relação entre estes e as coisas significáveis. Agostinho afirma, segundo o reverendo Beirnaert, que o signo dirige a nossa atenção sobre a coisa significada, pois ela nos possibilita o acesso ao conhecimento. Há uma diferenciação importante a ser destacada aqui: o que nos permite conhecer não é a coisa em sua materialidade ou o signo, mas a coisa significada, isto é, a palavra. A posição de Santo Agostinho em relação ao que se pode conhecer se difere claramente da de Platão que aponta a própria coisa como o melhor meio para conhecê-la.

Não se deve crer que o significado são os objetos, as coisas, ou sua natureza, pois o sistema de linguagem não se reduz a um indicador de um ponto específico da realidade (LACAN, 1955-1956). Fala-se para conhecer, pois para designar fazemos uso da palavra. Se retomamos a questão do que o nome nomeia, encontramos em Santo Agostinho a coisa significada, que não se reduz ao objeto concreto, como também nos aponta Frege (2009). Em

termos lacanianos podemos dizer que a referência enquanto unidade de significação, não se resume a uma indicação pura do real, mas a uma outra significação (LACAN, 1998).

No entanto, pondera Santo Agostinho, não é certo que só se aprenda por meio das palavras, seria possível também ensinar algumas coisas sem o uso de signos, por meio de gestos (LACAN, 1953-1954). Disso poderíamos supor a viabilidade de prescindir da palavra? Não é bem assim, pois só é possível aprender sem o uso de palavras (via observação), se aquele que observa estiver inserido num mundo estruturado pela linguagem. Ou seja, marcado pela palavra. É factível supor que mesmo que o observador esteja inserido na linguagem e que acompanhe a execução de uma tarefa, o gesto por si só não seja suficiente para se ensinar alguma coisa. Em um episódio da série televisiva *Agente 86* da década de 1960, o agente que doa o nome à série e a agente 99 estão disfarçados em uma taberna. O primeiro como cliente e a segunda como bailarina flamenca. A agente 99 quer mostrar ao agente 86 que sob um objeto da mesa ocupada por ele há um bilhete, mas em função do disfarce, não pode falar diretamente. Na tentativa de se comunicar com o parceiro, ela introduz na dança que executa movimentos de apontar para o objeto que oculta o bilhete. O agente 86, entusiasmado com a apresentação, se limita a repetir os movimentos de apontar, não se dando conta, por mais óbvio que isso pudesse ser, que o gesto da agente 99 dirigia uma mensagem a ele. Essa cena mostra como um gesto comum, cotidiano, pode não ser lido pelo outro dentro do código compartilhado, como poderíamos supor. Outros elementos da cena ofuscaram a análise do já distraído agente 86. Nessa alegoria a mensagem inserida no gesto não pôde ser decifrada, apesar de os dois envolvidos partilharem o mesmo código linguístico. Disso deduz que o gesto pode ser tomado como um signo e, por consequência, todo ato de indicar seria um signo ambíguo.

Um exemplo fornecido por Lacan (1953-1954) que ilustra tal indeterminação é extraído da própria argumentação de Santo Agostinho: o gesto de apontar uma muralha. Indicar com o dedo uma muralha, problematiza Lacan, não deixa claro o que se quer mostrar. Poderia ser o seu formato, a textura, a cor, o tamanho ou o qualquer outra coisa encontrada na imagem da muralha. Por mais que Lacan (1953-1954) reconheça as limitações da argumentação, ele extrai dela que Santo Agostinho questiona a preeminência dos signos na função de ensinar. Seja como for, podemos concluir que a palavra falha entre *signum*, *verbum* e *nomen* (LACAN, 1953-1954).

É preciso salientar que isso que falha decorre da ruptura existente entre significante e significado, ou seja, a formalização do *nomen* não garante o compromisso entre os dois

termos; algo entre eles não se significa. A separação entre significante e significado, essencial à psicanálise lacaniana, requer um comentário à parte. Lacan (1998) atribui a Ferdinand de Saussure a abertura para a linguística moderna que possibilitará a escrita lacaniana do significante (S) sobre o significado (s) separado por uma barra. Embora o próprio Lacan faça a ressalva de que o signo assim redigido (S/s) “não se reduza estritamente a essa forma em nenhum dos numerosos esquemas em que aparece na impressão das diversas aulas [de Saussure]” (LACAN, 1998, p.500). A posição do significante em relação ao significado é, portanto, uma montagem lacaniana e não saussuriana, apesar de se inspirar nele. Para Saussure (2006), o signo é a combinação do conceito, ou significado, e da imagem acústica, ou significante. Na representação que Saussure (2006) faz do signo, o significado está sobre o significante.

A despeito dessa diferença, tanto Saussure quanto o Círculo de Praga são identificados por Lacan (2003) como aqueles que formalizaram a barra entre os dois termos para que nela “prevaleça a diferença pela qual o significante se constitui em termos absolutos” (LACAN, 2003, p.401). Com isso é destacado que, apesar do significante ser aquilo que tem efeito de significado, não há relação natural entre eles (LACAN, 1972-1973). A barra é o que os atravessa e nisso a posição de Lacan é mais radical do que a de Saussure que compreendia a relação entre significante e significado como codificada.

Uma consequência dessa separação é que nenhuma significação pode ser tomada como evidente, pois “o signo pressupõe alguém a quem ele constitui signo de alguma coisa” (LACAN, 2003, p.401). Ou seja, algo só pode significar alguma coisa para alguém – o que não quer dizer que significará esse mesmo *algo* para todos. Outra consequência que temos apontado repetidamente é que o sentido escapa e nada pode ser feito para evitar isso. Nessa direção é que se argumenta que não há metalinguagem, não há sentido do sentido (LACAN, 2003). A crítica de Lacan à metalinguagem é que não é possível falar da linguagem sem permanecer nela – não se sai da língua para se falar dela e, portanto, não conseguimos nos livrar de suas armadilhas ou de seus efeitos (IANNINI, 2012). Valer-se da linguagem é contar não apenas com o que ela pode oferecer em termos de comunicação, mas com furos, lacunas, fissuras, mal-entendidos – tal como ocorre com os testemunhos. O que nos leva à afirmação de Lacan (1968-1969) de que ele se serve de Saussure para objetivos distintos do dele. Ou seja, as teorizações lacanianas sobre o significante e a linguagem seguem o seu próprio curso. Sobre isso é possível afirmar que

o que está em jogo é que essa exigência de expulsão de todo e qualquer *nonsense*, essa exigência contínua de determinação total do sentido resulta na perda de uma

dimensão essencial ao discurso e à verdade, isto é, que a verdade possa resultar da ausência de sentido (IANNINI, 2012, p.117).

A verdade para a psicanálise não se garante por um saber bem articulado através das palavras, mas justamente entre o intervalo de sentido. A lógica da qual a psicanálise se serve é a de que quanto mais sentido é acrescentado em um discurso, mais sentido escapa e em um sentido contrário, mas concomitante, “é por escapar (no sentido do tonel) que um discurso adquire sentido, ou seja, pelo fato de seus efeitos serem impossíveis de calcular” (LACAN, 2003, p.550).

Assim, por mais que haja pacto de reconhecimento entre os homens no uso das palavras, há também despedaçamentos entre as referências, razão pela qual não podemos considerar o discurso humano como unitário. Vemos frequentemente o contrário: disputas persistentes entre diferentes estruturas simbólicas que ordenam os sistemas religioso, jurídico, científico e político que expõem que “toda emissão de palavra está sempre, até certo ponto, numa necessidade interna de erro” (LACAN, 1953-1954, p.301). O que nos leva de volta à lacuna entre *signum*, *verbum* e *nomen*. A argumentação agostiniana não se furta do erro, da equivocação e da ambiguidade da palavra que remete Lacan às

três grandes funções sintomáticas que Freud colocou em primeiro plano na sua descoberta do sentido – a *Verneinung* [negação], a *Verdichtung* [condensação], a *Verdrängung* [recalque]. Porque o que fala no homem vai bem além da palavra até penetrar nos seus sonhos, seu ser e seu organismo (LACAN, 1953-1954, p.296).

Tomando distância das elucubrações de Santo Agostinho, mas mantendo a problematização sobre a inadequação e ambiguidade dos nomes, poderíamos nos perguntar como é possível a comunicação, a transmissão entre sujeitos diante de tanta opacidade da palavra. Se o nome está descolado das coisas e o significante do significado, e mesmo assim nos comunicamos é porque há algo que possibilita alguma forma de entendimento entre os homens. Caso não houvesse um mínimo acordo entre o uso das palavras, estaríamos mergulhados em Babel. Parcialmente respondemos a essa questão ao falar do acordo entre os homens no uso de determinadas palavras para designar objetos específicos. Mas isso não responde completamente a questão, pois uma mesma palavra pode ter mais de um sentido pactuado – e nada impede que ela seja metaforizada e poetizada, o que lhe daria novos contornos. É certo que não nos ocupamos cotidianamente de pensar nos múltiplos sentidos que uma única palavra pode ter. Falamos como se o uso da palavra fosse inequívoco, o que vimos não ser o caso. Então, o que opera para que naturalizemos o sentido das palavras no uso comum da linguagem?

O que torna possível um certo acordo entre as palavras é o semblante. Em nota de tradução do Seminário 11 – *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, o semblante é definido “na acepção figurada de aparência (que dá, que tem, que mostra, algo ou alguém). O termo remete a aparência no sentido do que se quer aparentar, como também a simulacro, imitação, fingimento, termos que resultariam demasiado enfáticos em português” (MAGNO, 1990, p.269). E o que o semblante visa aparentar? O semblante “consiste em fazer crer que há algo ali onde não há”²¹ (MILLER, 2009a, p.18, tradução nossa). Ele faz crer que entre significante e significado e entre a palavra e a coisa há uma relação que, na verdade, não existe. Por isso é possível afirmar que “tudo que é discurso só pode dar-se como semblante” (LACAN, 1971, p.15). O semblante, portanto, seria uma forma de fazer valer o pacto de reconhecimento, mas não evita os furos da linguagem.

Diante de todo o exposto, seria possível pensar tal relação entre significante e significado como arbitrária? Podemos responder essa questão em dois tempos. No primeiro, se levarmos em consideração que não se nomeia as coisas pela sua natureza e que o objeto é vazio, o ato de nomear só poderia pressupor que nomear é um ato arbitrário. Estamos no campo da linguística. Uma das duas características primordiais do signo, segundo Saussure (2006) é a sua arbitrariedade. Ele argumenta que como a ideia de mar não tem relação com a sequência de sons m-a-r, o que faz com que o significante mar esteja ligado ao conceito de mar é uma arbitrariedade. Sobre a palavra *arbitrário*, Saussure (2006) faz uma ressalva: a ideia não é que o significado depende da livre escolha do falante, mas que o significante é imotivado em relação ao significado, ou seja, não possui nenhum laço natural na realidade.

No segundo tempo, a partir da psicanálise a resposta seria não. Lacan (1972-1973) afirma que erradamente se classificou a relação do significante e do significado como arbitrária; o arbitrário não convém aqui. O que pode passar por arbitrário na relação entre significante e significado é que os efeitos de significado parecem não terem nada a ver com o que os causa

isto quer dizer que as referências, as coisas que o significante serve para aproximar, restam justamente aproximativas (...). O que caracteriza, no nível da distinção significante/significado ao que lá está como terceiro indispensável, isto é, o referente, é propriamente que o significado rateia. O colimador não funciona (LACAN, 1972-1973, p.31).

Há algo externo ao significante que faz dele serial, ou seja, possibilita que este se apresente repetidamente na experiência de cada um. O sujeito possui palavras, significantes,

21 Consiste en hacer creer que hay algo allí donde no hay

que se destacam ao longo de sua experiência de vida – na lição do dia 10 de junho de 1954, Lacan (1953-1954) designa esses significantes de *palavras antigas*. Uma palavra atual pode ter o mesmo valor que uma palavra antiga para o sujeito. O exemplo que Lacan (1953-1954) nos fornece é o da análise. Uma palavra atual ao ser verbalizada pelo analista pode fazer com que a palavra antiga se torne presente – é como se a palavra atual e a antiga se encontrassem em uma modulação de tempo idêntica, evidenciando o valor da palavra para o sujeito. Essa ideia está presente em Freud quando ele afirma que “o que ocorre à pessoa numa experiência de associação pode não ser arbitrário, mas determinado por um conteúdo ideativo nele atuante” (FREUD, [1906-1909]/2015, p.289). Por isso,

se efetivamente o conceito é o tempo, devemos analisar a palavra por andares, procurar os múltiplos sentidos dela entre as linhas. É sem fim? Não, não é sem fim. Todavia, o que se revela por último, a última palavra, o último sentido, é essa forma temporal com a qual entretenho vocês, é que é, por si só, uma palavra. (...) [que] revela ao sujeito que sua palavra não é (...) *palavra vazia*. (...) Afinal de contas, é ao ato mesmo da palavra enquanto tal que somos reenviados. É o valor desse ato atual que faz a palavra vazia ou plena (LACAN, 1953-1954, p.276-277).

Isso que Lacan chama de *palavras antigas* cria um caminho viciado de associação entre significante e significado. Ou seja, inconscientemente um elemento significante é empregado a partir de uma significação tendenciosa. Um elemento de memória, portanto, orienta a significação de uma experiência presente produzindo efeitos na apresentação ou esquecimento de determinados nomes. A interpretação sobre o esquecimento do nome Signorelli apresenta com clareza que a suposta arbitrariedade entre significante e significado oculta que há uma causa do efeito de significado atribuído a determinado significante. Essa causa será formalizada mais adiante como o gozo (LACAN, 1972-1973). O gozo sulca a trilha que faz com que o sujeito associe uma significância a um significante. Tal trilha é singular e contingente para cada sujeito. Dito de outro modo, o que faz relação entre certo efeito de significado e o significante para um sujeito não é simplesmente a arbitrariedade que existe entre esses dois elementos, mas também o gozo. Por essa razão o signo supõe alguém para que possa representar alguma coisa. Disso a análise dá provas. É por meio da função da palavra que podemos distinguir uma análise das outras na medida em que, a cada análise, as palavras tomam, para cada sujeito, o seu sentido próprio (LACAN, 1953-1954).

Não é sem razão que “a palavra que o sujeito emite vai, sem que ele o saiba, para além dos seus limites de sujeito discorrente (...). A novidade freudiana (...) é a revelação, no fenômeno, desses pontos vividos, subjetivos, em que uma palavra emerge que ultrapassa o sujeito” (LACAN, 1953-1954, p.303-305). Ao dar nome às coisas, seja intervindo ou interpretando, por exemplo, estamos sempre fazendo mais do que supomos fazer, afirma

Lacan (1957-1958). Recapitulando, uma palavra só pode ser ou significar em relação às outras pela operação do semblante. Mesmo ancorada em referências externas, quando certa palavra é dita por um determinado sujeito, ela pode dizer mais do que a princípio poderíamos supor.

Posto que um nome pode ser carregado ao longo da história de um sujeito, marcando determinada significação e dizendo mais do que se supõe dizer concebemos que um nome comum pode se mostrar bastante próprio. Ainda que o uso de determinada palavra tenha se tornado comum não se perde tempo encontrando para ela um uso próprio, pois é próprio do nome ser nome próprio (LACAN, 1971). Nomes comuns podem ser carregados como o que há de mais próprio para o sujeito – mais uma vez, a análise nos dá mostras disso. No processo analítico o sujeito se serve das palavras antigas, desses nomes comuns, para falar de si; palavras pelas quais o sujeito se faz atravessado. Julgamos encontrar no Seminário 1 – *Os escritos técnicos de Freud*, um bom exemplo para abordar essa questão.

Na lição do dia 10 de março de 1954, Lacan (1953-1954) comenta um caso apresentado por Rosine Lefort, o *Caso de Roberto*. Roberto é também conhecido como menino-lobo em função da repetição, aos gritos, que fazia das palavras *O lobo!* Roberto frequentemente se mostrava apavorado, agressivo, agitado; não era incomum ouvi-lo fazer ruídos guturais e discordantes – ele só falava *O lobo!* ou *Dona!* e, mesmo assim, fora de um contexto comunicativo. A cena ameaçadora do lobo supõe-se ter sido introduzida a Roberto na instituição que Rosine Lefort trabalhava. Uma enfermeira teria trancado as crianças em um jardim e do lado de fora fazia o grito do lobo – prática comum que visava fazer as crianças se comportarem. Lacan (1953-1954) atenta que a locução *O lobo!*

é essencialmente a palavra reduzida ao seu caroço. Não é nem ele nem algum outro. Ele [Roberto] é evidentemente *O lobo!* na medida em que diz esta palavra. Mas *O lobo!* é qualquer coisa enquanto pode ser nomeada. Vocês veem aí o estado nodal da palavra. O eu é aqui completamente caótico, a palavra interrompida. Mas é a partir de *O lobo!* que ela poderá encontrar o seu lugar e se construir (LACAN, 1953-1954, p.125).

Não seria possível, portanto, saber o que *O lobo!* queria dizer para Roberto, pois ele a pronuncia sem que houvesse nisso função de comunicação. O próprio Roberto é *O lobo!*, enquanto palavra reduzida ao seu caroço, nome que o define, nome que fixa. O uso dessas palavras geralmente era acompanhado por grande tensão por parte da criança. Roberto gritava *O lobo!* e também imitava o animal lobo.

Aqui a palavra – “a ser concebida com o acento que isso comporta, solução de um enigma, função problemática – se situa no Outro, por intermédio de quem se realiza toda fala plena, este *tu és* em que o sujeito se situa e se reconhece” (LACAN, 1955-1956, p.186). Roberto recebe do Outro uma palavra contingente – contingente porquanto poderia ser tanto

essa quanto qualquer outra palavra, que marca o seu lugar de sujeito a tal ponto de passar a defini-lo. O nome comum, o vemos em Roberto, culmina na identificação do sujeito (LACAN, 1965-1966/inédito).

É quando Roberto pronuncia o seu prenome, *Roberto*, que se produz uma virada que toca justamente a relação fundamental do homem à linguagem (LACAN, 1953-1954). O que podemos extrair disso? Que a relação fundamental do homem com a linguagem passa pela nomeação. Vocalizar o próprio nome, enquanto nome de batismo, marca uma mudança no tratamento de Roberto. Na lição de 07 de abril de 1954, Lacan (1953-1954) comenta que designar uma determinada pessoa por um nome, por mais confuso que ele seja, é o que consiste a passagem ao estado humano, pois é no momento em que o sujeito entra na relação simbólica, se torna humano. Nesse caso encontramos, portanto, um nome comum que se torna próprio. Um nome sem sentido que o sujeito encarna e que, paradoxalmente, propicia que ele se construa. O processo analítico possibilita que esse nome ceda para colocar um outro em seu lugar. Um ainda mais próprio a Roberto. Se todo homem é um animal, como nos diz Lacan (1967-1968/inédito), o que diferencia um homem de um lobo, por exemplo, é que o primeiro se *n'homeia*.

2.2 O próprio do nome

As teorizações sobre o nome das coisas reúnem consequências sobre as concepções do nome próprio. E assim como no capítulo anterior, as teorias são múltiplas e, muitas vezes, discordantes. As formulações a respeito do nome próprio de áreas como a Filosofia, a Linguística e a Lógica não passaram despercebidas por Lacan que afirma

do que se chama o nome próprio, vocês veem uns apreenderem aí o que há de mais indicativo, outros o que há de mais arbitrário, então do que parece o menos indicativo; um o que há de mais concreto, o outro o que parece ir no sentido oposto, o que há de mais vazio; um o que há de mais carregado de sentido, o outro o que é o mais desprovido (LACAN, 1964-1965, p.45)

Lacan, portanto, não desconhece também a divergência conceitual existente entre elas. Ao longo de seu ensino, ele convoca diversos saberes para interpelar o nome próprio – não para submeter a psicanálise a tais saberes, mas para encontrar um complemento naquilo que a psicanálise tem para dizer sobre este significante (LACAN, 1961-1962). Ou seja, ele utiliza tais formulações como meio de controle da coerência interna das suas próprias proposições.

As formulações de Lacan sobre o nome próprio que abordaremos nesse subcapítulo estão concentradas principalmente no Seminário 9 – *A identificação* e Seminário 12 –

Problemas cruciais para a psicanálise, que foram proferidos entre os anos de 1961-1962 e 1964-1965, respectivamente. Isso significa que eles estão inseridos num momento em que a linguística está em cena como condição de ciência para a psicanálise. A aposta de Lacan (1998) pela linguística tem como marco o *Discurso de Roma* – como ficou conhecido o relatório *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, de 1953 (MILNER, 2010). Foi durante esse *Discurso* que ele proferiu a célebre frase: “o inconsciente [...] é estruturado como uma linguagem” (LACAN, 1998, p.882) e nele Lacan defende uma mudança epistemológica que orientará o seu pensamento nas décadas de 1950 e 1960 (MILNER, 2001). De fato, algumas das afirmações de Lacan, como “é o mundo das palavras que cria o mundo das coisas. (...) o homem fala, pois, mas porque o símbolo o fez homem” (LACAN, 1998, p.277-278), foram pontos que abordamos no item anterior e que remontam, principalmente, a década de 1950. Vale destacar que o *Discurso* ocorreu poucos meses antes do início do que é conhecido como o seu Seminário 1 – *Os escritos técnicos de Freud*.

A decisão teórica de Lacan pela linguística, especialmente a linguística estrutural apresentada pela tradição saussuriana e pelas contribuições de Jakobson, permitiu a ele estabelecer a legitimidade e fecundidade de novos conceitos – por levar a sério o seu desenho científico e submetê-la à exigência de literalização (MILNER, 2010). Por outro lado, a linguagem que importa à psicanálise é aquela que está às margens da linguística, ou seja, não completamente dentro, mas em contato constante (MILNER, 2010). Esse modo de abordar a linguística, assim como a lógica e a filosofia, repercutiu no modo como Lacan interpelou o nome próprio. Ele conclui que todos os teóricos tropeçam “ao redor disso que seguramente é mais especialmente indicativo, denotativo que um outro, mas que se é incapaz de dizer em quê” (LACAN, 1964-1965, p.72). Apesar da dificuldade de definir incontrovertidamente o nome próprio, Lacan, a partir das aproximações e contraposições que faz à obra de diversos autores, constrói a sua própria formulação sobre o nome próprio. Não apresentaremos os teóricos referidos por Lacan na ordem cronológica da produção de suas teorias, mas na sequência em que Lacan os introduz em seus seminários. Para esclarecer alguns pontos teóricos e controvérsias foi necessário introduzir a concepção de outros autores sobre o nome próprio, como é o caso de Frege, por exemplo, de quem Russell diverge.

O primeiro autor evocado por Lacan é Sir Allan Gardiner que, em 1954, escreveu um ensaio polêmico, intitulado *A teoria dos nomes próprios*, em resposta às formulações de Bertrand Russell (LACAN, 1961-1962). O interesse de Lacan por Gardiner está associado à relação entre a estrutura fonemática do nome próprio com a letra (CARVALHO, 2004). Ou

seja, Lacan estava interessado na conexão entre a representação gráfica que marca uma escrita, e a representação sonora e seus efeitos. Ele afirma que a parte de verdade no discurso de Gardiner diz respeito ao nível do fonema na estrutura de linguagem (LACAN, 1964-1965). A questão sobre os fonemas se prolongou por muitos anos visto que no Seminário 23 – *O sinthoma*, Lacan afirma que “o ponto fulcral no qual permaneço em suspenso é o de saber a partir de que momento a significância, ao ser escrita, distingue-se dos simples efeitos de fonação. É a fonação que transmite a função própria do nome” (LACAN, 1975-1976). Como na primeira menção que faz a Gardiner, Lacan (1961-1962) aponta a objeção deste ao trabalho de Russell sobre o nome próprio, abordaremos primeiramente a concepção deste autor.

Russell, lógico matemático, faz um esforço de formalização tão econômica quanto possível da teoria dos conjuntos (LACAN, 2003). Ele define o nome próprio como: *words for particulars*, uma palavra que designa os particulares como tais, sem que haja nenhuma descrição, nenhuma referência às características ou qualidades daquele que é nomeado (RUSSELL, 1956). Tal tratamento dado ao nome próprio teria decorrido das elaborações fregeanas (MILLER, 2010). Embora Russell (1956) reconhecesse o mérito das formulações de Frege, especialmente em função do lugar que dá aos números, não deixa de ser um crítico dele. Tal como Gardiner se posiciona contrariamente à teorização de Russell sobre os nomes próprios, Russell se situa em oposição ao trabalho de Frege sobre o tema.

Então, como Frege concebe o nome próprio? Antes de mais nada é importante esclarecer que o nome próprio para Frege (2009) não corresponde ao uso comum que fazemos da locução *nome próprio* – para ele trata-se de um sinal que tem condições restritas de significado, uma expressão saturada que designa. A locução “estrela da manhã” ou “2+2”, por exemplo, são nomes próprios que possuem um sentido e um referente. Para Frege (2009) um referente pode ter mais de um sentido: nas expressões 2+2 e 6-2 em que o referente é 4, temos dois modos distintos de apresentá-lo e, portanto, dois sentidos diferentes que apontam para um mesmo referente. Por outro lado, existem expressões que possuem sentido sem que seja possível determinar o referente; “o corpo celeste mais distante da terra” (FREGE, 2009, p.133) é uma locução que exemplifica esse cenário. O referente nesse caso é desconhecido, indefinido. Assim, para Frege (2009) “um nome próprio deve ter pelo menos um sentido (na acepção em que entendo essa palavra), senão ele será apenas uma mera sequência vazia de sons, e seria ilegítimo chamá-lo de nome” (FREGE, 2009, p.168). A acepção dada por Frege (2009) à palavra *sentido* é: o que media a expressão e o seu referente. Tal definição mostra

que para Frege o nome próprio requer necessariamente um sentido, o oposto de Russell (1956) que toma o nome próprio pela via da referência.

Como vimos, Russell define o nome próprio como *word for particular*. Mas o que é um particular? A definição de particular é puramente lógica e consiste nos termos de relações em fatos atômicos – os mais simples fatos lógicos (RUSSEL, 1956). Os nomes próprios enquanto palavras para particulares devem fazer referência àqueles que são nomeados, porém, sem incluir descrições. Nomes como o de Sócrates e de Platão, por exemplo, “foram originalmente destinados a cumprir essa função de representar particulares, e nós aceitamos na vida cotidiana comum como particulares todos os tipos de coisas que realmente não o são. (...) são realmente abreviaturas para descrições²²” (RUSSEL, 1956, p.200, tradução nossa). A função do nome próprio para Russell é designar o particular em sua particularidade, indicar “particulares reais, não meramente descrevendo-os, mas efetivamente nomeando-os. (...) Um nome, no sentido estritamente lógico de uma palavra cujo significado é um particular, só pode ser aplicado a um particular com o qual o falante está familiarizado²³” (RUSSELL, 1956, p.200-201, tradução nossa). De acordo com essa argumentação o nome Sócrates, por exemplo, não seria um nome próprio na medida em que não estamos familiarizados com o homem Sócrates e porque a tal nome são acrescentados descritivos: o mestre de Platão, o homem que tomou cicuta etc. Por considerar esses predicativos uma descrição reduzida dos quais o nome é uma abreviatura e não um particular, Sócrates não se enquadraria na categoria *nome próprio* para Russell.

De uma maneira radical, por designarem um particular em sua particularidade, as únicas palavras que poderiam ser empregadas como nomes próprios são o *this* ou o *that* (RUSSEL, 1956) que cumprem o requisito de ter uma ligação direta com o referente. Ou seja, o nome “é meramente um meio de apontar para a coisa²⁴” (RUSSEL, 1956, p.245, tradução nossa). Apesar de *this* e *that* serem um nome próprio, Russell reconhece que, em diferentes ocasiões, esses termos serão aplicados a diferentes objetos. Dito isso, pontuamos que o nome próprio serve para Russell, única e exclusivamente para designar dados dos sentidos, é uma marca identificatória.

22 Were originally intended to fulfill this function of standing for particulars, and we do accept, in ordinary daily life, as particulars all sorts of things that really are not so. (...) are abbreviations for descriptions.

23 Actual particulars, not merely describe them but actually name them. (...) A name, in the narrow logical sense of a word whose meaning is a particular, can only be applied to a particular with which the speaker is acquainted.

24 For the name itself is merely a means of pointing to the thing.

Lacan (1961-1962) apresenta a teoria de Russell para introduzir os argumentos de Gardiner, sem deixar dúvidas de que não endossa a teoria dos particulares. Além da questão já anunciada sobre a relação entre estrutura fonemática e a letra no nome próprio, o que nesse momento parece se colocar para Lacan é a relação do nome próprio com o sentido e a referência. Isso é inferido especialmente pelo retorno em seu texto de questões que versam sobre um nome ter ou não um sentido, incluir ou não uma descrição, e as suas possíveis relações com o referente. Ou seja, se necessariamente um sentido ou descrição acompanha a designação de um referente ou se a nomeação visa apenas identificar aquele que é nomeado. Ao evocar Russell, Lacan assinala que o nome próprio não pode ser considerado um mero meio de apontar o referente – as questões sobre o sentido ainda não estão esgotadas.

Gardiner, linguista e egiptólogo, faz referência a John Stuart Mill e a Dionysius Thrax – especialmente a Mill, ao contrapor a função do nome próprio apresentada por Russell. Em que consiste o nome próprio para Mill? Para Mill existem os nomes que conotam – os nomes constantes no dicionário que possuem uma definição estabelecida, e os nomes que denotam – os nomes próprios que denominam sem portar nenhum sentido (LACAN, 1964-1965). Assim, o nome próprio para Mill não significa, mas identifica aquele que é nomeado por meio de uma marca distintiva. Tal marca significativa, à semelhança do que postulam Frege e Santo Agostinho, não está localizada sobre o objeto, mas sobre a ideia do objeto (GARDINER, 1957). O que diferencia Mill e Gardiner? Para Mill o nome próprio é uma marca distintiva, enquanto que Gardiner o define por sua unidade acústica distintiva. A diferença, portanto, está no que é distintivo: para um o nome é marca distintiva, enquanto que para o outro, o som. O nome como marca terá lugar nas formulações de Lacan sobre o nome próprio, veremos de que forma a marca se constituirá mais adiante. Podemos adiantar que não se trata da relação com o som como propõe Gardiner. Veremos adiante os desdobramentos disso, mas primeiro consideremos as críticas de Gardiner a Russell.

Gardiner (1957) faz críticas diretas à teoria dos nomes próprios de Russell afirmando que ela é lamentavelmente confusa e uma das mais fantásticas já publicadas. Na tentativa de entender o porquê *this* é considerado um nome próprio para Russell, Gardiner (1957) argumenta que embora o termo seja ambíguo, é uma única palavra e pode indicar com certa segurança um particular imediatamente presente, especialmente quando acompanhado por um gesto demonstrativo. Por outro lado, pondera, *this* quando pronunciado sem a presença do particular, falhará em indicá-lo. Ademais, a ambiguidade de *this* poder fazer referência a diferentes objetos também arrisca ser um problema na medida em que não fica claro quando

this é uma coisa ou outra, a menos que em seu complemento seja feito um gesto para indicar quando isso é isso e não aquilo. O uso do *this*, portanto, poderia causar mais confusão do que efetivamente indicação dos referentes que ele pretende designar, especialmente se o objeto não estiver presente; mas também se não houver um gesto indicativo que acompanhe o *this*. Extrapolando a argumentação de Gardiner, se lembrarmos do exemplo da muralha comentado por Lacan, mesmo o gesto de apontar pode portar ambiguidade. Aliás, Lacan endossa a crítica de Gardiner a Russell – não é nessa direção que o nome próprio segue em sua teoria.

Os nomes próprios para Gardiner (1957) acompanham aqueles que o possuem durante toda a vida e em qualquer situação. Nomes como o de Napoleão, Sócrates e Platão, não perdem a qualidade de nomes próprios por terem predicativos agregados a eles. Sócrates, por exemplo, ao qual Russell atribui os descritivos: “o mestre de Platão”, “o homem que tomou cicuta”, “a pessoa a quem os lógicos afirmam ser mortal”, é para Gardiner (1957) um nome próprio. Sócrates é um mero rótulo de som que pode despertar a memória de várias informações, é uma alternativa a qualquer descrição que possa ser feita de Sócrates, no entanto, não é uma descrição. Para Gardiner

um nome próprio é uma palavra ou grupo de palavras reconhecido por ter a identificação como seu propósito específico, e que alcança, ou tende a alcançar esse propósito por meio de seu som distintivo, independentemente de qualquer significado possuído por esse som no início, ou adquirido por ele através da associação com o objeto ou objetos assim identificados²⁵ (GARDINER, 1957, p.73, tradução nossa)

Pela caracterização acima observamos que Gardiner (1957), tal como Russell e Mill, considera que o nome próprio independe do seu significado. Todavia, o essencial para ele não é a ausência de sentido, mas o som distintivo dos nomes próprios em estado puro ou quase puro. O inconveniente de elidir o sentido do nome próprio como fazem Russell, Mill e em menor medida Gardiner, segundo Lacan (1964-1965), é que alguns nomes portam um sentido, especialmente em função de sua origem: Pereira, por exemplo. Pereira é uma árvore que produz o fruto pera, assim como Hunter, sobrenome originário da língua inglesa, indica nessa língua aquele que caça, ou seja, caçador. A afirmação de Lacan (1961-1962) pode soar estranha, mas ao que parece ele aqui já apontava para os elementos significantes associados ao nome próprio no âmbito da significação ou para os efeitos de significância de um nome próprio. Além do que, ele indica que um nome próprio não deixará de sê-lo por possuir um

25 A proper name is a word or group of words which is recognized as having identification as its specific purpose, and which achieves, or tends to achieve, that purpose by means of its distinctive sound alone, without regard to any meaning possessed by that sound from the start, or acquired by it through association with the object or objects thereby identified.

sentido. Um nome próprio pode ter um sentido na linguagem geral que não é, necessariamente, evocado quando fazemos uso dele quando designamos uma pessoa. Nesse ponto Lacan parece sugerir que não devemos desconsiderar completamente o sentido que um nome próprio pode ter, pois isso pode ter algum efeito sobre aquele que é nomeado. As questões relacionadas ao sentido, começam a aparecer.

Voltando para a argumentação de Gardiner sobre os níveis de pureza inferidos aos nomes próprios, encontramos no nível mais alto os nomes próprios que são totalmente arbitrários e completamente sem significado. Existem vários desdobramentos desses dois principais critérios que definem a maior ou menor pureza que um nome próprio pode ter. Nomes como *Heinrich* e *Giovanni* seriam nomes menos puros por indicarem a nacionalidade de quem os portam; *John* e *Mary* também seriam nomes menos puros porque sugerem o sexo daqueles que nomeiam. Independente do nível de pureza, um nome é considerado nome próprio por ser aceito como designador de um lugar ou pessoa, por exemplo, e por ser o instrumento linguístico certo para identifica-los. Tal “como um substantivo não é apenas uma palavra que denota uma coisa, mas que vê uma coisa como uma coisa, um nome próprio é uma palavra reconhecida por identificar seu objeto em virtude exclusivamente do seu som distintivo²⁶” (GARDINER, 1957, p.67, tradução nossa). O reconhecimento do nome como tal instrui sobre a forma como esses significantes devem ser tomados, não por serem fatos de linguagem e sim fatos de fala. Isso para Gardiner (1957), não para Lacan. Se ao convocar Gardiner, por um lado, Lacan estava às voltas com a relação entre o som e a escrita do nome próprio, por outro isso não sugere que ele tem dúvidas sobre a sua vinculação da nomeação à linguagem e não à fala.

Poderíamos introduzir a esse respeito algumas questões: se toda língua é feita com sons distintivos que compõem toda e qualquer palavra de seu vocabulário, o que caracterizaria o nome próprio? Como reconhecer e distinguir o nome comum do nome próprio? Prevendo questões como estas Gardiner introduz a noção subjetiva dispensada ao material sonoro. Em suas palavras “a diferença entre nomes próprios e substantivos que não são nomes próprios é quase puramente psicológica, e depende da importância atribuída ao som do primeiro pela comunidade linguística em geral²⁷” (GARDINER, 1957, p.69, tradução nossa). Dito de outra forma, o que marca a distinção entre nomes próprios e nomes comuns é a força significativa

26 Just as a noun is not merely a word that denotes a thing, but is one that views a thing as a thing, so too a proper name is a word that is recognized as identifying its object by virtue of the distinctive sound exclusively.

27 The difference between proper names and substantives that are not proper names is almost purely psychological, and depends on the importance attached to the sound of the former by the linguistic community generally.

do som dos nomes próprios que são socialmente reconhecidos como tais em determinada cultura. Nisso implica que mesmo que o sobrenome Pereira não se associe à árvore de mesmo nome, quando nos referimos à família assim designada, o que diferencia o som da árvore do som do sobrenome é a noção subjetiva empregada quando pronunciamos o Pereira com P maiúsculo, ou seja, o nome próprio.

Ao fazer valer a referência psicológica Gardiner fracassa, pois ignora a referência do sujeito ao significante (LACAN, 1961-1962). Isso não quer dizer que Lacan (1961-1962) não reconhece que desde que o homem é homem este possui uma função vocal como falante. Contudo, ele questiona se poderíamos considerar verdadeira a afirmação de Gardiner de que a cada vez que um nome próprio é pronunciado uma advertência psicológica do acento posto sobre o material sonoro estaria presente. Lacan acrescenta que “há um sujeito que não se confunde com o significante como tal, mas que se desdobra nesta referência ao significante, com traços, com características perfeitamente articuláveis e formalizáveis e que devem permitir-nos captar, discernir (...) o caráter idiótico como tal do nome próprio” (LACAN, 1961-1962, p.89). Lacan (1961-1962) marca que não há confusão entre o acento dado por Gardiner à função do sujeito no sentido psicológico com o acento da função do sujeito no sentido estrutural, o da estrutura de linguagem.

A crítica que Lacan faz a Gardiner não se restringe ao peso da função psicológica, ela alcança a própria definição de nome próprio como som distintivo. Ao citar James Février em *A história da escrita*, Lacan (1961-1962) destaca que no material pré-histórico é possível encontrar uma infinidade de traçados que têm função significante, são marcas distintivas que surgiram antes da estruturação da escrita propriamente dita. Apesar de não ser possível saber o que as marcas representavam quando foram feitas, é possível afirmar que temos nessas marcas significantes que aguardavam ser sonorizados (LACAN, 1961-1962). A partir do momento que as marcas foram vocalizadas e fonetizadas elas passaram a funcionar como a escrita que conhecemos. Assim, uma das características do nome próprio é de se ligar ao traço de sua escrita, a essa marca. Portanto, destacamos aqui como o nome próprio enquanto marca ganha relevo na teoria lacaniana – não vinculada ao som, mas à letra.

É justamente a escrita enquanto traço significante que dá suporte ao som (LACAN, 1961-1962). Disso decorre que a emissão nomeadora “é da ordem da letra” (LACAN, 1961-1962, p.90). Ou seja, o nome próprio enlaça algo da emissão vocálica com um traço da letra. A letra, nesse momento do ensino de Lacan (Seminário 9 e Seminário 12) é apresentada como suporte material do significante, tal como ele a designa em *A instância da letra no*

inconsciente ou a razão desde Freud, texto de 1957 (LACAN, 1998). Vimos que as questões suscitadas pelas relações entre essas duas esferas se estenderam até a década de 1970. Alcançaremos no próximo subcapítulo os desdobramentos realizados por Lacan na noção de letra.

Seguindo a construção de Lacan sobre a marca, ele pontua que a linguagem é definida como uma ordem, um registro, uma função capaz de funcionar fora da consciência do sujeito e caracterizado por valores estruturais próprios que levam a sua marca. Sendo o nome próprio especificado como um enraizamento do sujeito, ele traz consigo a marca da sua não tradução para as outras línguas (LACAN, 1962-1963). Assim, alguém que possui o sobrenome *Pereira* e reside em Londres, continuará sendo chamado de *Mr. Pereira* e não *Mr. Pear Tree*. Isso vale para qualquer língua. O nome próprio apenas se transfere, se translitera. Haroldo de Campos (2000) esclarece que a transliteração é a transposição do som de símbolos de determinado sistema linguístico por meio da escrita fonética de outro sistema linguístico. Um exemplo de transliteração de nome próprio pode ser extraído da palavra hebraica אַבְרָהָם que, mediante a aplicação de certas regras de transcrição fonética, é, em português, Abraão. Nesse caso não há a tradução da palavra אַבְרָהָם que tem em sua constituição o substantivo primitivo 'āb (pai) e uma derivação do substantivo árabe *ruhāmun* (multidão) formando, portanto, a palavra 'abrāhām, cujo significado é: *pai de uma multidão* (HARRIS, 1998). Sobre a não tradução, Lacan (1961-1962) afirma “eu me chamo Lacan em todas as línguas e vocês também, cada um por seu nome. Isso não é um fato contingente (...) é aqui que jaz, que reside a propriedade muito particular do nome, do nome próprio na significação” (LACAN, 1961-1962, p.101).

Portanto, ao extrapolar a exigência de sentido ou a completa elisão deste no nome próprio, encontramos em Lacan (1964-1965) um outro termo, anteriormente anunciado: o da significação. A significação parece surgir como uma resposta de Lacan às questões sobre o sentido ou descrição associada ao nome próprio. Tais questões, como vimos, foram discutidas pelos autores que Lacan comenta. Quando duas pessoas são apresentadas um certo número de efeitos significativos se manifestam, seja em função do contexto em que a apresentação é feita, seja porque aquele que é introduzido é ou não conhecido, e mais

no momento em que me apresento a vocês, Jacques Lacan, isso já eliminou que eu seja um Rockefeller, por exemplo (...). Já há um certo número de referências que vêm imediatamente com o nome próprio. Também pode acontecer que vocês tenham escutado meu nome em algum lugar. Então, naturalmente, isso se enriquece. Dizer que um nome próprio, em suma, é sem significação, é alguma coisa de grosseiramente errada! (LACAN, 1964-1965, p.65).

Logo, o nome é uma marca aberta à leitura (LACAN, 2005a). A leitura possível do nome se dá pela significação que não se sustenta por si só, a significação é admissível na medida em que é remetida a outra significação. Ou seja, ela é possível na medida em que o significante se dirige a outros significantes. Haja vista que o significante não está colado na coisa, no significado e nem tampouco em uma significação específica (LACAN, 1998). Portanto, o significante nome próprio é para o sujeito algo a significar e isso que pode significar não está previamente dado, é contingencial. Nesse sentido, podemos concordar com Benjamin que “o nome próprio é o que o homem tem em comum com a palavra criadora de Deus” (BENJAMIN, 2011, p.63). Pois, a partir desse significante, o homem cria, constrói uma trama de significações que *a priori* não está lá.

A indicação de Lacan (1971) de que um nome próprio só é totalmente estável no mapa em que designa um deserto, e isso desde que ele não seja fecundado – situação que garantiria uma nova nomeação, nos faz considerar o nome próprio na teoria lacaniana como um significante instável (MANDIL, 2003). Instável justamente porque o seu horizonte pode mudar, sendo agregadas ou excluídas significações. Os relatos de fim de análise por vezes testemunham como um significante, deslizando e condensando, ganhou mais ou menos consistência na vida dos sujeitos. Em razão dessa volubilidade é possível dizer que o nome próprio se distingue de um saber (LACAN, 2003). Vale lembrar que o sujeito só é suposto pelo significante que o representa para outro significante, sem que nenhum desses esteja assegurado (LACAN, 1961-1962). Por estar aberto à significação, o significante nome próprio pode se constituir um recurso sob o qual o sujeito se apoia para falar de si. O sujeito sabe daquilo que ele acredita saber, “o sujeito consciente não passa de um sujeito suposto saber, saber o que ele pensa (...) um sujeito que verdadeiramente não sabe, que se contradiz, muda de opinião, muda de saber” (MILLER, 2011, p.107). Há, portanto, na relação do sujeito com o nome próprio algo de uma suposição de saber que diz respeito à significação – não à verdade, mas há também um tanto de não saber.

Gardiner, Russell, bem como Frege e Mill estão às voltas com a definição do nome próprio e encontram em seu percurso a problemática do sentido e da referência. Enquanto Mill e Russell colocam maior peso na referência ou denotação, excluindo qualquer referência à conotação ou descrição; Gardiner acentua o som dos nomes próprios e a advertência psicológica e Mill marca o sentido como elemento fundamental na nomeação. Ainda que divergindo desses autores, Lacan aponta questões importantes sobre a sua própria concepção do nome próprio: a não traduzibilidade; o sentido como elemento presente, mas não

determinante – a significação como resposta à identificação do sujeito ao seu nome próprio; o referente como ponto comum com os demais autores, mas sem que a designação seja ponto central da nomeação; ele destaca a função sonora do nome próprio, importante no processo de deslocamento e condensação, mas não sem vinculá-la à letra enquanto marca. Lacan, portanto, relaciona o nome próprio à marca distintiva, à letra, implicando a própria estrutura da linguagem nesse processo. Mas a questão não se encerra aqui.

Outro teórico a quem Lacan (1964-1965) faz referência é o antropólogo Lévi-Strauss que, como ele, também se opôs às formulações de Gardiner e Russell – ao primeiro por colocar a ênfase do nome próprio na sonoridade distintiva e não no sistema significante; o segundo por fazer equivaler o ato de nomear ao de mostrar. A divergência teórica de Lévi-Strauss com esses autores não se restringe a esses pontos, e alcança também as formulações de Mill no que toca o lugar da significação na teoria sobre a nomeação. Em *O pensamento selvagem* Lévi-Strauss (2008) afirma que a distinção entre nomes próprios e comuns não diz respeito à relação entre denominação e significação. Isso porque os nomes próprios são parte de sistemas tratados como códigos: formas de firmar significações, transpondo-as para os termos de outras significações. Significa-se sempre, afirma, seja ao outro ou a si mesmo. O que torna um nome mais ou menos próprio também não é determinado de maneira intrínseca ou por comparação com outras palavras da linguagem, pois assim como os nomes próprios podem servir de nomes comuns o contrário também é verdadeiro. É por isso que

os nomes próprios, primitivamente sem sentido, ganham-no, aderindo aos nomes comuns, e estes o perdem passando para a língua sagrada, o que lhes permite tornarem-se novamente nomes próprios. Portanto o sistema funciona por bombeamento alternado da carga semântica, dos nomes comuns aos nomes próprios e da língua profana à língua sagrada (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.235).

Além de poderem portar significação, os nomes próprios seriam significativos de vinculação a classes. Cada sociedade ou grupo social estabelece as próprias regras e hábitos que determinam a estrutura de classificação, essa estrutura denominará o que pode ser nome comum ou nome próprio, em cada situação. Da mesma forma ocorre com os nomes das espécies que, segundo Lévi-Strauss (2008), não apresentam com o nome próprio diferença de natureza linguística fundamental. A variante está em como cada cultura particular estabelece os limites variáveis que determinam o trabalho de classificação. Desse modo, o ato de nomear implica necessariamente referência a um sistema classificatório tanto quando o nome é atribuído por aplicação de regras de referência ao nome do clã, ao totem, à vinculação parental etc., ou quando é livremente inventado. A importância atribuída às regras de

classificação resulta delas visarem introduzir ordem ao mundo e, por isso, constituírem a base do próprio pensamento (LEVI-STRAUSS, 2008).

O sistema de classificações é complexo e comporta várias dimensões. Nas culturas que estudou, Lévi-Strauss (2008) distingue a figura do portador e do doador de nome. O doador do nome possui uma certa liberdade na escolha do nome doado, desde que siga as regras próprias à estrutura social que pertence, seja fazendo referência ao nome dos pais, ao totem do clã, ao parentesco com pessoas falecidas etc. Uma vez que há um doador de nome fica implicada na nomeação uma objetividade subjetivada que extrapola a observação das regras culturais de doação de nome. O portador do nome também é enredado, pois ele é o veículo da objetividade subjetivada do outro. A indeterminação do nome próprio encobre tal relação entre doador e portador, mas não passou despercebida por Lacan (1964-1965) que destaca que “o nome próprio é um nome doado. (...) É aqui que Claude Lévi-Strauss se deterá para dizer, e dizer com razão, que o problema do nome próprio não poderia ser tratado sem introduzir uma referência estrangeira ao campo propriamente linguístico” (LACAN, 1964-1965, p.73). Há sempre um outro que nomeia e isso nunca é indiferente àquele que é nomeado. Essa referência que está fora do campo linguístico, o doador do nome, contribui com elementos significantes que podem passar a ser tomados junto com o nome próprio, mas não apenas em referência ao campo simbólico. O doador do nome além de participar pela via da significação, também entra com elementos que apontam para o real. De todo modo, nesse momento, destacamos o interesse de Lacan por essa referência de Lévi-Strauss que ganha corpo nos testemunhos que evocamos.

A despeito das aproximações entre Lévi-Strauss e Lacan, entre eles há também divergência. Lévi-Strauss tenta mostrar que o nome próprio não se liga a nada exceto a categorias em suas oposições, ou seja, o nome serviria para classificar e lançar o indivíduo em um ponto particular da espécie (LACAN, 1964-1965). A essa redução do nome próprio Lacan (1964-1965) se opõe, pois a nomeação se coloca justamente no ponto em que a classificação tropeça, diante de uma falta estrutural do sujeito para mascarar-la. Ou seja, o nome próprio tem efeito de sutura para aquilo que do sujeito é um buraco estrutural (LACAN, 1964-1965). O que retorna, portanto, é o efeito suturante do nome, como vimos na apresentação que Miller (1990a) faz de Frege.

A relação do nome próprio ao furo e à sutura não se dá sem paradoxo. Existem duas afirmações lacanianas que explicitam isso e que podem parecer anular uma à outra: 1. “A nominação é a única coisa de que estejamos certos fazer buraco” (LACAN, 1974-1975, p. 65)

e 2. “Um nome serve também para tampar alguma coisa” (LACAN, [1969-1970]/1992, p.122). Afinal de contas, o nome fura ou sutura? As duas coisas. Primeiramente podemos destacar o nome próprio enquanto significante vindo do Outro que divide o sujeito; ele mostra que não há nada que venha do Outro que garanta o sujeito de forma segura e certa. E na medida em que o sujeito tenta se valer de um significante para se nomear e se localizar, ele não consegue se achar, só aparecendo nos intervalos (LACAN, [1958-1959]/2016). O nome próprio sugere o nível do furo como nos mostra Lacan: “não é como indivíduo que me chamo Jacques Lacan, mas como alguma coisa que pode faltar, mediante o que esse nome vai em direção? Recobrir uma outra falta” (LACAN, 1964-1965, p.74).

Em segundo lugar, portanto, o nome próprio tem por função dar uma falsa aparência de sutura à falta estrutural, pois na relação do sujeito com o seu nome próprio está implicada a sua identificação (LACAN, 1964-1965). Isso porque o sujeito supõe “o significante para articulá-lo, inclusive sob a forma na maioria das vezes ambígua, imprópria, mal manejável e sujeita a todas as espécies de reserva e de distinções que é o A é A” (LACAN, 1961-1962, p.53-54). Ou seja, o sujeito faz parecer que o significante equivale a si mesmo, ou mais precisamente, que ele equivale ao seu nome. Isso só é pensável via semblante. Se o sujeito encontra no nome próprio algo que faz suplência ao significante sempre faltante, isso ele o faz de forma imaginária, pela estrutura da fantasia (LACAN, 1958-1959). Não se trata, portanto, de uma verdadeira sutura, o nome próprio possibilita uma “falsa aparência de sutura” (LACAN, 1964-1965, p.74) aos furos do sujeito. Aqui vale registrar que, por mais que Lacan em alguns momentos fale do nome próprio como sutura, o que parece mais coerente com a sua teoria é falar em aparência de sutura, pois o furo nunca é efetivamente obturado. Uma metáfora que pode nos ajudar a pensar a função da sutura é a calça remendada usada em quadrilhas de Festa Junina. A calça esburacada recebe sobre o furo um tecido que visa fechá-lo, no entanto o que ele faz ao tampar o buraco é também evidenciá-lo. Nisso implica que, por mais que não haja um significante que venha do outro que garanta o sujeito, é somente por meio da articulação significante que o sujeito pode se identificar como tal.

Até o momento acompanhamos os principais autores que Lacan aborda no percurso que segue para abordar o nome próprio especialmente a partir da identificação; por meio das articulações que realiza a partir do trabalho de Lévi-Strauss, observamos a relação do nome próprio com o furo estrutural do sujeito e a aparência de sutura, bem como a significação na constituição do sujeito. Lacan também recolhe uma referência externa à linguística que toca aquele que é nomeado: o doador de nome, aquele que nomeia e transmite com o nome algo de

si. Lacan não desenvolve essa referência, mas pontua a exatidão dessa observação de Lévi-Strauss. Sabemos com Freud [1939]/(1969) que o pai é aquele que nomeia, cuja vinculação com a criança não pode ser estabelecida pela prova dos sentidos, mas sim pelo nome. Deixaremos essa questão em aberto por hora para tratar ainda de um outro teórico, Kripke, cuja teoria da nomeação Lacan não comenta, apesar de nos seminários 21 – *Les non-dupes errent* e 22 – *RSI* encontrarmos referências indiretas ao seu livro *Naming and necessity*, de 1972. Apesar do silêncio de Lacan sobre essa obra, tem-se feito associações entre alguns pontos das duas teorias. Dentre os que fazem essa relação encontramos Miller (2010), Laurent (2002) e Žižek (1992). O curioso é que o principal ponto de convergência entre os autores foi abordado por Lacan 10 anos antes da publicação do trabalho de Kripke.

Kripke (2012) se dedicou à lógica modal: a lógica do necessário e do possível que explora as relações entre a maneira que as coisas são, têm de ser e que poderiam ser. Em *O nomear e a necessidade*, fruto de palestras que proferiu em janeiro de 1970, Kripke (2012) nos adverte, logo de saída, de que não está comprometido “com nenhuma tese acerca do estatuto daquilo que vulgarmente chamamos “nomes” na linguagem natural” (KRIPKE, 2012, p.43). Não obstante, ele trata do ato de nomear tanto no sentido geral da palavra (nome comum) quanto na função específica do nome próprio. A sua principal tese é de que os nomes próprios são designadores rígidos, ou seja, são termos singulares que designam “a mesma coisa em todos os mundos possíveis” (KRIPKE, 2012, p.134). Por mundos possíveis são entendidos mundos estipulados, na língua e referências de significação do falante. Ao fazer o uso do termo designador rígido, Kripke marca uma diferença fundamental da sua teoria em relação a dos teóricos que tomam o nome próprio pela via de descrições definidas. Os argumentos modais que ele usa para criar mundos possíveis exploram essa diferença.

Ele afirma fazer uso da palavra *nome* sem incluir descrições definidas do gênero: “« x tal que ϕx », e existe exactamente um x tal que ϕx , esse é o referente da descrição” (KRIPKE, 2012, p.72). O que isso quer dizer? Na teoria descritivista pressupõem-se a um nome (x) certa descrição (ϕx) que garantiria um determinado referente. Por exemplo: Hitler (x) foi o homem que mais matou judeus em toda a história (ϕx) (KRIPKE, 2012). Se encontramos um homem que atende à descrição ou às descrições (ϕx), encontramos o homem chamado Hitler (x). A partir dessa constatação, Kripke levanta uma série de questões lógicas, a primeira é: é possível conhecer *a priori* e saber se algo é verdade *a priori*? A partir da primeira pergunta, Kripke (2012) pondera que o fato de que algo *pode ser conhecido a priori* não significa que *tem de ser conhecido a priori*. Ele considera possível conhecer e saber se

algo é verdadeiro *a posteriori*. Não é do escopo desse trabalho examinar os pormenores das argumentações de Kripke (2012), a aplicação dos argumentos modais pelo autor é ampla.

As propriedades que um objeto pode ter são divididas em propriedades essenciais (necessárias – é verdadeira do objeto em todos os casos em que exista) e propriedades accidentais (contingentes – o que ocasionalmente se escreve) (KRIPKE, 2012). Observemos que a proposição “Héspero é Fósforo”, por exemplo, é necessária *a posteriori*, pois apenas mediante descobertas científicas foi constatado que a estrela da manhã, chamada de Fósforo, e a estrela da tarde, designada Héspero, são, na verdade, o planeta Vênus (KRIPKE, 2012). Tal proposição, a partir desse conhecimento que não estava disponível *a priori*, é necessariamente verdadeira, pois nunca é falsa. Dito isso, frisamos que ela é necessária *a posteriori*.

Retomemos o exemplo anterior. Se, em uma situação contrafactual na qual Hitler não tivesse chegado ao poder e tivesse passado os seus dias tranquilo em Linz, ele deixaria de ser Hitler? Se outra pessoa tivesse recebido o descrédito de ser o homem que mais matou judeus, diríamos que esse outro homem se chama Hitler? Certamente que para ambas as perguntas a resposta é não (KRIPKE, 2012). Desse modo, a expressão que usamos para definir o homem cujo nome é Hitler será uma verdade contingente e não necessária como *Héspero = Fósforo*. Independente da descrição ou descrições (*feixe de descrições*) que façamos nenhuma pessoa além de Hitler poderia ter sido Hitler – o que está colocado em questão são os critérios de identidade de objetos particulares e não os termos de qualidades.

As referências são determinadas, de acordo com Kripke (2012), pelo fato de um falante ser membro de uma determinada comunidade na qual tal nome foi transmitido por tradição determinada por uma cadeia, que passa de elo em elo aos falantes. Assim, o nome próprio fixa a referência por meio de marcas necessárias ou contingentes do objeto, denotando-o mesmo quando em situações contrafactuais o mesmo objeto não tenha as propriedades em questão e, por isso, é um designador rígido. Dito de outro modo, a forma como identificamos Hitler fixou uma referência, mas as descrições que agregamos a esse referente poderiam ser outras. Essa proposição se assemelha à de Lacan, com a diferença de ter sido formalizada por Kripke cerca de uma década depois de Lacan apontar que ao nome próprio segue uma série de referências sem que com isso o sujeito seja por elas definido *a priori*. Os efeitos de significação ou o conhecimento que podemos ter sobre eles se dá *a posteriori*.

O nome próprio, segundo Lacan (1961-1962), diz respeito à função do significante em seu estado puro, enquanto marca distintiva. O que Lacan aponta com a introdução do nome

próprio enquanto significante puro é que a materialidade do nome aparta qualquer sentido inerente. Assim, o nome próprio, cujo enunciado se iguala à sua significação (LACAN, 1998) é um significante que isoladamente não significa nada. Ele se fixa à referência sem que com isso a signifique; disso se deduz que o nome próprio em psicanálise pode ser considerado um designador rígido, assim como propõe Kripke (ROSA, 2015). Chegamos a um impasse: se o nome próprio é um significante puro, em que enunciado e significação coincidem, como fica a questão da identificação e significação do nome próprio?

Consideramos que uma resposta possível é fazer intervir a função da letra no nome próprio. Se por um lado vimos a letra enquanto suporte material do significante e marca no Seminário 9 – *A identificação*, no Seminário 18 – *De um discurso que não fosse semblante*, a letra ganha outra função, a de litoral. A letra é o que faz litoral entre saber e gozo (LACAN, 1971). Não se trata de uma fronteira clara entre o dizível e o indizível, mas de uma articulação de elementos distintos, que preservam o furo e a descontinuidade, bem como permite uma conexão entre o simbólico e o que se destaca dele (MANDIL, 2003). A letra, portanto, marca o encontro contingente entre saber e gozo e relaciona dois registros heterogêneos: simbólico e real, configurando entre eles uma borda (CARVALHO, 2004).

Assim, a função da letra possibilita que ao nome sejam agregadas significações que não lhe são necessariamente próprias e, por outro, permite inscrever um gozo insensato no nome próprio que resiste ao trabalho de interpretação. Tal resistência “reitera a dimensão de repetição, de busca contínua da melhor inscrição, de escavação incessante sem termo final” (MANDIL, 2003, p.51). Ou seja, o nome próprio não possui uma significação própria, como vimos, mas a partir dele uma série de referências podem ser forjadas; por outro lado alguma coisa no nome próprio resiste ao trabalho de significação e o lança para algo que é da ordem do real, do gozo. Esse é um ponto essencial no tratamento do significante nome próprio.

O *naming*, termo que Lacan parece retirar da obra de Kripke, “em tanto que nome próprio, precede, é um fato, a necessidade pela qual ele não cessará de ser escrito²⁸” (LACAN, 1973-1974). O nome próprio, portanto, não cessa de se escrever. Mas ele não se escreve apenas no que concerne o simbólico. A nomeação no último ensino de Lacan (1974-1975) é o quarto elemento²⁹ da sua teorização sobre os nós. Esse quarto elemento, o nome próprio, está emparelhado ao Imaginário e vem do Simbólico, cuja noção de referente visa o Real: “é enquanto Real que aquilo que os lógicos imaginam como Real dá seu suporte ao

28 en tant que nom propre - précède, c'est un fait, la nécessité par quoi il ne va plus cesser de s'écrire.

29 Em alguns momentos do último ensino, Lacan se refere ao quarto elemento como o Nome do Pai (Seminário 22) e também como Sinthoma (Seminário 23) – todos os termos estão ligados pela referência à nomeação.

referente” (LACAN, 1974-1975, p.69). Ou seja, o referente aqui ganha um status completamente original, pois não se trata apenas da pessoa que é nomeada, mas de algo do real que a concerne. Zizek (1992), valendo-se da terminologia de Kripke, afirma que o Real é a pedra contra a qual todas as tentativas de simbolização tropeçam. E como tal, pode ser lido como pertencente à mesma ordem do sintoma; mais precisamente o sintoma pode funcionar como nome próprio, cuja designação é possível *a posteriori*, ou seja, via construção ou invenção do sujeito (MANDIL, 2003; ROSA, 2015). De tal forma é constituído o sintoma: a obediência a uma regra estritamente privada, sem que se saiba que obedece a uma regra, sem que o sujeito se perceba. A aproximação do nome próprio ao sintoma terá efeitos importantes nas argumentações que abordaremos adiante.

O fato do nome sempre se escrever não quer dizer com isso que ele signifique o sujeito, ou seja, que lhe garanta uma identidade via significante nome próprio. Miller (2010) infere que isso já está em Lacan nos Escritos quando ele afirma que “o sujeito só designa seu ser ao barrar tudo aquilo que ele significa” (LACAN, 1998, p.700). A designação disso que Lacan aponta como o ser do sujeito não diz respeito, portanto, ao que se significa. Trata-se, então, de outra nomeação, que extrapola aquela a partir da qual o sujeito pode se reconhecer via identificação. Implica dizer que nesse caso não é do nome próprio enquanto nome de batismo que Lacan faz referência, mas do nome do que no sujeito é refratário à ordem significante.

No item anterior trouxemos elementos teóricos que versavam sobre a nomeação em geral cujos desdobramentos ressoam no nome próprio. Nesse item, por conseguinte, trouxemos referências que Lacan faz a alguns autores a partir dos quais constrói e afia a sua teorização acerca do nome próprio. É pelas aproximações e distanciamentos que Lacan marca durante a sua construção que podemos identificar pontos que nos interessam na discussão sobre o nome próprio a partir do testemunho dos descendentes de perpetradores. Até aqui temos o nome próprio enquanto um significante puro, sem sentido, mas que pode ter efeitos de significação, que dá suporte às identificações do sujeito que nada mais são do que uma sutura sobre o seu vazio estrutural. Ao mesmo tempo em que o nome próprio é uma marca distintiva, uma letra, ele só passa a existir através do ato de nomeação que lança o sujeito ao campo do Outro. O nome próprio diz respeito à significação e ao simbólico via semblante, mas não deixa de incluir o gozo. A partir do gozo, do que não cessa de não se escrever, caberia perguntar como é possível nomear esse desconhecido *ser* do sujeito.

2.3 Eu sou e sintoma

Vimos que o nome das coisas não é a coisa propriamente dita. Do mesmo modo que há uma separação entre significante e significado, há também um intervalo entre o nome das coisas e o objeto nomeado. Observamos também que o nome próprio não é uma descrição ou um significado daquilo que o sujeito é. Diante disso, antes de abordarmos a nomeação do ser do sujeito, investigaremos a relação deste com o seu nome próprio a partir da identificação. Observemos um trecho das *Aventuras de Alice no país das maravilhas* de Lewis Carroll (2009)

Como tudo está esquisito hoje! E ontem as coisas aconteciam exatamente como de costume. Será que fui trocada durante a noite? Deixe-me *pensar*: eu era mesma quando me levantei esta manhã? Tenho uma ligeira lembrança de que me senti um bocadinho diferente. Mas, se não sou a mesma, a próxima pergunta é: ‘Afinal de contas quem sou eu?’ Ah, este é o grande enigma! – E começou a pensar em todas as crianças da sua idade que conhecia, para ver se poderia ter sido trocada por alguma delas (CARROLL, 2009, p.25)

Vemos nessa passagem uma Alice que não se sente assegurada do seu ser. Para investigar se ela era ela mesma, Alice faz uso do pensamento. Compara os traços físicos, as características dela com a de amigas e, por fim, fica feliz de continuar existindo. É do pensamento que ela se serve. A estratégia de Alice para saber sobre o seu ser nos envia em direção a Descartes (1996) que estabelece um método que parte da dúvida como princípio e do pensamento como a única certeza da existência e possibilidade de conhecer a verdade. Ele comenta que “pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas seguia-se mui evidente e mui certamente que eu existia. (...) compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar” (DESCARTES, 1996, p.92). Observemos que o nome próprio de Alice não foi suficiente para que ela soubesse que não havia se transformado em outra pessoa. Esse desatrelamento nos dá a ocasião de questionar como se dá a identificação ao nome próprio, ou ainda sobre o que faz com que o sujeito se reconheça a partir de uma determinada designação. A pergunta poderia ser desdobrada em: o que está em jogo na identificação? Inicialmente acompanharemos o recurso que Lacan faz do *cogito* no que diz respeito à possibilidade do sujeito se reconhecer por meio de um Eu sou. Afinal, quando o sujeito se identifica, é por meio de algo como um *Eu sou Fulano* que ele se apresenta.

A garantia da existência do ser, para Descartes, está localizada no exercício da função do pensamento, ou seja, é o pensar que permite que se diga Eu “sou o que sou” (DESCARTES, 1996, p.92). Alice fornece indícios de que o recurso ao pensamento só lhe

valeu por alguns instantes. Algum tempo depois de concluir que ela era ela mesma, Alice que estava com o pescoço bastante alongado, é interpelada pela Pomba se de fato ela não seria uma cobra. Alice gagueja ““Sou uma... uma... (...) Eu... sou uma menininha”, respondeu Alice, bastante insegura, lembrando-se do número de mudanças que sofrera naquele dia” (CARROLL, 2009, p.63). O entendimento ao qual chegara vacilou diante do questionamento de um outro. Seria isso indicativo de que não é pelo exercício da consciência que se assegura a apreensão do que o sujeito é? Parece que sim.

Lacan (1954-1955) afirma que pela consciência reflexiva não é possível chegar a um julgamento da existência propriamente dita (LACAN, 1954-1955). A dificuldade de acessar quem o sujeito é não decorre apenas das limitações da percepção ou dos furos, lacunas e hiância próprios da estrutura de linguagem. A inviabilidade é estrutural. O inconsciente, pondera Lacan, “escapa totalmente a este círculo de certezas no qual o homem se reconhece como um eu” (LACAN, 1954-1955, p.16). Ora, o sujeito do inconsciente nos confronta com o não pensamento como causa possível do próprio pensamento; Lacan declara: “meu pensamento não é regulável a meu bel-prazer, acrescentemos ou não o *infelizmente*” (LACAN, 1968-1969, p.13). Sendo assim, o Eu do homem moderno é tido como uma miragem, miragem de objetivação (LACAN, 1998).

Lacan argumenta que não há garantias de que o “*Eu*” do “*Eu penso*” se equivale ao “*Eu*” do “*Eu sou*”, o que suscita que tudo se organiza “numa dialética em que [eu] é distinto do Eu” (LACAN, 1954-1955, p.15). Isso quer dizer que o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação não se confundem, há uma indeterminação constitutiva do sujeito em relação ao seu discurso, inclusive no tocante ao que ele pode dizer sobre si. Razão pela qual a verdade do sujeito do inconsciente é “penso onde não sou, logo sou onde não penso” (LACAN, 1998, p.521). Essa é outra forma de dizer a conhecida frase freudiana: o Eu “não é nem mesmo senhor de sua própria casa” (FREUD, [1916-1917]/2014, p.381). Temos, portanto, uma limitação do pensamento que atinge a possibilidade do sujeito falar ou saber tudo sobre si e de se reconhecer naquilo que fala. Apesar do sistema consciente produzir uma nomeação instável, vimos isso no item anterior, Lacan (1961-1962) se interessa pelo que o cogito pode ter de operante. O que ele extrai da relação entre o *Eu sou* e o *Eu penso* pode ser escrito da seguinte maneira:

$$\begin{array}{l} \text{Eu sou} \leftarrow \frac{\text{Eu penso}}{\text{Eu sou} \leftarrow \frac{\text{Eu penso}}{\text{Eu sou} \leftarrow \text{Eu penso}}} \end{array}$$

Podemos ler o esquema da seguinte maneira: *Eu penso que Eu penso que Eu sou* que faz série. Ou seja, o *Eu sou* se constitui retroativamente pela “reprojeção do que se constitui como significado do penso (...) é tão verdadeiro que ele não é, posto que ele só é ao pensar a pensar, é todavia correlativo, indispensável” (LACAN, 1961-1962, p.109). Extraímos duas consequências dessa afirmação de Lacan. A primeira, já explorada, o ser do sujeito não corresponde ao que é tangível ao pensamento; a segunda diz que o que se estabelece como significado do *Eu penso* é indispensável. E por que é indispensável que o sujeito pense que é? Porque é justamente na medida em que o sujeito toma a palavra para falar de si que ele se torna idêntico àquele do qual ele fala (LACAN, 1998), montando um *corpus* linguístico pelo qual se reconhece e se faz conhecer. Já apresentamos o nome próprio como um significante puro ao qual se vincula uma série de referências. Enquanto significante puro o nome próprio é invariável e intraduzível, são essas referências ou *corpus* linguístico que porta instabilidade. As referências podem mudar e, apesar da sua variabilidade, elas são elementos significantes elementares com os quais o sujeito se caracteriza e dos quais ele faz uso para se apresentar.

A identificação, nesse sentido, é uma operação essencial do pensamento (LACAN, 1964) e, por assim ser, é possível dizer que o *cogito* destaca o surgimento da identificação do sujeito com aquilo que ele acredita ser. E isso importa à nomeação, pois “qualquer que seja a distância onde se produz a relação com o nome próprio, a identificação do sujeito está implicada” (LACAN, 1964-1965, p.96). Nesse sentido a nomeação se insere nos “modos pelos quais um sujeito reconhece a si próprio por meio da linguagem” (MANDIL, 2003, p.180). Importante frisar que a identificação se opõe à identidade, pois o que está em jogo é aquilo que o sujeito pensa que é. Segundo Lacan (1975-1976) nunca nos reconhecemos no que somos. Dessa afirmação podemos tirar a consequência de que a identificação aponta para o exercício do pensamento, para aquilo que o sujeito pode dizer a partir do *Eu sou*. Mas se trataria apenas disso? Deixemos essa questão em aberto. O ser do sujeito não se apresenta nesse registro. Aliás, é justamente porque a identidade falta que o recurso à identificação se faz necessário (MILLER, 2010). Por isso também o nome não apresenta a essência do ser, mas o representa por meio de significantes que podem acompanhar o nome próprio.

Ao nome próprio, um significante permeável a significações, podem ser acrescentados outros nomes. Não estamos fazendo referência aqui aos apelidos que o sujeito pode receber ao longo da vida, mas às metáforas e metonímias nas quais faz entrar o seu nome próprio. Ou seja, diz respeito aos jogos com as palavras que vimos em *Crátilo*, de Platão e aos deslizamentos e condensação operados por Freud para chegar ao nome faltante, Signorelli. É

do brincar com as sílabas, seus sons e letras que que um nome próprio pode deslizar na cadeia significante. Por um corte o vocativo *Senhora!* pode se transformar em *sem hora* (CARROLL, 2009). E Jacques, de Jacques Lacan, pela homofonia com *claque* (aplausos em português) pode se converter em *jaclaque* (LACAN, 1975-1976). Essa operação implica em “fazer entrar o nome próprio no âmbito do nome comum” (LACAN, 1975-1976, p.86). Desse modo, o sujeito lida com o seu nome não somente pelo que ele é, pela sequência das letras que o compõem, mas por aquilo que ele pode vir a dizer, remeter, por aquilo que ele implica da insígnia ao qual se vincula. Mais uma vez lançamos uma questão: os jogos de palavras e o que o nome próprio pode vir a dizer está restrito ao que o pensamento pode elaborar? Tudo o que diz respeito à identificação ao nome próprio se tece no pensamento?

Lacan (1961-1962) dedica um ano de seus estudos, entre 1961 e 1962, a trabalhar a identificação assentada em um dos aspectos da teorização freudiana. É principalmente a partir da parcialidade da identificação a traços mínimos, ou seja, a segunda vertente apresentada por Freud que Lacan (1961-1962) se dedicará ao tema. Aqui encontramos o Outro como lugar da palavra e doador de significantes dos quais o sujeito busca extrair seu complemento simbólico (LACAN, 1968-1969). A identificação pressupõe que um significante que está no Outro representa o sujeito, fazendo-o se identificar “ao mesmo tempo que permanece como conjunto vazio. Trata-se do que Lacan chama de divisão do sujeito. Por um lado, o sujeito permanece como conjunto vazio e é representado com significante” (MILLER, 2012, p.18). Tal afirmação se articula com a teorização de Frege sobre a sutura. O conjunto sempre vazio da identidade recebe significantes do Outro (traços) que, pelo efeito da identificação, lhe dão uma aparência de sutura. A partir da identificação, qual a relação entre sutura e o nome próprio? As significações que o sujeito enlaça e que vão lhe permitindo dizer *Eu sou*, têm como um dos pontos de ancoragem o nome próprio que se coloca sobre o buraco estrutural do sujeito. Como o nome próprio acompanha o sujeito ao longo da vida, dá-lhe a impressão de uma continuidade quase que linear, e assim o nome acompanha as referências ao *Eu sou* do sujeito. O nome próprio, portanto, é um significante privilegiado para abordar o efeito de sutura.

A referência ao zero e um de Frege remete também à função própria do significante de não se identificar a si mesmo. Retomamos aqui a constatação lacaniana de que A não é A e só podem ser tomados como análogos via semblante. Para demonstrar essa dessemelhança Lacan (1961-1962) lança mão do caractere chinês: de um lado do quadro ele escreve alguns caracteres com a sua própria caligrafia e do outro ele faz uma escrita com caracteres mais

comuns – o que se escreve não é aqui relevante, e sim os efeitos da própria escrita. Pois bem, apesar das duas escritas apresentarem a mesma frase e serem identificáveis, elas não são idênticas. O que muda? O traço que marca o quadro. Do mesmo modo ocorre com o nome próprio. Ainda que os nomes tenham a mesma sequência de letras, cada um receberá o seu próprio traçado, ficando algo como *Alice* e Alice e *Alice* e Alice e (...) (ANDRADE, 2016).

Além disso, o nome próprio é um significante e como tal não é tratado de forma homogênea por aquele que o carrega e por cada uma das demais pessoas que lhe chamam pelo nome. Se Humpty Dumpty entende que o seu nome significa o seu belo formato, não é certo que Alice, o Chapeleiro Maluco e os outros o considerem da mesma forma. Alice, por exemplo, pode considerar Humpty Dumpty simplesmente o nome de uma pessoa insatisfatória (CARROLL, 2009). Ou seja, cada um que pronuncia um nome o articula a partir de uma certa referência que pode não coincidir com os demais. Aliás, recordemos que haver harmonia entre o significante e significado ou entre o nome e aquele que é nomeado, só é possível via semblante.

Como o nome será escrito para cada sujeito é uma questão a ser verificada apenas quando ele se puser a falar. No que diz respeito à significação, podemos concluir que o nome próprio é um pré-texto que vem do Outro e sobre o qual o sujeito “inscreverá seu próprio texto e se apropriará, pela singularidade de seus traços, de seu próprio nome” (TESONE, 2009, p.138). Por outro lado ele é marcado por algo que tem o efeito de uma inscrição e que, por isso, aposta numa certa leitura. O que faz com que um nome seja escrito de uma forma e não de outra é da ordem da contingência, do acaso, mas certamente não diz respeito apenas àquilo que o sujeito pode elaborar racionalmente. Assim, se por um lado o pensamento tem importância na identificação do sujeito, por outro lado, ele não é suficiente para explicar a identificação do sujeito a certos significantes, incluindo aí o nome próprio.

O exemplo dado por Lacan dos caracteres chineses visa sublinhar a essência do significante, o *einzigster Zug* (traço único) de Freud, lido em Lacan (1961-1962) como o traço unário. Para Lacan ([1960-1961]/1992) o traço unário é a origem de tudo o que interessa aos analistas como saber e meio do gozo. Enquanto na mítica judaico-cristã no princípio estava o Verbo, no campo humano no princípio está o traço unário (LACAN, [1962-1963]/2005). Ele é a marca da diferença absoluta, que diz respeito ao nexos pelo qual algo se distingue do que o cerca. Para demonstrar esse ponto Lacan (1961-1962) propõe um exemplo semelhante ao do caractere chinês: se nos comprometermos a fazer uma linha de bastões verticais idênticos

entre si, por mais que nos esforcemos para que eles fiquem exatamente iguais, eles nunca cumpririam tal meta. Cada bastão é um traço distintivo, não idêntico aos demais, e como tal é suporte da entrada no real do significante inscrito. Quer dizer que cada sujeito encarna o seu nome de maneira singular, não sendo possível fazer um grupo de pessoas chamadas Alice sem considerar que ali está inscrito 1, mais 1, outro 1, e assim sucessivamente. O traço unário como suporte da diferença significante é exatamente o que todos os significantes têm em comum; ele garante que um não é igual ao outro (LACAN, 1961-1962).

A despeito de encarnar a diferença absoluta, o traço unário é o que possibilita que haja série. Assim, se no Seminário 1 – *Os escritos técnicos de Freud*, encontramos Lacan (1953-1954) fazendo referência ao que ele chamou de palavras antigas, palavras que marcam uma leitura viciada de determinados significantes, nos deparamos na referência ao traço unário com algo mais radical. Lacan (1961-1962) afirma que a nossa memória intervém em função do traço unário e tem como suporte a inscrição da marca. O traço unário faz prevalecer uma decodificação orientada no pensamento humano (LACAN, 1974-1975). Dito de outro modo, a marca orienta uma certa leitura viciada da realidade pela função do traço unário.

A marca designa algo radical para a experiência originária e, com o desígnio de fazer retornar a experiência que deixou a marca, faz um movimento de repetição, projetando-o indefinidamente (LACAN, 1968-1969). O efeito de repetição está ligado tanto ao objeto perdido quanto ao traço unário, lhe dá consistência num esforço de reencontro do gozo que só pode ser ao ser reconhecido pelo efeito da marca (LACAN, 1968-1969). O que repete no traço unário nunca é o mesmo, é a própria ordem da linguagem (LACAN, 1969-1970). Ou seja, por não ter elaboração no campo do sentido e não se esgota pelo pensamento, toda vez que se repete é como se fosse a primeira vez. Isso fica claro na experiência analítica, em que o sujeito repete de várias formas uma certa gramática que, por não ser exatamente igual, o seu movimento recorrente passa despercebido.

O significante puro faz surgir no mundo o traço unário (LACAN, 1961-1962), mas não de qualquer lugar. O 1 do traço unário, diz respeito aos *effaçons* - neologismo criado por Lacan (1961-1962/2003) que condensa a forma do significante e o seu valor de apagamento da coisa: *façon*, forma e *effacement*, apagamento/rasura. Ou seja, o traço unário surge no lugar onde o objeto se perdeu deixando como um resto dessa operação a função da perda, o objeto *a* (LACAN, 1968-1969). O objeto *a* é o que escapa à nomeação do sujeito, pois ele não responde à representação. Ele é uma unidade de gozo (MILLER, 1998) que testemunha sobre a impossibilidade natural e integral da aquisição dos objetos por meio da linguagem

(RAVANELLO; DUNKER; BEIVIDAS, 2017). Objeto que Lacan (1998) também designou como objeto de desejo. É por meio dos *effaçons*, portanto, que o significante vem à luz e do movimento de apagar o objeto que o traço unário retém deste a unicidade (LACAN, 1961-1962).

O traço unário permite articular o simbólico com o real e implica na marca da falta estrutural, sem sentido e sem representação que é condição para as demais marcas que constituirão a cadeia significante do sujeito (HADDAD, 2014). Na mesma direção caminha a nomeação, pois o nome próprio “é um ponto de capitonê, não entre significante e significado, mas entre simbólico e real³⁰” (MILLER, 2000-2001, p.99, tradução nossa). Desse modo, o nome próprio tal como o traço unário que lhe diz respeito, não aponta apenas para o simbólico como também para o real.

Existe um outro nome pelo qual o sujeito se nomeia sem saber, sob o qual Lacan pergunta: “de onde provém esse ser que aparece como que faltando no mar dos nomes próprios? Não podemos perguntá-lo a esse sujeito na condição de [Eu]” (LACAN, 1998, p.834). Em outras palavras, esse nome o sujeito não pode encontrar via *Eu penso que Eu penso que Eu sou*, na condição de *Eu*. Trata-se de um nome próprio situado “no nível da substância gozante” (LACAN, 1972-1973, p.36) e que Lacan, a partir de James Joyce, faz um esforço de formulação no Seminário 23 – *O Sinthoma*.

O nome próprio, dirá Lacan (1975-1976), é em James Joyce alguma coisa estranha e é também o que ele valoriza à custa do pai. Na leitura lacaniana Joyce é um homem sobrecarregado de pai e a sua arte é uma forma não apenas de fazer subsistir a sua família, mas de torna-la ilustre (LACAN, 1975-1976). Ainda segundo Lacan *Ulisses* traria indícios de que Joyce permanece fixado em seu pai, ainda que o renegando – pai que considera radicalmente carente. Tal questão é centrada em torno do nome próprio, pois através de seu nome que Joyce buscou compensação à carência do pai (LACAN, 1975-1976). Os testemunhos que abordamos no primeiro capítulo trazem uma relação com a filiação, com o pertencimento a determinada linhagem. Ainda que aquilo que os move não seja a carência do pai, como em Joyce, uma série de questões aparecem a partir da relação com o nome herdado do pai. Recordemos que Lacan destaca a importância dada ao doador do nome que extrai de Levi-Strauss. O doador do nome é o elemento estrangeiro ao campo propriamente linguístico nada banal para o portador do nome.

30 Le nom propre, c'est un point de capiton, non pas entre signifiant et signifié, mais entre symbolique et réel

O pai para a psicanálise, no que interessa a este trabalho, não está ligado à função natural, mas à função significante. Com isso não queremos dizer que a função significante do pai não pode se ligar ao pai biológico – Joyce bem o testemunha, mas que o ultrapassa. Importa dizer ainda que “na experiência analítica, o pai nunca é senão um referencial (...) um termo da interpretação analítica. A ele se refere alguma coisa” (LACAN, 1971, p.161-162). Não estamos afirmando também que o pai não seja o genitor, mas antes que tenhamos qualquer certeza sobre isso, é o nome do pai que cria a função do pai (LACAN, 2005a). O significante do pai, o seu nome, introduz a ordenação na linhagem e a série das gerações cuja estrutura se difere da ordem natural, ela é uma ordem matemática (LACAN, 1955-1956). O pai enquanto operador simbólico é a-histórico, importa mais o seu lugar no ponto mítico da origem da história singular do sujeito, do qual o pai biológico aparece apenas como embaixador (DOR, 1991). Ao falar de um operador a-histórico não estamos com isso afirmando que os caminhos e descaminhos da história do sujeito são indiferentes para a construção da sua realidade psíquica, mas que a assunção da história no registro da autobiografia excede os fatos em si. Por conseguinte, o operador da função do pai extrapola o que foi o pai biológico – o pai é sempre discordante com relação à sua função (LACAN, 2008a). Estamos diante de versões singulares em direção ao pai, portanto, do pai enquanto invenção. A versão de Joyce é a de um pai carente que demandava uma compensação e a sua obra foi o meio utilizado para fazer isso. Cada descendente de nazista forjará a sua própria versão do que foi ou é o pai – essa versão poderá influenciar a relação estabelecida com o seu nome próprio, com aquilo que julga ser ou que pode ser o seu destino.

Mediante a relação implicada na obra de Joyce, Lacan (1975-1976) oferece a ele um outro nome, um nome próprio pelo qual acredita que Joyce se reconheceria na dimensão da nomeação: *Joyce o sinthoma*. Seria esta uma nomeação capaz de ultrapassar aquela, sempre insuficiente, que fora oferecida por seus pais. *Joyce o sinthoma* e “toda sua obra é um longo testemunho disso” (LACAN, 1975-1976, p.68), afinal, “a arte de Joyce é uma coisa tão particular que o termo sinthoma é de fato o que lhe convém” (LACAN, 1975-1976, p.91). Obra que Joyce quis manter por trezentos anos os críticos ocupados e que os leitores devotassem toda a vida a lê-la tem especial expressão em *Finnegans Wake* em que ele opera a dissolução da própria linguagem. Joyce faz um nome próprio por meio de sua obra. Fazer um nome quer dizer que ele o eleva um pouquinho e o coloca como extensão do Imaginário, do Simbólico e do Real, para permiti-los consistir (LACAN, 1976-1977). Ao abordar Joyce, Lacan fornece o exemplo paradigmático do que é o nome próprio enquanto sinthoma.

Não é pretensão desse trabalho abarcar a complexidade do conceito de *sinthoma*, mas nos interessam as proposições lacanianas a respeito da nomeação no último ensino e, justamente ao falar do *sinthoma* em Joyce, Lacan centra “a coisa em torno do nome próprio” (LACAN, 1976-1976, p.91). Nome próprio esse que visa compensar a falta no pai, outra questão que nos interessa. Os conceitos do Seminário 23, inclusive o de *sinthoma*, estão longe de ser unanimidade no meio psicanalítico; os jogos de palavras e neologismos adotados por Lacan nesse Seminário introduziram uma obscuridade às suas formulações que ainda se mantém densa (TAVARES, 2010; SCHEJTMAN, 2015). Assim, abordaremos o *sinthoma* da mesma forma como tratamos a partir de um recorte o termo *pai*, ou seja, naquilo que contribui a pensar os casos com os quais trabalhamos. Para examinar com detalhes o conceito de *sinthoma* sugerimos o livro de Schejtman (2015), *Sinthome – ensayos de clínica psicoanalítica nodal* e de Mandil (2003), *Os efeitos da letra – Lacan leitor de Joyce*.

Dito isso, o *sinthoma* é o empenho de escrever em um só traço o significante e o gozo (MILLER, 1998). Nesse sentido, Mandil (2003) pondera que o *sinthoma* é tributário do esforço de Lacan articular a linguagem às experiências de satisfação pulsional, tendo na letra – pensada como litoral, um elemento precursor. Enquanto o sintoma analítico tem um sentido e está estruturado simbolicamente, o *sinthoma* aponta para algo da ordem do real e tem ligação com o que fazemos com o legado paterno (TAVARES, 2010). Do mesma forma que o legado paterno tem relevo na relação de James Joyce com o seu nome próprio e, por conseguinte, com a sua obra, no testemunho da segunda e terceira geração de perpetradores isso parece ganhar grande relevância. Apesar de apontar para algo do real o *sinthoma* não se confunde com ele, pois o *sinthoma* não se reduz nem ao imaginário, nem ao simbólico, nem ao real (SCHEJTMAN, 2015). Tampouco pode ser confundido com o inconsciente com o qual tem uma relação complexa (MILLER, 2009b).

A arte de Joyce, sem que ele o soubesse, simularia o termo *sinthoma*. Isso faz dele um artista, um puro artífice, ou seja, um homem que possui um *savoir-faire* (LACAN, 1975-1976). No caso de Joyce isso inclui dar à língua na qual ele escrevia um uso distinto do comum – como apontamos anteriormente, em *Finnegans Wake* isso aparece de maneira mais radical. Em nota de tradução do referido Seminário, o *savoir-faire* é apresentado como uma expressão francesa que data de 1617, composta pelas palavras *savoir* (saber) e *faire* (fazer), e designa a habilidade de se obter êxito graças a ações concomitantemente maleáveis e precisas. O que distingue Joyce é o fato dele ter se identificado ao seu singular, ou seja, dele ter encarnado o seu *sinthoma* (LACAN, 1975-1976).

A obra de Joyce testemunha de que se trata do seu *sinthoma*, Lacan postula e, particularmente em relação à *Finnegans Wake* podemos sentir “presente o gozo daquele que escreveu isso. (...) Esperava convencê-lo, se ele [Joyce] estivesse aqui, que publicou *Finnegans Wake* para ser Joyce, o Sintoma, na medida em que, do sintoma, ele fornece o aparato, a essência, a abstração” (LACAN, 1975-1976, p.161). A partir das indicações deixadas por Lacan, Miller (2011) conclui que o *sinthoma* refere ao modo singular de um sujeito gozar. Assim, quando Lacan nomeia *Joyce o sinthoma*, ele oferece uma nomeação que se articula com os modos de gozo de Joyce. Por modo de gozo entendemos a maneira de fixação da satisfação pulsional que inclui o corpo e o Outro (MILER, 2005a). Para destacar esse traço de gozo da nomeação formulada por Lacan no Seminário 23 – *O sinthoma*, Miller propõe a expressão *nome de gozo*. Desse modo, *Joyce o sinthoma*, por apontar para os modos de gozo de Joyce com a linguagem, pode ser entendido como o seu nome de gozo.

Por que apostamos nessa forma de designar o que Lacan chamou de nome próprio no Seminário sobre o *sinthoma*? Porque ao designar *nome de gozo* procuramos evitar a confusão que poderia haver com o termo *nome próprio* no sentido vulgar. Ademais, o nome que Lacan oferece a Joyce, por mais que não haja uniformidade na grafia³¹, aponta sem deixar dúvidas para o seu modo de gozar da linguagem: “se o leitor fica fascinado [com *Finnegans Wake*] é (...) por ser esse gozo a única coisa que, do seu texto, podemos pegar. Aí está o sintoma” (LACAN, 1975-1976, p.162-163); “que Joyce tenha gozado por escrever *Finnegans Wake*, isso se percebe (...) por atestar o gozo próprio do sintoma. Gozo opaco, por excluir o sentido” (LACAN, 1961-1962/2003, p.566). Em *Joyce fazer um nome* concerne a um modo de gozo singular de se valer da linguagem, de forma que, quando Lacan se refere a Joyce e à sua escrita, é da relação entre nome próprio e gozo que ele alude. Logo, por reconhecer essa conexão optamos por empregar a expressão *nome de gozo*, mesmo que ela não seja encontrada na obra de Lacan.

Assim, o nome daquele que falta no mar de nomes próprios é o nome de gozo. Isso quer dizer que a resposta que encontramos para o nome do ser do sujeito é o nome de gozo. Porque “a estrutura significante deixa o sujeito carente de ser (...) o nome de gozo é o único capaz de designar o ser faltando no mar de nomes próprios (...) um significante especial, parceiro íntimo do sujeito, algo que sem lhe ser idêntico, lhe é central” (SIQUEIRA, 2017,

31 Tanto na transcrição fonética do Seminário 23 quanto na versão da apresentação de Lacan no *V Simpósio Internacional James Joyce* (anexada ao Seminário 23) de 1975, encontramos as expressões *sintoma* e *sinthoma* para ser referir ao nome próprio de Joyce e ao que ele faz da sua obra. Ou seja: *Joyce o sintoma* e *Joyce o sinthoma*. Na versão da apresentação de Lacan de 1975 (*Joyce, o Sintoma*) incluída em *Outros Escritos* (2003), apenas a palavra *sintoma* (sem *th*) está presente.

p.17-18). Um nome sem batismo (LAURENT, 2002), um nome imposto pelo gozo. Um nome que não é dado *a priori*. Ele é elemento invariante relativo à posição de gozo que foi utilizado por Freud para a nomeação de casos clínicos como “o homem dos ratos”, “o homem dos lobos”, “a jovem homossexual” que indicam, nos modos próprios de encaminhamento pulsional, o elemento que insiste na história de cada um (TEIXEIRA, 2015). Nessa perspectiva Miller afirma que “quando o nome próprio aparece na clínica é mais como o Homem dos Ratos, por exemplo (...). A descrição definida como o Homem dos lobos não tem nada a ver com Serguei Petrov nem com a função Nome-do-Pai. É seu nome de gozo³²” (MILLER, 2010, p.86-87, tradução nossa). Ou seja, o nome próprio Serguei Petrov não se confunde com o nome de gozo Homem dos lobos. O que nos leva a considerar com Mandil (2003) que a dimensão da nomeação, ao ser avaliada pela psicanálise, passa pela dimensão do gozo, pois o nome de gozo apontaria para a verdade dos modos de satisfação de um sujeito. A despeito do nome de gozo poder encarnar qualquer significante, em alguns casos ele pode coincidir com o nome de batismo, como James Joyce que teve parte do nome dado por seus pais preservado em seu nome de gozo. O percurso teórico que realizamos sobre o nome próprio, tem-nos feito considerar que a relação dos descendentes de nazistas com os seus sobrenomes sugere a marca de um gozo. A forma como a culpa se impõe, mesmo que racionalmente ela esteja abolida, é um exemplo do que nos faz considerar tal hipótese. Não é certo, entretanto, que os seus sobrenomes sejam carregados como um nome de gozo ou de um *sinthoma*. O que parece mais ou menos certo é que algo se passa entre o nome e a filiação que de algum modo engendrar um gozo. Afinal, é por não poder se nomear como tal que o sujeito compensa essa falta pagando com a sua própria pessoa (LACAN, 1958-1959), encarnando os significantes que chegam do Outro das mais diversas formas. O *sinthoma*, Lacan pondera, “trata-se da falta, do *sin*, E é uma vantagem que meu *sinthome* comece com ele. Em inglês quer dizer pecado, a falta primordial” (LACAN, 1975-1976, p.14). Por essa via, a do pecado, julgamos encontrar um ponto a partir do qual podemos articular os casos que trouxemos no primeiro capítulo à nomeação.

Destacamos que Lacan (1957-1958) afirma que um nome não é mais do que um significante como os outros; é importante que o tenhamos, o que não quer dizer que o acesso a ele seja possível. O manejo com o nome próprio envolve uma série de paradoxos como acompanhamos até aqui. Se por um lado ele é um significante puro intraduzível, por outro ele

32 Cuando aparece el nombre propio en la clínica, es más bien como el Hombre de las Ratas, por ejemplo (...). La descripción definida el Hombre de los Lobos no tiene nada que ver con Serguei Petrov ni con la función del Nombre-del-Padre. Es su nombre de goce.

é uma marca aberta à leitura. O nome aponta para a falta estrutural do sujeito do mesmo modo que lhe dá aparência de sutura. Ele está enredado na identificação do sujeito a um traço que o singulariza, mas que também o coloca em repetição; o nome é dado pelo outro, mas o sujeito deve encarná-lo. Além disso o nome diferencia o sujeito daqueles que o cercam e no mesmo movimento o amarra a determinada linhagem, vinculando o sujeito a determinada história. Há um nome que permite ao sujeito dizer *Eu sou* e há um nome do ser do sujeito ao qual ele não pode responder na condição de *Eu sou*. Por fim, a nomeação faz referência ao simbólico e imaginário, mas também enreda o real e o gozo.

3. NOME E PECADO

Com o pecado original o homem sai do imediato para o mediado de
toda comunicação, no abismo, então, da tagarelice
Walter Benjamim

No documentário *Descendants de nazis: L'héritage infernal*, de Marie-Pierre Raimbault e Michaël Grynszpan (2010), o narrador lança a pergunta: o que faz centenas de alemães morarem em Israel, perto das vítimas de seus ancestrais? Não há uma resposta direta para essa questão, mas ele pondera que se os grandes criminosos nazistas se declararam “nicht schuldig!” (não culpado, em alemão) durante o julgamento de Nuremberg, talvez eles tenham deixado a culpa como herança para os seus descendentes. De acordo com essa leitura a culpa ou responsabilidade pelos atos dos pais, avós, tios, fez com que alguns alemães se aproximassem da religião judaica e de Israel. Seria realmente esse o caso? A culpa que os descendentes de perpetradores afirmam sentir, ao qual vinculam o seu nome próprio, teria alguma relação com o passado dos familiares?

O nome estar inserido em uma linha histórica, em uma certa linhagem, aponta para um problema essencialmente analítico: a “assunção simbólica de seu destino, no registro de sua autobiografia” (LACAN, 1954-1955, p.60). Nessa direção, uma questão que pode se apresentar para o sujeito tanto no que concerne a história que ele busca reconhecer – voltada para o passado, quanto para a história possível que diz respeito ao seu destino é: o que será que essa história significa? (LACAN, 1954-1955). Ou seja, são problemáticas voltadas para a apreensão e significação de uma dada história na qual o nome próprio se encontra arrolado. As narrativas da segunda e terceira geração testemunham que nem sempre os seus nomes foram carregados como um fardo. Thomas Heydrich, por exemplo, tinha muito orgulho de seu sobrenome quando era criança, mas quando descobriu o que seu tio havia feito foi tomado por uma culpa e uma necessidade de expiação (BAR-ON, 1989). A exemplo de Heydrich, aqueles que tomam o nome com peso passaram a senti-lo desse modo quando descobriram o envolvimento de familiares no genocídio dos judeus e demais atrocidades nazistas. Rainer descobre o papel de seu avô quando o jardineiro do internato onde estudava bate nele ao descobrir que aquele jovem Hoess era neto de Rudolf Hoess, comandante de Auschwitz. O jardineiro, sobrevivente desse campo de concentração, o ataca dizendo que um Hoess continua sendo um Hoess, “seja o avô ou o neto: um culpado é um culpado”

(CRASNIANSKI, 2018, p.153). O nome aqui, portanto, ganha uma carga extra com a entrada de elementos da história familiar até então desconhecidos.

Miller (1998) lança a pergunta: “Por que, para tal sujeito, seu nome próprio tem um valor fundamental em sua existência, e por que para um outro sujeito isso não tem nenhuma importância?” (MILLER, 1998, p.68). A resposta que ele oferece é que o valor de uma palavra para um sujeito remete à contingência de uma história particular, o modo de gozo de um sujeito também só pode ser abordado pela contingência e não pelo necessário ou impossível. As permutações autorizadas pelo discurso e pela linguagem possibilitam trocas, embora inconscientes, de tradições, experiências e estruturas elementares de determinada cultura à qual o sujeito se endereça (LACAN, 1998). Na transmissão da cultura a família desempenha papel fundamental, especialmente no que tange as estruturas de comportamento e representação que ultrapassam os limites da consciência; estabelecendo entre as gerações uma continuidade psíquica “que definem a unidade de linhagem, desde o totem até o nome patronímico” (LACAN, 2008b, p.9). É nesse sentido que os complexos familiares são entendidos como organizadores do desenvolvimento psíquico cujos fenômenos na consciência parecem os mais integrados à personalidade e são motivados no inconsciente (LACAN, 2008b). Quer dizer que a família é essencial na transmissão de tramas significantes, inclusive inconscientes, que o sujeito toma como próprias, que permitirão que ele construa um *Eu sou* – ainda que provisório.

O que uma história ou um nome podem significar para um sujeito, o quanto de gozo pode estar investido em uma significação ou designação, são questões que só podem ser respondidas *a posteriori* – por isso contingente. Podemos supor que não é a mesma coisa ser João da Silva ou João Orleães de Bragança, no Brasil; ou, ainda, Hermann Schmidt ou Hermann Hitler na Alemanha pós 1945. No entanto, não é possível saber *a priori* como cada sujeito carrega o próprio nome e a história familiar, pois “nenhum saber prévio nos permite antecipar o efeito semântico do significante ao qual a libido vai se ligar” (TEIXEIRA, 2015, p.6). Por isso enfatizamos que o encontro do sujeito com os significantes que o marcarão é algo que se dá pela contingência. E isso também vale para o nome próprio. Independente da nomeação se relacionar ao traço unário, à marca, à identificação e ao sintoma, não sabemos *a priori* a quantidade de libido nem tampouco a forma como ela será investida no nome próprio. É possível saber quando o sujeito se colocar a testemunhar sobre essa questão.

Tomemos um exemplo da relação entre nome e história comentado por Lacan: o nome de Freud. Lacan depreende que “através da assimilação cultural dos significantes ocultos,

persiste essa recorrência de uma tradição puramente literal, que nos conduz sem dúvida muito longe no coração da estrutura com a qual Freud respondeu a suas questões” (LACAN, 1955-1956, p.265). O significante oculto ao qual Lacan se refere é o nome *Freud*, que nem sempre foi o sobrenome de seus antepassados. Por ocasião de um edito de José II do Sacro Império Romano Germânico, em 1785, tornou-se obrigatório aos judeus adotarem nomes de família com som alemão. Os designativos com sons hebraicos estavam proibidos e para impor certos nomes foi lançada uma lista com os que eram considerados aceitáveis. Freud foi o nome escolhido – na época em que foi adotado este era um prenome feminino comumente utilizado, mas que em tempos mais antigos, antes da assimilação cultural, era um nome judeu cujo significado, segundo Lacan (1955-1956), é alegria. Ou seja, obedecendo a lei foi elegido um nome cuja origem não era outra, senão judaica – um nome hebraico oculto, autorizado pelo desavisado império alemão.

Poderíamos dizer que a judeidade permaneceu inscrita no nome de Freud. Lacan (1955-1956) nos mostra que tal vinculação pode ser inferida especialmente por ocasião do sexagésimo aniversário de Freud em que ele se dirige a uma comunidade confessional judaica afirmando reconhecer nela sua mais íntima identidade. Uma identificação que passa também pelo nome próprio. Freud não era um judeu religioso, ou seja, ele não era praticante do judaísmo. Nisso Lacan (1955-1956) destaca um contraste entre o reconhecimento dirigido à comunidade judaica e a recusa precoce à profissão de fé de seus pais. Como entender a recusa e, ao mesmo tempo, a identificação à judeidade? Ao que parece a assimilação da história do povo judeu, bem como a relação com o Deus que se proclama *eyé acher eyé*³³ – diante do qual Freud deteve a sua pluma (LACAN, 2005a) – deixaram marcas nele e em sua obra. Isso se deu de modo independente da relação de Freud com a fé de seus pais e de seus antepassados. Lacan afirma que

as falas fundadoras que envolvem o sujeito são tudo aquilo que o constituiu, os pais, os vizinhos, a estrutura inteira da comunidade, e que não só o constituiu como símbolo, mas o constituiu em seu ser. São leis de nomenclatura que determinam – pelo menos até um certo ponto – e canalizam as alianças a partir das quais os seres humanos copulam entre si e acabam criando, não apenas outros símbolos, mas também seres reais, que, ao virem ao mundo, têm imediatamente esta pequena

33 Lacan chama a atenção, em várias ocasiões durante os seus seminários, para o nome que o Deus dos judeus usou para se apresentar a Moisés. Ele pretendia prestar o serviço de aclarar a questão das relações com o nome de Deus, nome impronunciável segundo a tradição judaica, que se revela no registro do Eu. A tradução dessa expressão do hebraico traz dificuldades, pois deriva de um verbo equivalente ao verbo ser que não se conjuga no presente, ou seja, tem o tempo da conjugação inacabado (MANDIL, 2003). Mostra, portanto, muito mais uma duração do que uma essência – seria algo como “eu serei o que serei”. Lacan traz mais de uma tradução para a expressão *eyé acher eyé*. Eu sou aquele que Eu sou; Eu sou aquele que sou; Eu sou aquilo que Eu é. Tal enunciado para Lacan (1965-1966, inédito) oculta a verdade sobre o Eu; entre o Eu sou e Eu serei a opacidade se mantém. Diante desse Deus e não outro, Freud se deteve (LACAN, 2005a).

etiqueta que é o sobrenome, símbolo essencial no que diz respeito a seu quinhão (LACAN, 1954-1955, p.31).

Assim, o sobrenome enquanto palavra fundadora garante um quinhão significativa para aquele que dele se serve. Se a posse de um nome é o primeiro bem que se recebe, como propõe Sacerdote (2012), esse é um bem do qual o sujeito dificilmente se desfaz – alguns da segunda e terceira geração de perpetradores testemunham da divisão entre abrir mão dos sobrenomes que os ligam aos pais ou não. Nesse sentido Miller (2010) pondera que nas relações entre nome e sobrenome, este último tem um peso maior. Trata-se de uma marca que é feita sobre outra, um nome que se escreve *sobre o nome*. Ou seja, o sobrenome enquanto elemento significativo que pode se impor ao nome na esfera da significação. Por mais que isso não seja verdade para todos os sujeitos, como os casos de ambiguidade genital³⁴ sugerem, nos testemunhos aqui abordados a afirmativa de Miller parece se aplicar. Ou seja, o nome de família se escreve sobre o prenome.

Freud em *Moisés e o Monoteísmo*, afirma que a paternidade não pode “ser estabelecida pela prova dos sentidos, e que, por esta razão, a criança deve usar o nome do pai e ser herdeira dele” (FREUD, 1939, p.140). É preciso, portanto, herdar o nome do pai. Entre a centelha poética produzida entre o significativo do nome próprio e aquele que o anula metaforicamente, Lacan (1998) localiza a significação da paternidade – o nome próprio, portanto, participa da produção de significância no não-sentido. A paternidade seria responsável pela ordenação das gerações, base do aparelho simbólico como temos visto (HADDAD, 2012). O doador do nome é o pai nomeador, o “pai do nome, que dá um nome às coisas, cria um campo, dá um lugar e permite ao sujeito se representar e se sustentar dentro de uma ordem simbólica como um elemento desta, mas ao abrigo do anonimato de um sem nome” (SIQUEIRA, 2013, p.60). Mas não é apenas nesse registro (simbólico) que a paternidade se apresenta, pois a função paterna concentra também relações imaginárias e reais, mais ou menos inadequadas à relação simbólica que essencialmente a constitui por meio do *nome do pai* (LACAN, 1998).

Algo se passa com esse significativo que garante ao sujeito uma filiação, o pertencimento a uma linhagem e, com isso, uma herança. Como vimos, o nome próprio é a função que articula a falta de significado com a “pertinência repetitiva do significativo” (DUNKER, 2015, p.218), sem que com isso deixe de produzir significação. Mas o que se

34 No que diz respeito a um corpo marcado por uma ambiguidade quanto à definição do sexo, não podemos desconsiderar a possibilidade de haver dificuldade em sua designação e na identificação deste com o nome (prenome) que porta. Ainda que o prenome escolhido seja tão ambíguo como são os sexos dessas crianças, a possibilidade de inadequação do nome ao corpo pode não passar sem implicações subjetivas (ZANOTTI; XAVIER, 2011).

herda de um pai? Lacan no Seminário 11 – *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, nos diz que “a herança do pai é aquilo que nos designa Kiekegaard, é seu pecado” (LACAN, 1964, p.38). Na direção do pecado dos pais e sua relação com o nome próprio seguiremos a nossa pesquisa.

3.1 O fruto proibido e as uvas verdes

O homem herda o nome e o pecado dos pais, mas o que exatamente se herda com o pecado? O que é o pecado hereditário? Uma das primeiras referências explícitas ao pecado herdado na tradição judaico-cristã está presente em uma passagem bíblica do Antigo Testamento em que Deus declara “que visita a iniquidade dos pais nos filhos, sobre terceiras e sobre quartas gerações” (Ex. 20,5) daqueles que o aborrecem. Ou seja, daqueles que não seguem os seus preceitos e, com isso, pecam. A noção de que os descendentes pagam pelos maus atos dos pais está presente tanto na Grécia clássica como na Bíblia, as consequências desses atos alcançariam não apenas a geração seguinte como também toda a comunidade (WEISSMARK, 2004). Essa ideia é igualmente encontrada no adágio judaico-cristão *os pais comeram uvas verdes e os dentes dos filhos se embotaram*. Esse era um ditado bastante popular entre os judeus durante o exílio na Babilônia, no séc. VI a.C., encontramos evidência disso nas referências que lhe são feitas tanto pelo profeta Jeremias quanto pelo profeta Ezequiel que viveram durante o período do cativeiro babilônico. O adágio das uvas verdes, portanto, parte de uma crença profundamente arraigada entre o Israel antigo, herdada da explanação de Êxodo 20:5, supracitada (DAVIDSON, 1972). Nas duas versões as gerações futuras pagam por algo que as gerações antecedentes fizeram, remetendo, dessa forma, a uma maldição hereditária transmitida pelo pecado. Nessa leitura o pecado dos pais teria como um de seus efeitos influenciar os seus filhos e descendentes para o mal.

Antes de prosseguirmos, destacamos que nos valem do mito bíblico para abordar o pecado hereditário, pois essa é a via que Lacan nos indica. Ele faz isso quando direciona a questão para Kierkegaard, por exemplo – adiante abordaremos outras referências ao texto bíblico que Lacan interpela para tratar da questão do pecado e da herança. Não contestamos que existem outras expressões culturais, mitos e fábulas que podem tratar do pecado, da culpa e da herança, mas nessa pesquisa tomamos a decisão teórica de acompanhar os desdobramentos do modelo de pensamento que Lacan nos propõe. Pois bem, a abordagem do pecado no Antigo Testamento é expressa de diversas maneiras e existem várias designações para o pecado. Tal variedade de abordagem e de termos não deixa de suscitar questões

naqueles que se dedicam ao tema (DOUGLAS, 1978). Apesar de não haver uma definição teórica do pecado nas escrituras, a sua relação com a humanidade é demonstrada por meio da narrativa da história do povo de Deus, os judeus (SCHEFFCZYK, 1983). Algo que parece estar mais ou menos apaziguado entre os teólogos é que por pecado entende-se uma transgressão, contradição ou desobediência aos desígnios de Deus (SCHEFFCZYK, 1983; DOUGLAS, 1978). Ou seja, há pecado quando os mandamentos divinos são violados. Marcamos que mandamentos aqui não se restringem ao Decálogo; mandamento ou desígnio pode ser considerada qualquer ordem divina. Assim, *é a lei que faz o pecado* (LACAN, 1998) ou, mais precisamente, o pecado é conhecido por meio da lei (LACAN, 2005b). E as palavras de Deus são a lei.

A história do pecado no texto bíblico tem seu início com Adão e Eva, e o fruto proibido. É por meio da fábula da criação que abordaremos o pecado, mantendo no horizonte a afirmação lacaniana de que “o mito é o que dá uma formulação discursiva a algo que não pode ser transmitido na definição da verdade” (LACAN, 2008a, p.13). O mito exprime imaginariamente as relações fundamentais do ser humano em determinado registro de tempo (LACAN, 2008a). E sabemos que a narrativa bíblica é bastante presente na cultura ocidental, sustentando a crença de uma série de religiões – cada qual com as suas próprias tendências interpretativas. Os modos de interpretar os escritos de mitos e fábulas, neles incluídos os escritos sagrados como a Torá e o Alcorão, apontam para modos de gozar do escrito, ou seja, são significações que condicionam modos de gozo (MILLER, 2005a). Se anteriormente reconhecemos que ambientes culturais podem favorecer excessos de gozo, agora, somado à afirmação anterior, apontamos a forma de interpretação de mitos de determinada cultura como meio de facilitação de certos modos de gozar. Desse modo, é possível dizer que “o fato psicológico é apreendido de forma mediada pela história, pela linguagem, pelo pensamento, pelos símbolos” (DUNKER; PAULON; MILÁN-RAMOS, 2016, p.39). O acesso a certos modos de gozo presentes em determinada cultura, portanto, podem ser mediados pelos modos de interpretação difundidos de seus mitos, contos e fábulas. Quer dizer que, ainda que as hermenêuticas científicas apontem para determinada leitura do mito, é a forma como a narrativa ganha força em determinada cultura que importa – sublinhamos: mesmo que existam estudiosos que se oponham a tal interpretação.

Podemos perguntar quais relações fundamentais a narrativa do primeiro pecado pode exprimir. Para nós, no que concerne a hereditariedade do pecado, esse mito em especial parece bastante oportuno para tentarmos alcançar as relações entre nome próprio, herança,

pecado e culpa, conforme a trilha deixada por Lacan. Alguns autores – Posner (1991), Weissmark (2004), Ze’Evi (2011), Crasnianski (2018) por exemplo, registraram a proximidade entre o pecado dos pais nazistas e a culpa herdada pelos seus filhos. Há como veremos adiante, uma íntima relação entre pecado e culpa. A identificação à marca que a segunda e terceira geração distinguem como pecado dos antepassados e sua precária inocência, parecem viabilizar que os herdeiros de certos nomes se sintam culpados e responsáveis por expiar as faltas de seus familiares.

Um famoso personagem que se ocupou do fantasma do pai, surpreendido pela morte na flor de seus pecados, foi Hamlet. Para ele tratava-se de localizar o lugar ocupado pelo pecado não pago pelo Outro, “Hamlet não pode nem pagar no lugar do pai, nem deixar a dívida em aberto. No final das contas, tem de fazer com que seja paga, mas (...) o golpe passa através dele mesmo” (LACAN, 1958-1959, p.269). Tanto Freud quanto Lacan abordaram a narrativa shakespeariana sobre Hamlet. Aliás, é “do peso dos pecados do pai, que carrega o fantasma no mito de Hamlet com que Freud duplicou o mito de Édipo” (LACAN, 1964, p.38), que Lacan aponta o pecado como herança dos pais, conforme a designação de Kierkegaard. Temos aí, portanto, outras narrativas míticas que abordam a relação de herança entre gerações. Antes de abordarmos a narrativa bíblica sobre o pecado original, vale dizer que no próprio contexto teológico existem vertentes que criticam a leitura literalista do Gênesis, considerando tal interpretação do texto bíblico um desserviço (SCHEFFCZYK, 1983). Mesmo no contexto teológico, portanto, considerar a narrativa bíblica um mito não diminui a sua relevância na discussão sobre a queda do homem (ROOS, 2007). A expressão *queda do homem* corresponde à passagem da inocência e obediência para o pecado de desobediência.

As construções judaico-cristãs do mito da criação, nelas inseridas o relato do pecado original, podem ser entendidas como meio de lidar com o tema da origem. A origem invariavelmente retorna para o sujeito como uma questão sobre o seu ser: Quem eu sou? De onde eu vim? Qual a minha relação com a minha história e a dos meus antepassados? Ou seja, ao abordar o tema da origem estamos também nos aproximando de um dos constructos da identificação do sujeito. Se num primeiro momento esse mito foi evocado para apontar a nomeação como elemento de criação das coisas – que só ex-sistem pelo ato de nomear; nesse segundo momento o mito indica o pecado como herança dos pais ao qual o sujeito pode se identificar.

Na narrativa bíblica Adão e Eva habitavam o jardim do Éden e podiam usufruir de tudo o que lá havia, exceto do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal – expressamente proibido por Deus. Tentada pela serpente, Eva colhe o fruto proibido e, juntamente com Adão, experimenta dele. A partir do momento que mordem o fruto, os seus olhos se abrem e eles descobriram estar nus. Quando Deus chega ao jardim, Adão e Eva estavam escondidos, envergonhados. Para cobrir-lhes a nudez, Deus fez vestimentas de peles e os censura. Após ouvirem a repreensão de Deus e as consequências com as quais teriam que arcar por terem-no desobedecido, Adão e Eva são expulsos do jardim do Éden. Assim o pecado entra no mundo trazendo consequências aos homens e à própria natureza que é amaldiçoada por Deus. Uma das maldições atribuída ao homem em decorrência o primeiro pecado é a morte, o que explicaria a sua expulsão do Éden: para que não comessem do fruto da árvore da vida. A transgressão de Adão e Eva é denominada pecado original, também conhecido como pecado hereditário (ROOS, 2007) ou culpa hereditária, pois os efeitos do ato de desobediência não são sentidos estritamente por Adão, Eva e a serpente. O pecado original pode ser considerado tanto aquele cometido por Adão quanto a mancha hereditária com a qual todos os homens nascem (SALLES, 2004). Segundo Lacan

nenhum poder sem as denominações do parentesco está em condições de instituir a ordem das preferências e tabus que atam e tramam, através das gerações, o fio das linhagens. E é justamente a confusão das gerações que, na Bíblia, como em todas as leis tradicionais, é maldita como a abominação do verbo e a desolação do pecador (LACAN, 1998, p.279).

A trama na qual o sujeito está inserido se relaciona, segundo essa leitura, no fio das linhagens que tem no texto bíblico a confusão entre gerações. Maldita confusão das gerações que parece produzir pecadores por associação a certa genealogia, cujo indicador de pertencimento sabemos estar no nome. Manfred, segunda geração de perpetradores, acredita que uma das coisas mais terríveis do nacional-socialismo é a culpa por associação – *Sippenhaftung* (BAR-ON, 1989). Não seria esta fruto da confusão entre as gerações? A culpa por associação não mostra justamente que o fio da linhagem está embaralhado? Lembremos que Bernd Wollschlaeger, por exemplo, afirma ser responsável, como filho de seu pai, pelo o que este fez. Como um filho pode se encarregar do que seu pai fez? Ele, que se converteu ao judaísmo e se mudou para Israel, afirma se sentir “pessoalmente responsável por todos aqueles crimes horríveis cometidos contra o povo judeu pelos alemães, incluindo meu pai. Mas não me sinto culpado. Tenho vergonha, sim” (WOLLSCHLAEGGER, 2010, p.155). Apesar de contestar que se sinta culpado, Bernd, diante da chama comemorativa de Yad Vashem cai de joelhos em prantos e envergonhado, dizendo “Eu sinto muito. Eu sinto muito”

(WOLLSCHLAEGER, 2010, p.92). Esse é um exemplo claro da confusão entre gerações e da contraditória e, às vezes, opaca relação que envolve responsabilidade e culpa pela falta ou pecado alheio. Como vimos Lacan (1964) não se interessa por qualquer concepção de pecado; ele faz referência a um autor específico: Kierkegaard. É por meio das elaborações do filósofo dinamarquês, portanto, que prosseguiremos a nossa investigação.

No texto *O conceito de angústia*, escrito sob o pseudônimo Virgilius Haufniensis, Kierkegaard (1994) aborda a questão do pecado herdado. Apesar de ser uma obra filosófica, Kierkegaard mostra interesse por uma problemática claramente teológica (ROOS, 2007). Logo de saída ele previne seus leitores de que a causa do pecado é um tema que, apenas pela força de mal-entendidos, pode ser tratado pela Psicologia. Aliás, o pecado não tem em nenhuma ciência o seu terreno próprio, ele é objeto de pregação onde o indivíduo fala como indivíduo ao indivíduo.

Para abordar a temática do pecado, Kierkegaard (1994) se vale da falta primordial: o pecado de Adão e Eva, que ele designa em seu texto como o pecado de Adão. Por que ele aborda essa narrativa? O seu entendimento é de que a espécie humana participa no indivíduo da mesma forma que o indivíduo participa na espécie e, portanto, o que explica a Adão, explica toda a espécie humana. Por conseguinte, estudar o primeiro pecado de Adão possibilita a compreensão do pecado no homem, além de fornecer um caminho para o conhecimento da possível hereditariedade deste.

Para Kierkegaard (1994) há uma relação íntima entre pecado e angústia a ponto dele atribuir à inocência o profundo mistério dela ser também angústia. A inocência que normalmente é atribuída a Adão e Eva antes do pecado não é considerada pelo filósofo dinamarquês uma determinação espiritual, mas psíquica. Ou seja, a inocência atribuída ao homem antes do pecado é na verdade ignorância. Ignorância do bem e do mal. Kierkegaard (1994) questiona a concepção tradicional de sua época em que a diferença do primeiro pecado de Adão e o primeiro pecado dos outros homens seria que o pecado de Adão tem como resultado a pecaminosidade enquanto que, qualquer outro pecado subsequente, tem como condição a pecaminosidade. Considerando que a pecaminosidade é a capacidade de pecar, nessa interpretação o pecado de Adão tem por efeito a capacidade de pecar dos homens posteriores – ao que o filósofo dinamarquês se opõe. Kierkegaard (1994) pondera que “mediante o primeiro pecado, o pecado veio ao mundo. Mas exatamente no mesmo sentido pode-se dizer do primeiro pecado de qualquer homem subsequente, que através dele o pecado

vem ao mundo³⁵” (KIERKEGAARD, 1994, p.32, tradução nossa). Nesse sentido Kierkegaard coloca o primeiro pecado de Adão no mesmo patamar que o primeiro pecado de cada homem posterior. A importância concedida a Adão é de tornar o pecado efetivo para todos os homens.

Kierkegaard (1994) parte da premissa de que o pecado pressupõe a si mesmo por meio da angústia. Ou seja, a angústia é a condição de possibilidade do pecado original (KIERKEGAARD, 1994). Ela está presente antes da queda do homem e se apresenta como um sentimento ambíguo “diante do próprio nada de suas possibilidades indefinidas” (ROOS, 2007, p.60). Quais possibilidades angustiam a Adão? A correspondência entre a proibição enigmática dada por Deus ao homem e a possibilidade angustiosa de *poder*. Poder escolher, ser capaz de eleger uma no meio de várias possibilidades – dentre elas, comer do fruto da árvore proibida. A decepção, no entanto, é que comer do fruto não garante o pleno conhecimento sobre o bem e o mal, pois eles se mantêm “sem nome e sem serem nomeados, fora da linguagem que nomeia (...) a árvore do conhecimento não estava no jardim de Deus pelas informações que eventualmente pudesse fornecer sobre o bem e o mal, mas sim como insígnias do julgamento sobre aquele que pergunta” (BENJAMIN, 2011, p.68-69).

Assim, comer do fruto possibilita somente o conhecimento da diferença do bem e do mal, que está sedimentada na linguagem (KIERKEGAARD, 1994). Mas o que é o bem e o mal propriamente é uma questão que permanece em aberto e se torna ainda mais obscuro, pois a partir do advento do primeiro pecado a comunicação deixa de se estabelecer por acesso direto e passa a ser mediada pela linguagem. A linguagem permite saber que há diferença entre o bem e o mal, mas enquanto o conhecimento das coisas repousa no nome, o conhecimento do bem e do mal é tagarelice na medida em que diz respeito a algo que não é adequado ao homem (BENJAMIN, 2011). Não é de se estranhar que tal conhecimento tenha como um de seus efeitos o sofrimento humano. Nesse sentido a angústia além de ser possibilidade para a possibilidade de pecado (SALLES, 2004), é também consequência do pecado. Isso tanto para Adão quanto para os homens posteriores. O que isso quer dizer? Quer dizer que antes que houvesse pecado, havia uma angústia edênica e após a queda, a angústia adquiriu uma nova forma que Kierkegaard (1994) divide em dois tipos: angústia objetiva e angústia subjetiva.

Uma vez que o pecado entrou no mundo ele adquiriu uma significação para toda a criação: a angústia objetiva. Ela é reflexo da pecaminosidade herdada que avança em determinações quantitativas (de mais ou de menos) e adquire uma história tanto para o

35 Mediante el primer pecado vino el pecado al mundo. Pero exactamente en el mismo sentido puede decirse del primer pecado de cualquier hombre posterior, que mediante el viene el pecado al mundo.

indivíduo como para a humanidade (ROOS, 2007). Nesse sentido podemos compreender a afirmação de que a pecaminosidade da espécie humana tem uma história que diz respeito a uma significação. A significação da angústia objetiva pode ser compartilhada pela humanidade como um todo, por uma nação, por um grupo etc. Há, por outro lado, uma outra angústia – chamada de angústia subjetiva. Ela é consequência do pecado do indivíduo e, portanto, só pode concernir a ele.

Para os teóricos fundamentados na teologia de princípio dialético de determinação quantitativa, a pecaminosidade após o pecado de Adão se tornou maior, o que propiciou nos demais homens uma mudança de qualidade: o pecado em si. Em outras palavras, tais teóricos consideram que a elevação da angústia objetiva pode fazer com que o homem peque. Uma metáfora que auxilia na compreensão dessa lógica é a fervura da água. A água pode sofrer alterações para mais ou para menos em sua temperatura sem que com isso a sua matéria seja alterada. No entanto, quando há elevação ou diminuição em maior escala da quantidade o estado de matéria da água se altera para vapor ou gelo, produzindo assim uma mudança qualitativa (ROOS, 2007). A esse princípio Kierkegaard (1994) opõe o conceito de salto qualitativo. Ele não considera o salto um efeito de acumulação, mas de transposição.

A oposição de Kierkegaard aos seus contemporâneos diz respeito à influência da angústia objetiva sobre a possibilidade de pecar. Ele advoga que embora a pecaminosidade possa ter o efeito de aproximar o homem do pecado através da flexibilidade da angústia objetiva, isso não gera uma mudança de estado. Isso porque o que caracteriza o pecado não é a relação de mais ou de menos presente na angústia objetiva, mas a qualidade que é adquirida por meio de um salto. Kierkegaard (1994) defende que o pecado aparece subitamente, com a subtaneidade do enigmático que é logicamente inexplicável. O salto, portanto, tem relação com a premissa de que o pecado vem ao mundo pelo pecado – mas não pelo pecado de um outro. O primeiro pecado de Adão foi um ato livre, uma escolha a partir da angústia, e por isso é atribuído a ele uma qualidade. De igual modo ocorre o primeiro pecado de cada homem subsequente: trata-se de um ato de liberdade e não de uma necessidade (SALLES, 2004). É pelo ato de pecar que há salto qualitativo e, por conseguinte, que a culpa e a angústia subjetiva tomam parte. Os homens, portanto, participam do pecado original na medida em que eles próprios pecam. Crer que a capacidade de pecar (pecaminosidade) é determinante em um homem quantitativamente até que nele se produza o primeiro pecado é uma heresia lógica e ética (KIERKEGAARD, 1994). Parece que nesse ponto é que o pecado herdado, ou pecado original, tal como formula Kierkegaard interessa a Lacan.

Antes de avançarmos nas elaborações de Kierkegaard sobre o pecado, observemos algumas conclusões que podemos extrair até aqui: a pecaminosidade se move na humanidade em determinações quantitativas que diz respeito à angústia objetiva. Ao entrar na história da espécie cada homem deve apropriar-se da suposição de pecaminosidade a partir da qual a sua vida individual é construída, e isso por meio de um salto qualitativo. Entre Adão e os homens subsequentes se estabelece uma similaridade e uma diferença. A similaridade diz respeito à relação entre o primeiro pecado de Adão e o primeiro pecado de cada homem: ele é sempre singular e cada um se torna pecador pelo seu próprio pecado. Ou seja, cada um deve carregar a culpa de seu próprio pecado. A diferença está na quantidade de angústia sentida por Adão e aquela presente nos homens subsequentes. É impossível, portanto, que o pecado dos pais gere nos filhos uma consequência direta, pois para entrar no pecado é preciso um salto de qualidade e este é individual. Por outro lado, a angústia objetiva exerce influência na história da humanidade, evoluindo o indivíduo em determinada trajetória.

Em consonância com os apontamentos de Kierkegaard sobre o pecado, Lacan (1998) faz referência ao ditado das uvas verdes nos *Escritos* para dizer aquilo que os profetas Jeremias e Ezequiel garantem: essa formulação não é válida. Lacan diz que

se o inconsciente de fato parece dar um novo suporte ao provérbio bíblico que diz que “os pais comeram uvas verdes e prejudicados ficaram os dentes dos filhos”, é a partir de um rearranjo que talvez satisfaça à caducidade com que Jeremias marca ao citá-lo. Pois diremos que é por se haver dito que as “uvas verdes comidas pelos pais embotaram os dentes dos filhos” que o filho, para quem essas uvas de fato são verdes demais (...) reveste seu rosto com a máscara da raposa (LACAN, 1998, p.449).

Aqui Lacan associa a referência bíblica à fábula reescrita por La Fontaine, *A raposa e as uvas verdes*. A raposa que não consegue alcançar as uvas que deseja comer afasta-se delas desdenhando que não as queria mesmo, pois estavam verdes demais. Esse encontro de fábulas serve para dizer, em última instância, que não há transmissão de pecado. Ao menos, podemos dizer que o pecado não passa de pai para filho, mas o filho pode acabar desdenhando das uvas que recebe dos pais.

As consequências dos pecados dos pais não alcançam os filhos, tal como propôs o profeta Jeremias: “naqueles dias não dirão mais: os pais comeram uvas verdes, e os dentes dos filhos embotaram” (Jr. 31,29). O comentário de Lacan (1998) não se restringe a isso, pois, por outro lado, ele também afirma que as uvas verdes da fala que o filho recebeu cedo demais de um pai ofereceram a autenticação do nada da existência. Segundo Miller (2005a) esse dito concerne à mola do mal-estar que “se encontra no nível da fala que não foi o que deveria ter

sido” (MILLER, 2005a, p.107). Poderíamos entender as uvas verdes como marcas da linguagem que foram colhidas cedo demais? Elas concernem ao furo estrutural?

Lacan (1998), numa referência jocosa, segue dizendo que mesmo que não seja totalmente inconcebível encontrar alusão ao texto sagrado (JER 31:29) no inconsciente, seria o caso de interrogar se esse não seria o número de telefone de alguém. A referência dessa anedota é a numeração telefônica dos anos 1950 na França composta por três letras seguidas de quatro números (JER3129). Sobre isso ele diz

seja a piada boa ou ruim, vocês não de supor que não é por acaso que a arrisco, tão apaixonadamente ligada a letra, porque é pela marca de arbitrariedade própria desta última que se explica a extraordinária contingência dos acidentes que dão ao inconsciente a sua verdadeira aparência. É assim que uma bofetada – ao se reproduzir através de várias gerações, primeiro como violência passional, depois cada vez mais enigmática, repetindo-se em cenários compulsivos dos quais mais parece determinar a construção (...), poderá nos dar ainda mais informações, por se inserir como significante num contexto em que, com um olho num buracozinho, alguns personagens, (...) serão reencontrados de geração em geração, numa tela transformada – compondo as figuras de tarô de onde realmente sairão, ainda que contra a vontade do sujeito, as escolhas, decisivas para o seu destino, de objeto desde então carregados, para ele, das mais desnorteantes valências (LACAN, 1998, p.450).

De fato, o que Lacan parece aludir com a referência às uvas verdes em Jeremias é que significantes são transmitidos entre as gerações, alguns cedo demais, fazendo sulcos que marcam o destino do sujeito. A referência à letra não é acidental, pois a transmissão envolve uma marca. Por mais que esse texto tenha sido escrito em 1957, portanto antes da apresentação da letra como litoral, entendemos que a transmissão que se dá pelas uvas verdes envolve a letra tanto em sua relação com o significante quanto com o gozo. Parece que é nessa direção que Laurent (2002) afirma que o pecado é necessário para que $S1$ e a se mantenham unidos.

A partir das elaborações de Kierkegaard (1994) e da leitura de Lacan (1998) do ditado das uvas verdes, observamos que o pecado hereditário não diz respeito ao pagamento de uma falta passada pela geração presente. Não se trata, portanto, de uma dívida concreta, mas da posição que o sujeito assume diante de certa história que envolve a estrutura de linguagem, mas também gozo que fixa e organiza uma repetição. Algo se transmite entre as gerações, ao mesmo arbitrariedade e contingencialmente, algo ligado à letra, a uma marca, que aparece, principalmente, pela via da culpa ou da responsabilidade.

Se cada um responde pelo seu pecado, por que, então, os descendentes de perpetradores relacionam a culpa que sentem com os pecados de seus antepassados? Kierkegaard (1994) aponta um caminho que pode nos ajudar a encontrar resposta para essa

questão: a reflexibilidade da angústia. A angústia quanto mais reflexivamente é colocada, mais facilmente pode se transformar em culpa. E “a culpa daquele que se torna culpado em meio à angústia é tão ambígua quanto possível³⁶” (KIERKEGAARD, 1994, p.62, tradução nossa). Como vimos, no indivíduo subsequente a angústia é mais reflexiva a partir da angústia objetiva. Isso é percebido pelo nada que é o objeto da angústia se tornar cada vez mais em alguma coisa. Não alguma coisa específica, mas um complexo de pressentimentos que se refletem em si mesmos ao redor do indivíduo.

Não é o caso de dizer que a angústia deixa de ser nada para ganhar um significado, até mesmo porque o nada da angústia tem uma viva relação de reciprocidade com a ignorância, com o não saber (KIERKEGAARD, 1994). A reflexibilidade da angústia parece apontar para uma marca que o sujeito supõe estar lá (pressentimento) apesar de não poder dizer muito sobre ela. Ela faz com que o indivíduo não identifique ao certo o que lhe diz respeito e o que pertence apenas à história da geração. Por isso o indivíduo é precisamente tanto culpado quanto inocente diante da angústia (KIERKEGAARD, 1994). Esse mais ou menos culpado é infinitamente flutuante.

Dentro da diferença cristã, cada um pode significar mais ou menos. Depende da relação de cada indivíduo inocente com seu ambiente histórico. A este respeito, as causas mais diversas podem produzir o mesmo fenômeno. (...) A este respeito, não há limites, e nisso a validade da afirmação de que é mais ou menos quantitativa é visível novamente, já que o quantitativo é precisamente o limite infinito³⁷ (KIERKEGAARD, 1994, p.74, tradução nossa).

Isso quer dizer que o sujeito é efetivamente culpado? Não. O indivíduo faz-se culpado na angústia, não efetivamente por ser culpado, mas por ser tomado pela culpa. O que implica dizer que o conhecimento histórico da pecaminosidade e o terror da angústia fazem com que ele se confunda na relação de geração. Dito de outro modo, a influência histórica possibilita ao indivíduo tornar-se culpado na angústia, vendo a si mesmo como culpado por influência do lugar que ele ocupa em determinada história (SALLES, 2004). Kierkegaard (1994) afirma que o pecado é concreto, pois, no geral, nunca se peca de maneira abstrata e a culpa por reflexibilidade é uma abstração. Assim, o que a intensidade da pecaminosidade pode produzir é confusão.

Temos ainda presente em nossa cultura fórmulas que amarram e envolvem o fio das linhagens que se somam a essa imprecisão. Basta considerar as variações sobre o tema: filho

36 La culpa de aquel que se hace culpable en medio de la angustia es todo lo ambigua que es posible.

37 Dentro de la diferencia cristiana, puede cada más significar más o menos. Depende de la relación de cada individuo inocente con su ambiente histórico. En este respecto pueden provocar el mismo fenómeno las causas más diversas. (...) En este respecto no hay límites, y en ello es visible otra vez la justeza de la afirmación de que se trata de un más o menos cuantitativo, pues lo cuantitativo es precisamente el límite infinito.

de peixe peixinho é; o fruto nunca cai longe da árvore; tal pai tal filho. Tais provérbios fazem aproximação entre gerações a partir da correspondência de características físicas, comportamentais, intelectuais etc. Para o bem ou para o mal. O que pode fazer crer que os erros e pecados das gerações anteriores tenham alguma correspondência em seus sucessores. Bettina Goering comenta que pertencer à linhagem de um assassino é algo terrível, por mais que reconheça que pertencer a uma genealogia não faz de seus membros pessoas iguais. Bettina se sente envergonhada e culpada apesar de saber que não foi ela quem participou do genocídio dos judeus, o que pesa para ela é ter sido um membro da sua família que o fez, alguém com quem ela compartilha o sangue (CONNOP, 2007). Na construção que Bettina faz da relação de linhagem, ela considera que o fato de seu tio-avô, Hermann Goering, ser um assassino abre para ela a possibilidade de ser; a diferença é que ela escolhe não ser – uma escolha que precisa ser confirmada diariamente (CONNOP, 2007). Tal forma de encarar a herança engendrada pelo nome é relativamente comum. Klaus von Shirach associa isso à filosofia nazista que entendia que o filho de um pai judeu só poderia ser considerado mal tal como o seu pai; no caso da segunda geração dos perpetradores, se o pai era nazista isso seria utilizado contra o filho de maneira semelhante (POSNER, 1991).

Se algo angustia o indivíduo em relação ao passado, o que está em jogo não é o que se passou, mas a possibilidade de que aquilo se repita, isto é, na medida em que é tomado para o futuro (KIERKEGAARD, 1994). O que se teme não é reconhecer-se culpado quando de fato se é, o horror é de vir a ser culpado (KIERKEGAARD, 1994). Esse parece ser um ponto fulcral das narrativas de vários da segunda geração: o receio de ser encontrado igualmente pecador, de localizar nas câmaras secretas de sua história marcas que os iguale aos ascendentes nazistas. Não é justamente isso que Bettina testemunha? O medo de vir ser o que o seu tio-avô foi? Há nesse cálculo uma relação de possibilidade entre o pecado, o indivíduo e o futuro baseada na flexibilidade da angústia. Helmuth, cujo sobrenome é ocultado, como filho de seu tempo, considera que a sua culpa não é menor do que a do seu pai nazista. Ele agradece a Deus por não ter se tornado perpetrador, um vitimizador como o seu pai (BARON, 1989). Por ser filho do seu pai, ele acredita haver algo em si que tende à violência, ao pecado.

É o temor do futuro em relação ao pecado dos antepassados, inclusive, que faz com que Bettina Goering e seu irmão não queiram ter filhos. A eles se somam Thomas Heydrich e Sybille por exemplo. O receio em relação ao futuro, portanto, não se resume a um dia se descobrirem monstros, mas também de gerar monstros tal como julgam a sua procedência

(BAR-ON, 1989; SICHROVSKY, 1988; POSNER, 1991). Há um temor de serem ou se tornarem continuadores do pior de seus predecessores. A confusão entre as gerações dos descendentes de nazistas e os verdadeiros perpetradores se apresenta também no temor.

Nessa direção a culpa pode ser entendida como uma representação que permite o indivíduo se sentir culpado. É como se todas as culpas do mundo inteiro se reunissem para fazer dele culpado ou como se, com sua culpa, ele se encontrasse culpado pelos pecados do mundo todo (KIERKEGAARD, 1994). Apesar de não ser transmitida, a culpa torna o indivíduo culpado daquilo que causa a culpa, especialmente porque, segundo Kierkegaard (1994), o que motiva a culpa nunca é externo ao ser humano – esse é um aspecto interno da angústia. Ser culpado daquilo que causa a culpa seria tornar-se responsável por sua posição de sujeito?

Como vimos, Freud (1912-1914) observa que a consciência de culpa por uma determinada ação pode persistir por gerações, mesmo que estas não tenham conhecimento do ato que deu origem a este sentimento e ainda que o sentimento dos pais seja reprimido. Com isso estaríamos supondo que a segunda e terceira geração assumem a culpa e o arrependimento pela morte dos judeus que os antepassados não confessaram, mas sentiram? Certamente que não. A significação que a geração seguinte dará às marcas que recebe das gerações que a precedem é algo que não está, necessariamente, em questão para essas últimas. Quer dizer que a culpa que Bettina Goering ou Helmut sente diante do genocídio dos judeus não é sectária da culpa inconfessa de seus ascendentes diante desse mesmo fato. Tal culpa diz da posição deles em relação a história que estão vinculados via nome próprio. Considerar que a culpa sentida pelos filhos reflete uma culpa inconsciente dos pais por determinado fato histórico é, no mínimo, equivocado.

Vale destacar que diferentemente da comunicação, a transmissão põe ênfase na força experiencial (RIVERA, 2016). Ou seja, o que está em jogo na transmissão não são os fatos de um evento, as narrativas que são feitas sobre ele, mas o afeto, a experiência em si. E mais do que isso diretamente, o que parece contar realmente é a interpretação dada pela geração seguinte aos afetos e às experiências das gerações anteriores, às suas lacunas, faltas e o silêncio produzido. É isso o que testemunha um filho de nazista não identificado: “Eu acho que a minha geração foi criada para se sentir culpada por nossos pais, porque havia tanto silêncio sobre isso³⁸” (WEISSMARCK, 2004, p.171, tradução nossa). Existe força no silêncio, pois “um silêncio nunca é indiferente. Como vocês sabem, ele é um significante

38 I think my generation was brought up to feel guilty for our parents because there was so much silence about it.

maior” (MILLER, 2005a, p.47). Por mais estranho que possa soar, “o silêncio comporta a fala, como vemos pela expressão guardar silêncio, que, para falar do silêncio do analista, não significa apenas que ele não faz barulho, mas que se cala *em vez de* responder” (LACAN, 1998, p.353). Na leitura de Posner (1991), de igual modo, é justamente o silêncio dos perpetradores que chama pela responsabilidade da geração seguinte.

Não acidentalmente, muitas narrativas visam testemunhar contra o silêncio das gerações anteriores, fazendo oposição ao mutismo. Sabe-se que qualquer referência às atrocidades cometidas durante a Segunda Guerra estava banida dos diálogos familiares e quando era inevitável falar sobre o ocorrido, ele era desmentido. Os herdeiros dos nazistas desobedeceram a proibição de querer saber sobre a sua história. Mediante o conhecimento sobre o que os seus familiares fizeram, muitos foram mordidos pela culpa de pertencer a certa linhagem. Ainda que a culpa não esteja presente no testemunho de todos os descendentes de nazistas, parece que o conhecimento do que os alemães fizeram aos judeus durante o Terceiro Reich convocou as gerações seguintes a responder. Eles tomam a palavra para fazer valer a responsabilidade que não foi assumida por quem deveria tê-la confessado. Nos testemunhos elencados em nosso trabalho, observamos que isso aparece como se as gerações seguintes tivessem o dever de responder pelos atos do Outro familiar. Dagmar Drexel, por exemplo, afirma que os descendentes de nazistas devem mostrar não apenas que eles não esqueceram a Shoah como também tentam lidar com a história familiar, prevenindo para que esta nunca se repita – esta é a obrigação especial das gerações pós-guerra (POSNER, 1991). Claro que essa não é a única resposta dada aos eventos da Shoah. Cada um respondeu como pôde: defendendo a geração anterior, declarando a sua inocência, justificando as suas ações, requerendo a sua culpa e responsabilidade etc. Estaríamos diante de outra referência ao texto bíblico, ante bodes expiatórios? A esse respeito nos deteremos no próximo subcapítulo.

O ideal nazista exigia um total controle sobre os afetos, sentimentos e emoções sendo a demonstração deles um sinal de fraqueza. Um controle fadado ao fracasso. A transmissão dos afetos, portanto, produz seus efeitos por aquilo de distorcido e lacunar que é passado adiante. Ou seja, como pontuamos anteriormente, não se trata da transmissão de afetos tal qual a geração anterior sentiu. A transmissão de marcas no nome próprio se dá de forma semelhante, pois as marcas estão para além do significado e do sentido que podemos lhe atribuir, mas concerne a uma significação possível e contingente, tal como nos mostra Lacan (1998). O nome próprio é esse fio que ata a linhagem, as gerações, e com isso envolve o

sujeito numa trama discursiva e numa história de pecaminosidade – também designada de reflexibilidade da angústia objetiva, que causa confusão entre as gerações.

Haveria um paralelo entre o nome e o pecado? Parece que sim. O nome é um significante sem sentido que porta tanto uma significação engendrada pela identificação ao traço do Outro quanto pode envolver a fixação do gozo; o pecado não é efetivamente herdado, mas o sujeito pode solidariamente se identificar às marcas que ele toma do Outro, às quais ele atribui uma significação e engendra um modo de gozo. Ou seja, tanto o nome próprio quanto o pecado envolvem uma identificação a uma marca extraída do Outro, também em ambos significação e gozo se encontram. Curiosamente, mas parece que não aleatoriamente, Lacan também relaciona um e outro à letra e ao *sinthoma* – ainda que não de forma equivalente.

Pecado e culpa são considerados realidades paralelas, assim, a doutrina sobre o pecado original pode ser tomada sob o aspecto da culpa (SCHEFFCZYK, 1983). A palavra hebraica *‘asham* [אָשָׁם], por exemplo, segundo alguns teólogos, parece ter o sentido principal de *culpa*, mas pode variar desde a ação que traz a culpa até o ato de punição (HARRIS; ARCHER JR.; WALTER, 1998). Por consequência, um dos principais usos do termo no Antigo Testamento é indicar a relação entre pecado, culpa, punição e responsabilidade; “o contexto é cultural, embora também ético. Qualquer pessoa que tivesse pecado era pessoa culpada” (HARRIS; ARCHER JR.; WALTER, 1998, p.132). Não é de se espantar que grande parte dos descendentes de nazistas afirmam experimentar esse sentimento, como Katrina Himmler que afirma identificar-se com o destino dos perseguidos, envergonhando-se do seu nome e sentindo-se inexplicavelmente e afluivamente culpada (HIMMLER, 2008). Um outro descendente de nazista chamado simplesmente de Rudolf afirma que nenhuma outra palavra senão a culpa resta sobre os seus ombros, nascido na culpa e deixado em culpa; e pessoas culpadas são punidas (SICROVSKY, 1988). Como podemos compreender a contradição encontrada nos descendentes de nazistas? Eles sabem racionalmente que não são culpados pelo que ocorreu com os judeus, ao mesmo tempo não conseguem evitar de se sentirem culpados. O que mais o sentimento de culpa pode nos ensinar sobre esses casos?

3.2 Somente os culpados são culpados

O título desse subcapítulo é parte da designação de um artigo de Elie Wiesel, judeu sobrevivente, publicado no jornal *The New York Times* em 05 de maio de 2001: *Somente os*

*culpados são culpados, não os seus filhos*³⁹ (tradução nossa). O artigo é uma resposta aos críticos que viram em sua participação na homenagem de Thomas Middelhoff, alemão nascido em 1953, um ato de perdão excessivamente precipitado. Wiesel foi criticado por pessoas que acreditam que alemães não devem ser homenageados por judeus. Ocorre que Thomas Middelhoff estava sendo homenageado por sua contribuição à causa judaica, como publicar testemunho de judeus sobreviventes. Reconhecendo que esquecer o que foi feito aos judeus seria pecado, Wiesel concorda com os seus críticos que nada justifica a intolerância da Alemanha de Hitler: condenar todos os judeus por aquilo que eles fizeram ou não fizeram, unicamente por terem nascido judeus. Negar a homenagem a Thomas Middelhoff, unicamente por ele ser alemão, seguiria a mesma lógica discriminatória presente na Alemanha nazista. A raiva, segundo ele, não serve à memória e os filhos de assassinos não são assassinos, são apenas filhos. Entretanto, o que parece claro do ponto de vista racional, pode não alcançar a lógica dos afetos.

Surpreendentemente, ser afetado pela história das gerações precedentes também é realidade para os descendentes de judeus sobreviventes. Vivian, filha de Helen Jonas – judia que sobreviveu aos abusos de Amon Goeth, afirma que racionalmente sabe que não é sobrevivente da Shoah, mas no campo dos afetos ela sente a dor de seus pais como sendo dela (MOLL, 2006). Vivian não é exceção. Aqueles que sobreviveram à Shoah em vão tentaram poupar os seus filhos dos medos e angústias vividos, pois “os filhos adivinham isso, captam o horror calado e sentem o dever de se compadecer do sofrimento que os pais viveram” (CRASNIANSKI, 2018, p.133). O que nos faz supor que, de fato, há uma cota de afeto que é transmitida aos filhos. Ou, dito, de outro modo, os filhos mordem o fruto dos afetos que julgam ser o de seus pais, e se apropriam ou se identificam a eles. Dito isso, sublinhamos que a história para a segunda e terceira geração de alemães provoca afetos e sentimentos, mesmo quando estes são racionalmente rejeitados, denegados, em especial a culpa: “arranhe a superfície e a memória potencialmente incapacitante invadirá nossas relações e identidades⁴⁰” (KRONDORFER, 1995, p.143, tradução nossa). O entendimento de Krondorfer (1995) é que esses afetos e sentimentos relacionados à história familiar nazista ou judaica não estão muito escondidos, muito longes da superfície.

A relação com a culpa, vimos isso em Kierkegaard (1994), se apresenta de forma complexa. Com base em encontros promovidos entre judeus e alemães da terceira geração, Krondorfer (1995) observa que alguns alemães rejeitam intelectualmente o conceito de culpa,

39 Only the guilty are guilty, not their sons.

40 Scratch the surface and potentially crippling memory will invade our relationship and identities.

embora anseiem por perdão. Outros acreditam que nenhum perdão pode ser dado aos crimes nazistas e, quando encontram judeus, sentem uma enorme culpa. Outros ainda se dizem indiferentes às questões da culpa e do perdão, mas se mudam para Israel ou reagem com raiva quando lembram do passado da nação, pois interpretam a rememoração como falta de vontade judaica de perdoar e esquecer. Todas essas reações Krondorfer (1995) – que é alemão, associa ao *ethos* de culpa presente na cultura alemã cuja fixação está, principalmente, no passado do Terceiro Reich. O *ethos* de culpa alemão em nada se vincula à forma de lidar com a história do *ethos* de memória judeu, ele ressalta.

Os casos em que encontramos contradição entre o dito e a ação, ou entre a negativa de culpa e um concomitante pedido de perdão – como Bernd Wollschlaeger que afirma não se sentir culpado, mas em Yad Vashem pede perdão pelo genocídio dos judeus –, nos colocam diante de uma denegação? A denegação, como propõe Lacan (1953-1954), ou negação (*Verneinung*), é um conceito freudiano. Freud [1925]/(2016) formula que alguns conteúdos de representação ou pensamentos recalcados só podem ser expressos na condição de serem negados. Desse modo, a negação ou denegação seria o modo de tomar conhecimento do recalcado, sem que, com isso, tenha que admiti-lo. Nessas situações a função intelectual se separa do processo afetivo (FREUD, 1925). Lacan (1957-1958) afirma que dizer *isso não é*, de qualquer forma, é colocar o apagamento do vestígio em termos significantes. E é sempre do significante que se trata. Testemunhos como o de Bernd Wollschlaeger parecem indicar que a negação da culpa é propriamente uma denegação.

Vimos que Arendt (1999) e Levi (2004) consideram que sentir-se culpado por algo não cometido só seria possível metaforicamente. Eles entendem que a noção de culpa coletiva desimplica e desresponsabiliza pessoalmente aqueles que deveriam responder pelos seus atos ou omissões. Essa, portanto, é uma posição política de não culpar todos (responsáveis ou não) para em seguida desculpar todos, como se as pessoas não tivessem que responder individualmente. Vimos também que Freud (1912-1914) afirma que a culpa pode persistir por gerações e com Kierkegaard (1994) que é possível sentir-se culpado por reflexibilidade da angústia associada à histórica relação de geração. Entendemos que as afirmações de Arendt e Levi não anulam ou não contradizem as de Freud e Kierkegaard, nem o contrário, pois o alvo das assertivas não é o mesmo. No entanto, elas nos colocam uma questão: se a consciência de culpa não equivale a *ter* culpa ou *ser* efetivamente culpado, seria possível conciliar as afirmações de Arendt/Levi e Freud/Kierkegaard? Ou seja, já que é sempre do significante que se trata, seria possível tomar a culpa entre gerações como efeito de sentido produzido pela

metáfora? Deixemos essa questão em aberto, por hora. Nos testemunhos dos perpetradores destacamos o significante culpa, apesar de reconhecer que ela não se apresenta em todas as narrativas e nem tampouco é sentida da mesma forma por cada um dos descendentes de nazistas.

Se esse não é um sentimento vivenciado por todos, por que coloca-lo em evidência? A despeito do sentimento de culpa não ser unânime em todos os testemunhos, em várias narrativas ele se apresenta de forma afirmativa ou negativa; a culpa é objeto de comentário de vários dos autores e narradores que temos utilizado; ademais é pela via da negação da culpa que os dirigentes nazistas, e os alemães de uma maneira geral, tentaram se esquivar da responsabilidade que lhes cabia pela morte dos judeus. Tocar a questão da culpa é dar lugar a algo negado não somente nos tribunais, mas na vida cotidiana no pós-guerra alemão. Além disso, esse é um sentimento que aparece relacionado ao pecado tanto na narrativa bíblica quanto na psicanalítica. Como vimos no item anterior, Kierkegaard – cuja designação de pecado herdado Lacan se vale, ao abordar a pecaminosidade e a angústia, faz referência também ao sentimento de culpa. É nessa direção, portanto, que animamos a discussão.

Observamos com Freud (1912-1914) que mesmo que os pais queiram esconder dos filhos os seus processos mentais mais importantes, eles fracassarão e alguma herança afetiva será transmitida. Nesse mesmo sentido Lacan (2008b) afirma que “no processo de identificação que resolve o complexo edipiano, a criança é bem mais sensível às intenções, que lhe são comunicadas afetivamente pelo progenitor, que ao que se pode objetivar de seu comportamento” (LACAN, 2008b, p.86-87). Ele segue dizendo que a transmissão se dá em virtude da penetração afetiva. Assim, tanto Freud quanto Lacan indicam que o processo de transmissão entre gerações não tem especial expressão nas palavras ou comportamentos que podem ser endereçados às gerações seguintes, mas nos afetos.

O termo afeto aparece na língua francesa a partir do advento da psicanálise, em 1951, da retomada de Lacan do *Affekt* freudiano (VIEIRA, 2001; JAQUET, 2011). Segundo Freud [1914-1916]/(2010a) o desenvolvimento do afeto, possivelmente, procede diretamente do sistema inconsciente e tem o caráter de angústia. O tom que é dado aos afetos emerge das percepções das ações motoras e das sensações diretas de prazer ou desprazer que são qualificadas (FREUD, 1916-1917). Quando a angústia se liga a uma ideia substitutiva no sistema consciente, ela possibilita o desenvolvimento do caráter qualitativo do afeto. Assim, de acordo com uma perspectiva psicofisiológica o afeto diz respeito à tonalidade subjetiva de uma descarga pulsional associada a uma representação da linguagem, pois apenas mediante a

linguagem o sujeito pode evocar alguma experiência significativa que lhe aponte uma nomeação para a descarga (VIEIRA; BASTOS; TEIXEIRA, 2017). Por isso o afeto da angústia “configura um ponto nodal para o qual convergem questões as mais diversas e importantes, um enigma cuja solução haverá de lançar luz abundante sobre o conjunto de nossa vida psíquica” (FREUD, 1916-1917, p.520). A angústia procede do sistema inconsciente, mas, a rigor, não podemos falar de afetos inconscientes. O afeto pode se desprender da representação, ficar à deriva, “podemos encontra-lo deslocado, enlouquecido, invertido, metabolizado, mas ele não é recalcado. O que é recalcado são os significantes que o amarram” (LACAN, 1962-1963, p.23).

O afeto não é o ser, mas “tem uma estreita relação estrutural com o que é um sujeito” (LACAN, 1962-1963, p.23). Isso porque a dinâmica afetiva do inconsciente está ligada ao modo de inserção do sujeito na linguagem, ainda que este não se reconheça na forma de Eu (VIEIRA; BASTOS; TEIXEIRA, 2017). O afeto é sempre um significado ao sujeito que está afetado em suas relações com o Outro (MILLER, 1990b). Lacan afirma que “o afeto é essencialmente conotação característica de uma posição do sujeito, a qual se situa, entre as posições possíveis, (...) [na] entrada em ação dele mesmo, tendo como referência as linhas necessárias que lhe impõe seu encapsulamento no significante” (LACAN, 1958-1959, p.160). É nessa direção que o afeto é justamente o que acusa a determinação do significado pelo significante (VIEIRA, 2001). Quer dizer que os efeitos de sentido de um significante se fixam, via afeto, a uma significação primordial. Existem conexões causais que se definem pela intensidade afetiva ligada a determinada representação em razão das acidentais circunstâncias em que elas ocorreram (TEIXEIRA, 2008). De fato o afeto tem função preponderante na vida psíquica do sujeito na medida em que o seu encarceramento é o responsável “pelo isolamento de uma determinada lembrança, da malha de significações de uma história” (VIEIRA, 2001, p.22). O afeto possui, pois, um efeito de significação que lastreia os significantes mestres do sujeito e, por isso, consolida o efeito organizador da fantasia. Isso por que ele “dá ao eu a certeza de que seu corpo se mobiliza no mesmo sentido que os efeitos de significado do significante (...) seja em termos de prazer ou de desprazer” (VIEIRA, 2001, p.112).

Lacan (1998) afirma que os afetos são apêndices do recalcado (*Ansätze*). Ou seja, extensão do significante no corpo (VIEIRA, 2001). Falar dos afetos, portanto, é abordar os efeitos da linguagem sobre o corpo (MILLER, 1990b). Nessa mesma direção Vieira, Bastos e Teixeira (2017) afirmam que o afeto é a incidência de um dizer sobre o corpo, efeito

contingente secretado pelo discurso. Logo, as palavras tanto transportam os afetos, descarregando-os, como também podem engendrar-los (VIEIRA, 2001). Vale dizer que o modo como as palavras incidem sobre o corpo implica no sistema de determinações do sujeito (RAVANELLO; DUNKER; BEVIDAS, 2017). Determinação que inclui o manejo do significante e gozo, e sua ressonância (MILLER, 1990b).

Como vimos, Freud (1914-1916) levanta a hipótese de que a angústia, que também é um afeto, está na raiz do desenvolvimento dos afetos que ganham uma tonalidade qualitativa. A angústia, portanto, é o afeto que possivelmente extrai as consequências que envolvem a teoria universal dos afetos (LACAN, 1962-1963). A angústia é o afeto fundamental, desprovido de sentido e conteúdo, conjunção entre desejo e gozo e determinante nos contornos onde serão situados os demais afetos (VIEIRA, 2001). Parece que é nesse sentido que Miller (2005b) afirma que os outros afetos são sempre deslocamentos e por isso, diferentemente da angústia, enganam.

Diferente dos demais afetos, Lacan (1962-1963) defende, a angústia é o que não engana. Os afetos enganam na medida em que eles surgem na cadeia significante via substituição a fim de velar, fazer um curativo sobre a face de gozo do significante recalcado (VIEIRA, 2001). Sem reduzir o afeto ao significante, o fato do afeto estar sobre a rubrica do significante, fazendo crer que há equivalência entre significante e significado ou entre determinado estado afetivo e uma certa representação, ele engana (MILLER, 2005b). De uma maneira geral, acredita-se que todas as pessoas compreendem os mesmos sinais dos afetos, do mesmo modo que como se supõe haver uma relação direta entre significante e significado. No entanto, a expressividade que se julga natural dos afetos imprime uma aparência teatral em sua expressão, uma mostra codificada, de aparência semelhante ao semblante (MILLER, 1990b). Portanto, apesar de comumente se acreditar que o afeto oferece um testemunho da relação imediata com o verdadeiro, não é disso que o afeto testemunha.

Desse modo, “o afeto é, assim como a fantasia, encenação, espelhamento imaginário da irrupção do real” (VIEIRA, 2001, p.238). Mas isso não ocorre apenas com os afetos, pois nesse mesmo movimento “talvez seja aqui bem-vinda a observação de que o sentimento de culpa nada é, no fundo, senão uma variedade topográfica da angústia, e em suas fases posteriores coincide diretamente com o medo ao Super-eu” (FREUD, [1930-1936]/2010b, p.108). Na leitura freudiana, por conseguinte, o sentimento de culpa decorreria do afeto de angústia. Possivelmente é nesse sentido que Lacan questiona “o que é que não se relacionaria

com a angústia?” (LACAN, 1962-1963, p.20). Vemos aqui, assim como em Kierkegaard, a culpa se associar à angústia, sendo desta última quase que uma deformação.

Mediante a associação entre angústia e culpa podemos retornar a questão formulada anteriormente: se a culpa por algo não cometido pode ser entendida em termos metafóricos. A fórmula da metáfora para Lacan (1998) implica na condensação, na superposição dos significantes; ela é colocada “no ponto exato em que o sentido se produz no não-senso” (LACAN, 1998, p.512). Lacan (1998) também define a metáfora pelo enxerto de um outro significante numa cadeia significante, em que o significante suplantado cai na categoria de significado. Ao operar a metáfora obtém não uma significação, mas um efeito de sentido (LACAN, 2003). Ou seja, um caminho viciado de leitura. Se entendemos que a culpa não é um significante que substitui um outro significante, o da angústia, podemos considerar que a metáfora não tem nada a dizer sobre a relação da angústia com a culpa. Mas se consideramos que substituímos uma coisa por outra, a culpa pela angústia, talvez possamos dizer que há um efeito metafórico, ainda que não seja uma metáfora propriamente dita, que tem para o sujeito um efeito de sentido. Isso poderia ajudar a compreender porque ainda que racionalmente a culpa está desvinculada da segunda e terceira geração, ela insiste no registro do que se sente.

Isso não quer dizer que as relações entre angústia, culpa e sequência entre gerações esteja resolvida. Freud (1912-1914) deixa em aberto algumas questões: Quanto pode ser atribuído à continuidade psíquica na sequência de gerações? Quais os meios e caminhos que uma geração se serve para transmitir à seguinte os seus estados psíquicos? A parte que Freud considera estar resolvida sobre a herança das disposições psíquicas é que estas “necessitam de determinados ensejos na vida individual para se tornarem efetivas” (FREUD, 1912-1914, p.240). Entendemos com isso que para que a herança seja transmitida é necessário que alguma coisa no herdeiro opere. Tal ponderação parece seguir em consonância com o comentário de Lacan sobre as uvas verdes que abordamos no item anterior.

O que podemos extrair até o momento desse breve estudo sobre os afetos? Primeiramente, com Freud, que alguma herança afetiva é transmitida entre as gerações e com Lacan a ratificação de que a transmissão ocorre justamente em função da penetração afetiva. Os afetos são tonalidades subjetivas da descarga pulsional que se ligam a uma representação de linguagem – o seu caráter original é a angústia. Há uma estreita relação entre o que é um sujeito e o afeto, pois o afeto diz respeito ao que o afeta em sua relação com o Outro; ele é também efeito da linguagem que marca o corpo e implica no sistema de determinações do sujeito. É o afeto que impõe o encapsulamento no significante contribuindo para efeitos de

sentido em determinada história. Ensejos históricos contingentes são necessários para que a herança afetiva seja transmitida entre as gerações. Assim, para pensarmos o que se transmite e o que se herda entre as gerações, temos como baliza o afeto que encontra determinada trama familiar. Ele diz respeito não somente ao simbólico e imaginário, mas também ao real e ao gozo.

Sendo os demais afetos variantes qualitativos da angústia, o que é a angústia para a psicanálise? A angústia é a reação do Eu ao perigo, ainda que o conteúdo do medo permaneça inconsciente ou apareça numa deformação (FREUD, [1926-1929]/2014). Freud (1926-1929) comenta que o perigo é entendido, em última instância, como a hostilidade do Supereu ao Eu. Assim, do ponto de vista estrutural, a situação de perigo é aquela que evoca a possibilidade, ainda que mítica, de dissolução do Eu em um momento de desamparo fundamental (VIEIRA, 2001). Não é justamente nessa direção que a angústia em Kierkegaard (1994) também diz respeito a um pressentimento? A angústia funciona como sinal diante de algo que é da ordem da irreducibilidade do real. Como resposta a isso os sintomas “são criados para evitar a situação de perigo que é sinalizada pelo desenvolvimento da angústia” (FREUD, 1926-1929). Como o sujeito nasce das palavras, o sintoma é uma linguagem que o sujeito assume, embora não ao alcance da consciência (LACAN, 2008a). É também por meio da fantasia que o sujeito se esconde da angústia, encobrindo-a (LACAN, 1962-1963).

A angústia “tem uma inconfundível relação com a expectativa: é angústia diante de algo. Nela há uma característica de indeterminação e ausência de objeto” (FREUD, 1926-1929, p.114). À primeira vista Freud diz duas coisas distintas: 1. A angústia se dá diante de algo; 2. A angústia tem característica de ausência de objeto. A essa contradição entre presença e ausência de objeto Lacan (1962-1963) responde afirmando que a angústia não é sem objeto, ainda que este lhe escape ou que não consigamos mais reconhecê-lo. Para concluir isso, podemos supor Lacan tenha se valido da afirmação do próprio Freud (1926-1929) que indica que a ausência de objeto pode ser entendida como perda da percepção do objeto. E qual objeto está ligado à angústia? O objeto *a* (LACAN, 1962-1963). Enquanto os demais afetos são deslocamentos qualitativos da pulsão relacionados à angústia, a angústia diz respeito a tradução subjetiva do objeto *a* (MILLER, 2005b). Tradução subjetiva, pois o objeto *a* resta sempre enigmático (LACAN, 1962-1963).

Esse *a* que permanece enigmático sacramenta para a angústia o status de afeto que não engana, pois não diz qual é o objeto (MILLER, 2005b). Ela tão somente sinaliza a sua perda. Nesse sentido a angústia não engana também por marcar uma aproximação com o real, com o

que não responde à representação. Por não pretender representar nenhum objeto, a angústia se apresenta como um sinal, no real, da divisão significativa do sujeito (LACAN, 1962-1963, p.191). Razão pela qual dizemos que ela é a manifestação, o sinal, mais flagrante da intervenção do objeto *a*. Ou seja, a angústia é o sinal de certos momentos da relação do sujeito com o objeto *a* (LACAN, 1962-1963). No retorno lacaniano a Freud, a angústia, portanto, seria uma reação-sinal ante a perda de um objeto e não o sinal de uma falta. A angústia aqui se assemelha à interpretação que lhe dá Kierkegaard, pois diz respeito ao

inesperado, a visita, a notícia, aquilo que é tão bem exprimido pelo termo “pressentimento”, que não deve ser simplesmente entendido como o pressentimento de algo, mas também como o pré-sentimento, o que existe antes do nascimento de um sentimento. Todos os desvios são possíveis a partir da angústia. O que esperávamos, afinal de contas, e que é a verdadeira substância da angústia, é aquilo que não engana, o que está fora de dúvida (...) Se há uma dimensão em que devemos buscar a verdadeira função, o verdadeiro peso, o sentido da manutenção da função de causa, é na direção da abertura da angústia. A dúvida, o que ela depende de esforços, serve apenas para combater a angústia, e justamente através de engodos (LACAN, 1962-1963, p.88).

Se a angústia, como propõe Kierkegaard, pode levar à culpa mesmo quando o homem não é culpado, há de que constatar que a culpa é sempre preferida à angústia, pois ela mitiga a angústia no registro da culpabilidade (LACAN, 2005a). E isso, mesmo que pelo recurso ao engodo. Nessa perspectiva, podemos inferir que o fato do testemunho da segunda geração não incluir a angústia em sua narrativa, é porque ela se converteu em culpa. A angústia ao se apresentar como sentimento de culpa possibilita uma certa inteligibilidade desse afeto.

Segundo Freud (1914-1916), o obscuro sentimento de culpa sujeita a humanidade desde tempos pré-históricos, razão pela qual várias religiões condensaram a ideia de pecado original ou culpa primordial como expressão provável de uma dívida de sangue (homicídio) que a humanidade primeva cometeu. As religiões, portanto, construíram mitos para explicar a dívida de sangue que a humanidade tem desde tempos arcaicos. A indicação de que a culpa envolve sangue está na exposição de que o Filho de Deus teve que se sacrificar, dar o seu sangue, para redimir a humanidade do pecado original. A referência é a lei de talião que implica rigorosa reciprocidade entre crime e pena – olho por olho e dente por dente, a morte do Filho de Deus como pagamento pelo pecado só pode indicar que houve um crime de morte (FREUD, 1914-1916). Seguindo o raciocínio, Freud (1914-1916), pondera que se o pecado original foi uma ofensa contra Deus-Pai, certamente “o crime mais antigo da humanidade deve ter sido um parricídio, o assassinato do pai primevo da horda humana primitiva, cuja imagem ou lembrança foi depois transfigurada em divindade” (FREUD, 1914-1916, p.236). A

psicanálise, portanto, corrobora, ainda que de modo não religioso, a noção de pecado original que advém da tradição judaico-cristã (VIEIRA; BASTOS; TEIXEIRA, 2017).

Por conseguinte, o parricídio é o crime primordial da humanidade, mas também de cada indivíduo, fonte fundamental do sentimento de culpa; “as pesquisas ainda não puderam estabelecer com certeza a origem [Ursprung] psíquica da culpa, da necessidade de expiação. Mas ela não precisa ser a única” (FREUD, [1928]/2015, p.291). É inferido que o evento que produziu a culpa original é o que deu início à cultura, à civilização (FREUD, 1930-1936). E como consequência do parricídio surge o arrependimento, fruto de uma ambivalência afetiva diante do assassinato do pai primevo que era tanto odiado quanto amado pelos seus filhos (FREUD, 1930-1936), dúbia relação de afetos presente em muitos testemunhos de descendentes de nazistas. Parece inclusive que quanto menos ambíguo o afeto ou quanto mais puramente amoroso é o afeto, menor a inferência de responsabilidade ou culpa das gerações anteriores. Quanto maior é o amor ao progenitor, mais orgulho se tem de carregar o seu nome. Quando a relação com os ascendentes é mais dúbia, mais se apercebem de suas faltas, dos seus pecados e, em consequência disso, há maior chance de haver culpa e vergonha implicada na relação com o nome próprio. Vale dizer que

a nomenclatura, enquanto função geral de linguagem, além dos nomes próprios como nomes de família, descendência ou genealogia, introduz essa espécie de ligação ou de amarração entre os múltiplos sentidos (Sinn), os múltiplos motivos para a culpa, segundo o texto freudiano, e a ausência-presença problemática de uma significação (Bedeutung) e de um referente vazio (ab-sense) enquanto ser (Real) (DUNKER, 2015, p.218).

A articulação do assassinato do pai em *Totem e tabu* é bastante conhecida (FREUD, [1923-1925]/2011). O pai da horda primitiva era um déspota que tomou para si todas as mulheres e afastou ou matou os seus filhos por considera-los rivais. Um dia esses filhos se unem para matar e devorar o pai que era tanto o seu inimigo quanto o seu ideal. Com a morte do pai os filhos não puderam assumir a sua herança, pois estes ficavam importunando uns aos outros. Em decorrência do fiasco e do remorso, os irmãos se uniram em um clã fraterno organizado mediante as regras do totemismo, a fim de não permitirem que o ato se repetisse. A refeição totêmica era a comemoração do assassinato do pai, do qual nasceu a consciência de culpa ou pecado original da humanidade (FREUD, 1923-1925). Por descendermos de uma linhagem de assassinos que tinham prazer por assassinatos, talvez nós também tenhamos essa mesma inclinação (FREUD, 1914-1916). Ao recorrer ao mito do parricídio freudiano, Lacan (1998) pode afirmar que a culpa é o que da dimensão subjetiva dá sentido ao evento do assassinato do pai e que se liga à evocação do gozo.

Como a agressividade contra o pai perdurou durante as gerações posteriores, o sentimento de culpa persistiu, fortalecendo-se a cada agressão transferida para o Supereu (FREUD, 1930-1936). Quando Lacan (1957-1958) afirma que a culpa não tem qualquer referência a Deus ou à lei, ele indica que o que entra em questão para o sujeito ao sentir culpa não é a transgressão contra as autoridades externas. Quer dizer que a culpa se ata às relações que são estabelecidas com a autoridade interna, o Supereu. E o indivíduo cujo Eu se dobra, obedecerá o fardo de um Supereu excessivo, pois “o Super-eu atormenta o Eu pecador com as mesmas sensações de angústia e fica à espreita de oportunidades para fazê-lo ser punido pelo mundo exterior” (FREUD, 1930-1936, p.95). Surpreendentemente atender às exigências do Supereu não alivia a questão em nada, pois quanto mais sacrifício se faz ao Supereu, mais exigente ele se torna (LACAN, 1959-1960). Isso porque o Supereu se alimenta da falta vivida como culpa (VIERA, 2001).

Nesse ponto os ideais religiosos e seus equivalentes sociais facilitam a veiculação de “opressão psicológica, na medida em que são utilizados para fins exclusivistas pelo corpo familiar e reduzidos a significar as exigências do nome e da raça” (LACAN, 2008b, p.88). A interpretação do mito religioso e os seus respectivos ideais são, portanto, um dos elementos que contribuem para a força opressiva do Supereu. E o Supereu demonstra severidade na prestação de contas que requer do Eu tanto por ações executadas, quanto por pensamentos e intenções não realizados (FREUD, [1937-1939]/1975). Assim, a pessoa se sente culpada ou pecadora quando faz algo que reconhece como mal ou quando reconhece em si o propósito de fazer algum mal. Mas como podemos distinguir o que é mal? A distinção entre o que é o bem e o mal não tem orientação natural, é por influência alheia que se determina o que é uma coisa ou outra (FREUD, 1930-1936). Quer dizer que a referência do que é errado ou mal vem do outro e isso atinge não somente a consciência de culpa como também instiga o Supereu em certas direções. A dinâmica entre o Supereu e o Eu é complexa, pois o Supereu age

como se o impulso agressivo lhe fosse conhecido em seu teor exato e com seu pleno caráter afetivo, e trata o Eu com base nessa premissa. O Eu, que, por outro lado, sabe-se inocente, deve, por outro lado, perceber que tem um sentimento de culpa e carregar uma responsabilidade que não pode explicar para si mesmo (FREUD, 1926-1929, p.54-55).

Essa contradição entre inocência e culpa aponta a ambiguidade do sentimento de culpa. Diante disso podemos perguntar: quem são os verdadeiros culpados? Aqueles que se sentem culpados seriam os verdadeiros culpados como sugere o pai (inocente soldado nazista) de Yoham (RAIMBAULT; GRYNSPAN, 2010)? Ou a sua neta israelense e judia que se sente culpada por adorar a Alemanha, seria ela a verdadeira culpada? Culpada de que? Os culpados

são aqueles que foram julgados e condenados? Todos os que não foram condenados são inocentes? No final dos anos 40 o primeiro-ministro alemão suspendeu o processo de desnazificação na Alemanha e impediu o julgamento e a prisão de vários dirigentes nazistas (CRASNIANSKI, 2018). Conseqüentemente, nem todos os responsáveis foram julgados ou se encontraram culpados. Isso mostra que nem sempre culpa, responsabilidade e condenação andam juntos.

Agamben (2011), fazendo referência a Kafka afirma que todo homem inicia um processo de calúnia contra si mesmo e que a culpa é auto-engano, ou seja, se acusar de uma culpa inexistente. Na auto-calúnia a convicção de inocência se torna ao mesmo tempo necessária e impossível, pois o acusado, no mesmo momento em que se acusa, sabe que é inocente e por se acusar sabe que é culpado de calúnia (AGAMBEN, 2011). O que se põe em causa é a própria acusação como tal. A auto-calúnia, a acusação sem fundamento que o homem formula contra si mesmo pode ser entendido como pecado original. Posição que poderia servir de ampliação para aquela apresentada por Kierkegaard. Apesar de Kierkegaard entender que o indivíduo se faz culpado na angústia por ser tomado pela culpa, ele não entende que com isso haja pecado. Mas se com Agamben consideramos a injúria contra si mesmo um pecado, a culpa desmotivada se inscreveria no pecado, ainda que não no pecado contra Deus.

Na leitura que Lacan (1955-1956) faz do mito do assassinato do pai, ele afirma que é preciso que o homem se constitua enquanto culpado, pois a culpabilidade é fundamental na experiência psicológica das neuroses. Mas não somente da neurose, pois o sentimento de culpa é onipresente, ou seja, está em todos os lugares (LACAN, 1959-1960). Não há ser humano que ignore o que é culpa (LACAN, 1961-1962), pois a culpabilidade é um fato de estrutura (VIEIRA; BASTOS; TEIXEIRA, 2017). Parece que podemos concluir que se em Kierkegaard a angústia objetiva é o que carrega a história do pecado, na psicanálise a partir de Freud e Lacan a angústia é o que não tem história e não faz laço; já o sentimento de culpa é o que pode enlaçar o sujeito a uma linhagem. Por outro lado, como já assinalamos anteriormente, tanto na filosofia de Kierkegaard quanto nas formulações psicanalíticas o sentimento de culpa pode decorrer, de forma enganosa, da angústia. Assim na afirmativa *aqueles que são culpados são os culpados* ganha um outra dimensão. Não se trata da culpa por um ato ou omissão, mas de ser culpado por se fazer culpado. E isso não somente no sentido de fazer alguma coisa moralmente ou juridicamente errada, como também se tornar culpado por identificação à culpa do outro, por se considerar injuriosamente culpado.

Como é possível lidar com a culpa? Como nos livramos do mal? A sociedade pode recorrer “a processos de exclusão do mal sob a forma de um bode expiatório, ou então de regeneração através de um recurso externo. Responsabilidade coletiva ou mística da qual nossos costumes trazem os vestígios, quando não tenta vir novamente à luz por meios invertidos” (LACAN, 1998, p.129). Os vestígios dos quais Lacan se refere parecem estar fundados na tradição judaica da expiação do pecado da nação. Aqui tanto o agente infrator quanto a própria sociedade a qual pertence compartilhariam a responsabilidade de responder à transgressão, inclusive no que diz respeito à punição (RIBEIRO, 2009). As religiões, conhecedoras do papel do sentimento de culpa na cultura, oferecem formas de redenção da culpa a que chamam pecado (FREUD, 1930-1936). Assim, as formas de vida religiosas mantêm sua conexão estrutural com a culpabilidade (LACAN, 1965-1966) e também com a expiação.

A expiação no Antigo Testamento visava a reconciliação por meio do sacrifício entre duas partes separadas, no caso, o homem e Deus (DOUGLAS, 1978). Quanto mais primitiva a relação culpa-expiação, maior necessidade de incluir elementos materiais como meio de expiação (FRIES, 1983). Assim, o sacrifício de sangue é o pagamento da dívida e meio de expiação cultural, meio de tornar as consequências do pecado inócuas, “o rito do holocausto (...) segundo o qual se devem impor as mãos sobre a cabeça da vítima, parece indicar a transmissão do pecado e dos efeitos maléficos sobre a vítima ou mesmo a identificação do sacrificador com a vítima” (FRIES, 1983, p.182). O sacrifício envolve um substituto, uma vítima sem defeito, usualmente não barata, que morre no lugar do outro (DOUGLAS, 1978). No livro de Levítico, há a prescrição de como os sacrifícios devem ocorrer, entre os animais a serem sacrificados está o bode expiatório do qual herdamos a expressão vulgar. No uso popular, a expressão é usada para definir uma pessoa que leva a culpa alheia. Os pecados deveriam ser confessados sobre o bode que era levado ao deserto, levando consigo todas as iniquidades do povo, “a expiação vicária é vista na solidariedade do indivíduo com a totalidade do povo, do pai com o filho” (FRIES, 1983, p.183).

Com o desenvolvimento das religiões os ritos de purificação deixam de incluir a oferta de compensação e reparação e passam a compreender uma atitude moral e um sentimento de contrição (FRIES, 1983). A necessidade de expiação deve-se a três motivos: a universalidade do pecado, a sua seriedade e a incapacidade do homem resolver o problema do pecado sozinho (DOUGLAS, 1978). De certo modo não seria no lugar de bode expiatório que alguns dos descendentes de perpetradores nazistas se identificam? A diferença, é claro, está no fato

de seus pais, avós, tios etc. não confessarem nada. De todo modo, é desse lugar que alguns responderão. Katrina von Münster, da *Action Reconciliation and Service for Peace* em Jerusalém, afirma que um dos principais motivos de voluntários alemães engajarem em trabalhos em Israel é para mostrar aos sobreviventes que a Alemanha mudou (RAIMBAULT ; GRYSZPAN, 2010). Em seu entendimento a culpa coletiva alemã demanda que os alemães assumam uma responsabilidade que deve durar para sempre. Seria essa uma busca por redenção? Na leitura de Bar-On a conversão é uma tentativa de entrar para “a comunidade das vítimas, liberando-se assim do fardo de pertencer à dos criminosos” (CRASNIANSKI, 2018, p.12). Thomas Heydrich fala sobre a expiação de maneira explícita. Quando jovem, impossibilitado de se livrar da culpa, acreditava que deveria expiar a culpa que pesava sobre a família Heydrich (BAR-ON, 1989). Ainda que ele não quisesse ter nada com as demais pessoas da família, ainda assim ele era parte dela e, portanto, responsável por expiar o que havia acontecido. Walter Benjamin (1987) observa que o passado impele à redenção, “se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente” (BENJAMIN, 1987, p.223). Não é justamente isso que Lacan marca no comentário que faz sobre Hamlet? O passado, afirma Benjamin (1987), só se deixa fixar como uma imagem que relampeja por isso articulá-lo historicamente não é conhecê-lo como ele realmente foi, mas apropriar-se de uma de suas reminiscências.

Anteriormente havíamos destacado os descendentes de nazistas que se converteram ao judaísmo, como Mathias Goering e Bernd Wollschaelger, ou que de alguma forma se aproximaram de judeus ou de Israel, mas alguns descendentes se reconciliaram com o cristianismo. Esse é o caso de Martin Adolf Bormann, filho de Martin Bormann conhecido como o *Maquiavel da burocracia* ou o *Führer das sombras*, o executor testamentário de Hitler (CRASNIANSKI, 2018). O segundo nome de Martin, Adolf, foi dado em homenagem ao padrinho Hitler. Após a guerra Martin Bormann, ainda adolescente, vive no anonimato sob outro sobrenome com uma família de fazendeiros cristã que o acolheu como um órfão de guerra. Martin Bormann pai, adepto da poligamia, era um ferrenho anticristão que empreendeu uma grande perseguição a estes. Martin Adolf afirma que a perseguição aos cristãos o marcou mais do que a infringida aos judeus, pois nunca presenciou a violência contra estes – na região onde viviam não havia judeus. Martin Adolf sente grande responsabilidade pela culpa do pai e lidar com a filiação não é nada fácil. Ele afirma que não é

possível escapar dos pais, seja eles quem forem. Considera o seu pai culpado, pois escolheu idolatrar Hitler como o seu pai supremo. A sua salvação ele encontra no Deus do cristianismo do qual o pai foi um grande adversário e perseguidor, ele é ordenado padre da igreja católica em 1958.

O que articula lei e crime, segundo Lacan (1998), é o castigo, cuja realização exige um assentimento subjetivo, necessário, inclusive à significação da punição. O que está em jogo no sacrifício não é nem a oferenda nem o dom, mas a captura do Outro na rede do desejo via mutilação que impomos no campo de nossos desejos (LACAN, 1962-1963). A questão toda é que acreditar na possibilidade de redenção ou absolvição da culpa não passa de um engodo fundamental – “o erro é de estrutura e a culpa é apenas um de seus efeitos” (VIEIRA, 2001, p.202). Não há como apaziguar a angústia da culpa, qualquer tentativa de fazê-lo está fadada ao fracasso (LACAN, [1956-1957]/1995). Por isso podemos dizer com Dunker (2015) que o mal-estar é incurável, sendo a angústia a sua figura fundamental e o sentimento de culpa inconsciente o seu maior correlato. Nisso também os testemunhos dos descendentes de nazistas corroboram.

Os filhos de Karl-Otto Saur, secretário de estado no Ministério dos Armamentos do Terceiro Reich, mantêm uma pequena editora criada por ele. A editora não visa lucro, há outras questões que animam o trabalho que realizam e que a tornam um endereço respeitável apesar de levar o nome da família (Saur Verlag). Ela publica muitos estudos científicos sobre a Shoah e sobre os crimes nazistas. Para Klaus Saur a editora significa uma tentativa de redimir a culpa, de confrontar a sua herança e de compensar o que o pai fez (LEBERT; LEBERT, 2004; POSNER, 1991). O que parece não funcionar muito bem como via de justificação. Karl-Otto filho afirma que, a despeito do trabalho realizado na editora, com o passar do tempo ele tem se ocupado mais das questões do pai, “por isso, diz ele, não faz sentido a exortação de parar de se ocupar do passado. (...) aos poucos temos o distanciamento necessário para que finalmente possamos contar as histórias verdadeiras” (LEBERT; LEBERT, 2004, p.182). Assim, fazer algo com o nome da família no sentido de redimir a sua culpa não tem o efeito esperado para os Saur.

Nas neuroses de autopunição ou neuroses de destino, são as condutas de fracasso, inibição ou decadência que se manifestam, inclusive através da reprodução de alguns acidentes vitais na mesma idade em que estes ocorreram com algum de seus pais (LACAN, 2003). O relato que Niklas Frank faz da sua irmã Brigitte indica justamente isso. Brigitte acometida com câncer se suicida em 1981 quando tinha 46 anos, a idade que o seu pai foi

enforcado (CRASNIANSKI, 2018). Ela estava convencida da inocência paterna. Segundo Niklas, Brigitte afirmava não desejar ficar mais velha do que o pai, essa era uma ideia fixa para ela (LEBERT; LEBERT, 2004). Aliás, de acordo com Niklas todos os seus irmãos tiveram destinos trágicos. Dos cinco filhos de Hans Frank apenas Niklas se posicionou desde o início completamente contra o pai; Norman, o filho mais velho, ficou dividido entre o amor ao pai e o horror dos seus feitos. Os demais irmãos sempre defenderam o pai, inclusive Brigitte. Na lápide de Norman, pode-se ler o epitáfio: “Agora estás liberto dos tormentos causados pelo amor a teu pai” (CRASNIANSKI, 2018, p.105). Ao primogênito Hans Frank escreveu enquanto estava preso: “para você, querido Norman, sobrou a tarefa de continuar carregando o nome do seu pai neste mundo e de defender sempre a sua dignidade” (LEBERT; LEBERT, 2004, p.101). Norman que resolveu não ter filhos para não transmitir os genes Frank fracassou tanto na vida pessoal quanto profissional, segundo Niklas (CRASNIANSKI, 2018).

Considerando que o sujeito não é aquele que pensa, mas aquele que engajamos (LACAN, 1972-1973), espera-se um certo compromisso na forma como um sujeito carrega o seu nome. Ainda que o sujeito seja servo da linguagem e “ainda mais de um discurso em cujo movimento universal seu lugar já está inscrito em seu nascimento, nem que seja sob a forma de seu nome próprio” (LACAN, 1998, p.498), o sujeito deve assumir uma posição em relação a sua história individual, familiar e, até mesmo cultural. Ainda que o nome próprio dê um lugar ao sujeito no campo do Outro, às suas normas e regras, o sujeito nele se inscreve. Não é possível furtar-se de sua posição de sujeito da qual “sempre somos responsáveis” (LACAN, 1998, p.873). Nessa direção é que a afirmativa de um filho não identificado de nazista segue. Ele afirma que ninguém pede para nascer judeu ou alemão, não se escolhe a herança com a qual se nasce, é preciso lidar com isso (WEISSMARK, 2004). De que forma as gerações do pós-guerra posicionam ou assumem as identificações é uma questão da qual cada um se torna responsável por responder. A fidelidade a uma herança ou a reprodução de padrões familiares não exime o sujeito da responsabilidade que ele precisa assumir diante do seu destino e da sua história. É preciso que o sujeito faça uma reapropriação do passado familiar que permita ao sujeito se incluir e se diferenciar dos demais membros da família. Narrar a própria história é indispensável, ainda que confrontada com a dos demais membros e da cultura.

A respeito dos testemunhos que trouxemos no primeiro capítulo, observamos que os filhos de nazistas que não puderam cindir o afeto que tinham pelos pais se mantiveram fiéis aos seus ideais. Gudrun Himmler, Edda Goering e Wolf-Rudiger Hess se recusaram a ver os

defeitos e faltas de seus pais e talvez por isso não encontramos em suas falas nenhuma referência aos seus possíveis pecados. O que extraímos de suas narrativas é o amor e devoção aos seus progenitores que possibilita que tomem os seus nomes próprios com orgulho e sinal de valor. É certo que nem por isso eles deixam de pagar algum tributo, pois assumir tal posição os separa da cultura de um modo mais amplo. Eles buscaram redenção para os seus pais, mas apenas no sentido de querer mostrar que eles eram pessoas boas, amáveis, educadas. Não há questionamento dos seus ideais nazistas. Ou seja, Gudrun, Edda e Wolf-Rudiger desejaram que o mundo compartilhasse a visão dos pais que eles tinham. Se para muitos descendentes de nazistas notórios foi difícil conseguir ou manter empregos em função de seus nomes próprios, esses que falam dos pais exclusivamente pela via do amor e do orgulho ficam com opções ainda mais limitadas. Resta a eles se associar a saudosistas do Terceiro Reich e das políticas de segregação racial. Por mais que ainda existam vários grupos neo-nazistas e revisionistas, eles são formados por comunidades restritas. Ter o nome próprio associado aos párias da nação também teve efeito para Franz-Ludwig Stauffenberg, mas ocorreu durante a Segunda Guerra. É, portanto, passado. Hoje ele é convocado para falar muito mais como filho de seu pai do que do lugar que ocupou como membro do parlamento europeu. Desse modo, durante o Terceiro Reich o seu nome esteve associado à traição e à vergonha, após a queda de Hitler esse mesmo nome é um dos símbolos da resistência ao nazismo.

Enquanto que a posição de Gudrun, Edda e Wolf-Rudiger aparece de maneira clara, o posicionamento de Horst von Wächter é mais complexo, que talvez só possa ser propriamente entendido se considerarmos a denegação. Horst ama o pai, um homem culto e inteligente do qual ele tem orgulho. Em razão disso ele faz de tudo para não saber do envolvimento de seu pai com a morte dos judeus. A diferença que nos chama a atenção entre Horst e Gudrun, Edda e Wolf-Rudiger é que esses três últimos estão maciçamente identificados ao amor que sentem pelos seus pais enquanto que Horst parece salvar o pai negando o que ele fez. É assim que nos parece ser possível compreender a expiação da qual ele se vale para redimir a culpa que nega sentir. Servir como um criado a um judeu faria bem aos seus sentimentos simplesmente por ser ele um alemão? Essa pode ser uma resposta possível, mas a insistência com que Horst nega fatos que lhe são apresentados e que apontam para a responsabilidade do seu pai sugerem que a expiação passa pela filiação a um pai nazista. A um pai que se envolveu mais do que ele gostaria, como filho, de reconhecer.

Horst não é o único a denegar a culpa, Bernd Wollschlaeger também o faz. No entanto, diferentemente de Horst, Bernd reconhece a culpa e a responsabilidade do seu pai

nazista com quem corta completamente os laços ao se mudar para Israel e se converter ao judaísmo. Bernd, portanto, é assim como Matthias Goering, um dos descendentes de nazistas que encontra refúgio na cultura e religião judaicas. É curioso como muitos dos descendentes de nazistas se lançam em direção oposta aos ideais paternos. Bernd Wollschlaeger, Katrina Himmler e Matthias Goering se casaram com judeus, Martin Bormann se torna padre, Bettina Goering se torna hippie e comunista, Thomas Heydrich interpreta poetas judeus, Rolf Mengele assume um posicionamento político de esquerda. Enfim, todos esses descendentes de perpetradores reconhecem a responsabilidade e a culpa de seus pais e parecem querer marcar que entre eles e seus pais há uma distância, uma não continuidade. Um espaço que, apesar de marcar uma diferença, é insuficiente para que deixem de se vincular aos seus progenitores.

Nesse sentido Sybille, Thomas Heydrich e Bettina Goering têm em comum a interrupção da linhagem. O medo de gerarem filhos que pudessem se tornar monstros e assassinos que reconhecem em sua ascendência fez com que eles não quisessem ter filhos. O temor de gerar filhos “monstros” muito provavelmente decorre do temor de reconhecerem em si mesmos um monstro. Entendemos que essa resposta dada no corpo se filia à representação de que algo entre as gerações é transmitido pelo corpo – um pensamento condizente com a propaganda nazista. A referência que se estabelece para eles é a de sangue e não a significativa como ocorre com Katrina Himmler e Rolf Mengele que mudam o sobrenome dos filhos para que não tenham que lidar com a herança que eles próprios carregam. Vimos que o pertencimento a uma linhagem é estabelecido pelo significativo nome próprio e é isso que eles procuram evitar para os seus filhos. Certamente isso não os torna menos herdeiros de uma herança, menos pertencentes à família. Mas parece que esse é um modo simbólico de tentar tratar o excesso que se vincula ao nome próprio. E desse modo, os seus filhos não precisarão dar explicações sobre os seus parentes nazistas. De todo modo, destacamos que quando Bettina Goering e Thomas Heydrich falam de não quererem ter filhos, a referência que eles usam é a do nome: para que não haja mais Goerings e para que os filhos não tenham que lidar com o nome Heydrich. O nome próprio, portanto se mostra novamente como índice de pertencimento a uma certa narrativa histórica e uma determinada herança.

Sybille, Katrina Himmler, Niklas Frank, Rainer Hoess, Thomas Heydrich, Bettina e Matthias Goering, Bernd Wollschlaeger e Rolf Mengele reconhecem a responsabilidade e a culpa de seus familiares no genocídio dos judeus, eles denunciam o que os seus familiares pretendiam ocultar. E esse parece ser o seu pecado na medida em que reconhecer a falta dos

pais os enreda na culpa, vergonha e responsabilidade que julgam que seus ascendentes deveriam ter assumido. Talvez mais precisamente eles se reconhecem como aqueles que devem expiar os atos e omissões dos seus familiares, dando um outro lugar para o nome que carregam e deixando uma herança diferente para as gerações futuras.

Albert Speer Jr. acredita ter conseguido fazer um nome próprio que o destaca do pai. Ele é filho de Albert Speer – *o arquiteto do diabo*, e leva o sobrenome e também o prenome do pai, além de exercer a mesma profissão. Speer filho vive em Frankfurt, a cidade judia, na qual ele é conhecido como um célebre arquiteto. Aliás, quando de sua morte em 2017, o seu escritório de arquitetura era considerado um dos mais importantes da Alemanha, tendo sido responsável pelo projeto de estádios para a Copa do Mundo de 2010, na África do Sul e para o Mundial de 2022, no Qatar (AGÊNCIA DE NOTÍCIAS). Berlim, por seu turno, é a cidade de referência do seu pai, local em que o nome Speer ainda provoca mal-estar (CRASNINSKI, 2018). Tanto é assim que Speer reconhece ter tido dificuldade de conseguir projetos na capital alemã, mas compreendia que ter *Albert Speer* construindo em Berlim não era algo que os alemães queriam (AGÊNCIA DE NOTÍCIAS). Speer Jr. não quer ser apresentado como *filho de*, mas não renega o seu nome e nunca pensou em alterá-lo. Apesar de ter tido na adolescência um problema de gagueira ligado a tudo o que o pai fez – segundo ele mesmo afirma, quando hoje o seu nome é evocado, é para falarem da sua obra, do caminho que ele traçou, por isso “ele acredita ter triunfado por mérito próprio” (CRASNIANSKI, 2018, p.159). Por isto, apesar de carregar o nome, sobrenome e profissão do pai, Speer Jr. acredita ter feito da sua obra objeto de reconhecimento próprio, desconectado do pai. Feito, portanto, um nome próprio que se sustentava para além da sombra do nome do pai.

Se a história do sujeito é como é, cabe a ele se fazer responsável por ela, ainda que não entenda tudo o que essa história representa ou de não saber exatamente o que ela é. Sempre haverá lacunas e lapsos na narrativa das histórias pessoais e a respeito disso também o sujeito precisará se posicionar. É na cena do Outro que o sujeito se constitui, assumindo um lugar como portador da fala que ele só pode conduzir “numa estrutura que, por mais verídica que se afirme, é uma estrutura de ficção” (LACAN, 1962/1963, p.130). Uma ficção que encerra uma relatividade histórica do modo de gozo e que inclui o Outro (MILLER, 2005a). Não podemos deixar de destacar que qualquer ficção é construída com elementos extraídos do Outro, da cultura, que envolve o real e o gozo, mas que só é possível ser fabricada porque o sujeito se implica numa determinada narrativa. Lembremos que Freud (1912-1914) aponta para a necessidade de aberturas na vida individual para que a herança das gerações anteriores se

torne efetiva. Essa abertura, tal como a entendemos, parte se dá por meio da atividade reflexiva do pensamento, a partir de significações, e parte se dá por aquilo que causa o sujeito, ou seja, pelo real e pelo gozo.

Por mais que seja um fato que “não podemos deduzir de uma articulação significativa a quantidade de investimento libidinal que ela atrai para si” (MILLER, 1998, p.70), ressaltamos que em nenhum outro lugar é encontrada a indiferença ao sentido que é dada na operação de fixação do reservatório de gozo que encontramos na operação produzida pelo nome próprio (LAURENT, 2002). Lacan (2003) nos adverte que o homem se faz reconhecer por seus semelhantes justamente pelos atos cuja responsabilidade ele assume. Nisso supomos estar incluída a apropriação que este faz da sua cultura, da sua história e do seu nome próprio. Julgamos também ser possível aproximar essa posição de se fazer responsável da noção de *sinthoma*, tal como ela é destacada por Tavares (2010). O ponto do *sinthoma* que ele coloca em relevo e que nos interessa “envolve uma atitude de escolha a partir de algo do que é imposto, esse é seu caráter herético (...) escolher o que é imposto pela forma outra de ser herdeiro (*hereu*). Nega a via canônica diante do pai, mas a assume, acrescentando a ela sua marca própria” (TAVARES, 2010, p.43). E desse modo destacamos, por fim, a possibilidade do sujeito construir, inventar algo sobre o seu furo estrutural. É desse lugar que destacamos o testemunho de Albert Speer Jr. Talvez seja justamente pela heresia que ele opera em relação ao que herdou do pai que a sua narrativa nos toca. Ele não tenta justificar, expiar ou salvar o que recebeu do pai, mas mantendo uma série de elementos deste, faz da sua herança uma outra coisa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Digam o que disserem os realistas, as palavras são mais
obstinadas do que os fatos.
Rancière

O que herdastes de teus pais,
conquista-o, para que o possuas.
Goethe

Iniciamos a pesquisa nos perguntando o que se passa com o nome próprio, qual herança se transmite por ele e o que há de próprio no nome. O encontro produzido entre os testemunhos dos descendentes de nazistas e as formulações psicanalíticas, especialmente as de Lacan, formou o fio duplo que tecemos durante a investigação. Como não poderia deixar de ser, a decisão de trabalhar essas narrativas impôs certas direções à pesquisa, o que permitiu extrair certas consequências.

Antes de mais nada, sublinhamos que diante de tais testemunhos seria fácil cair na tentação de especular quem teve a pior herança, e inferir falsamente que o legado deixado por outros pais talvez seja melhor do que o dos descendentes de nazistas. Nesse caso estaríamos capturados por um engodo apaziguador de que a herança do pecado se vincula a um trauma no sentido da catástrofe, e aqueles que têm sorte de não ligar o nome próprio a um evento calamitoso estão salvos. Se assim fosse, poderíamos avaliar o legado em termos quantitativos, numa gradação que vai do pior ao melhor. No entanto, não é assim que o pecado pode vir a embotar os dentes dos filhos. O trauma que nos interessa é o do *trou*, do furo, do buraco, o que implica dizer que no final das contas cada um tem que lidar com aquilo que lhe cabe na partilha.

A maior diferença entre “eles” e “nós” talvez resida na notoriedade. Notoriedade que convoca à produção de registro histórico, seja no formato de entrevistas ou de documentários. Essas narrativas ligadas à Shoah tomamos como testemunhos da posição singular do sujeito diante de eventos que ao mesmo tempo em que o enlaçam, também o ultrapassam. Não estamos negando que em filhos de criminosos de uma maneira geral, especialmente aqueles que têm uma história mais pública, é esperado um sofrimento maior. Talvez até tenham mesmo. No entanto, o que do gozo do Outro convoca o sujeito a responder não pode ser conhecido *a priori*. Somente *a posteriori* podemos conhecer o que o filho tomou como

herança do pecado dos pais. Um filho pode eleger como seu legado não os famosos crimes de um pai torturador durante a ditadura militar, mas a sua posição de esbanjador – aquele que nunca teve nada ou, ainda, a sua apatia diante das mulheres. Assim, acreditar que um outro nome carrega maior fardo ou tem um destino mais cruel pode confortar o sujeito, mas isso não muda nada. Cada um precisa lidar com as implicações de se autorizar a ser chamado *filho de*. O nome próprio enquanto elemento significante que lhe chega pelo Outro, o doador do nome, se inscreve no sujeito produzindo efeitos, independentemente da família ser conhecida ou não. Com isso pretendemos frisar que: 1. Uma determinada significação ou um certo sofrimento em relação à história dos pais não são *necessários a priori*. 2. Mesmo aqueles que não têm pais criminosos recebem uma herança de pecado.

Reconhecemos que parte do espólio deixado pelos pais diz respeito à história familiar em determinado local e regime de tempo (a família mais influente, a família de refugiados, os traficantes que comandam tal área etc.), às significações dadas à própria história (a narrativa que o sujeito produz sobre a sua vida e sobre si) e aos mitos familiares (o que se atribui ao grupo familiar; os Pereira são assim, os Gomes são assado). Não é demais dizer que tais construções são intercambiáveis e tanto organizam o desenvolvimento do sujeito como também são motivadas no ambiente cultural. O sobrenome entra nessa equação dando suporte à identificação do sujeito à linhagem e, com isso, à sua correspondente narrativa. Ademais, o nome próprio permite a impressão de uma continuidade linear do sujeito, como se todas as características que ele mesmo atribui a si são coerentes e harmônicas.

Debruçar sobre as formulações de Lacan a respeito da nomeação possibilitou-nos fiar uma trama vital para construirmos as consequências da vinculação a uma herança. O primeiro ponto talvez possa ser localizado na constatação de que o nome não é a coisa, apesar de trazê-la à ex-sistência. O ato de nomear ao mesmo tempo em que propicia o surgimento da dimensão simbólica, evidencia que o sujeito é suposto sobre um fundo de ausência. E isso é curioso, pois no mesmo movimento em que o nome próprio, enquanto significante originário do Outro, divide o sujeito, ele também compõe um efeito de sutura. Ou seja, o nome próprio tanto mostra que não há um significante que vem do Outro que garanta o sujeito de forma segura, bem como implica na sua identificação. Isso porque o nome próprio, ainda que seja um significante puro, atrai sobre si significações que fazem parecer que o sujeito equivale ao seu nome. Essa relação, à semelhança da que se estabelece entre significante e significado, só é pensável via semblante. Quando alguém diz *eu sou Fulano* faz entrar com o nome uma série

de referências. E mesmo quando alguém diz *ele é Fulano* está aí implicada uma certa dose de significação – que nem sempre corresponderá à que o sujeito atribui a si.

Um ponto que merece destaque nessa tessitura é que Lacan observa que o registro simbólico não dá conta de responder a todas as questões levantadas a partir do nome próprio. O sujeito pode concluir algumas coisas sobre si que são guiadas pela reflexão racional do pensamento, baseado no corpus linguístico que toma da cultura e da família, mas a identificação não se limita à reflexão da consciência. Algo escapa ao pensamento. Ou seja, apesar de ser indispensável para que o sujeito diga aquilo que ele acredita ser, o pensamento é insuficiente para dar conta da identificação. Se por um lado o ambiente familiar e cultural oferecem significações das quais o sujeito pode se valer, não fica claro porque algumas se fixam e outras não. É preciso dizer que as significações não se abrem a toda e qualquer direção.

Essa questão é tratada por Lacan quando amarra a significação àquilo que se coloca como causa. O que está em causa na herança, que sulca o caminho a ser trilhado pelas significações, extrapola o registro simbólico. Isso que marca o caminho e tem *efeito de sentido* diz respeito ao inconsciente, ao real e ao gozo. Temos no nome próprio, portanto, o enlaçamento entre significação e gozo, pela relação que ele estabelece com a marca, com o traço unário e, também, com a letra – precursora do *sinthoma*. São esses os elementos que, em relação ao gozo, propiciam uma decodificação orientada que intervém na memória e na cadeia significante que é evocada quando um significante é dito/ouvido. Dito de outro modo, porque o nome próprio não é feito apenas de significação, como também de gozo, algumas formas de leitura serão inscritas no sujeito, alguns modos de manejar os significantes terão prioridade. Com isso, o sujeito é lançado em uma repetição que, quando percebida, é executada como se fosse necessária. A esse respeito, por mais que no nome próprio encontremos um significante favorável para a fixação de gozo, não podemos saber a priori a quantidade de libido e a forma como ela será investida nele. O que parece certo de ter lugar nessa equação é o afeto enquanto elemento que tanto marca o corpo quanto é fonte de identificações. Isso implica que a herança não se estabelece apenas pelas narrativas e significações vinculadas a significantes, como também pelo silêncio embebido em afetos. Assim, a relação entre linhagem, herança e nome próprio é tecida em conjunto com os afetos, em especial a angústia. O pecado herdado se mostrou pensável justamente a partir da angústia, seja no discurso filosófico/teológico de Kierkegaard, seja no discurso psicanalítico.

O sujeito se serve dos enunciados que o cercam e daqueles que ele mesmo produz para tentar explicar o mal-estar que lhe assola e para dar um destino à angústia. Porquanto enigma, a angústia sempre buscará uma resposta. Ela está presente em cada sujeito e só tem um desfecho na medida em que é historicizada. Ou seja, na medida em que a ela são atribuídas representações, significantes. Na angústia temos como referência o pressentimento de que algo pode acontecer e o temor de vir a pecar, medo de se tornar como aqueles que outrora encarnaram o nome. E isso coloca o sujeito na posição de ter que responder pela forma como ele se apropria da própria história e que destino dará à angústia que lhe concerne. Somente em primeira pessoa essa questão pode ser respondida.

Nos testemunhos que trabalhamos identificamos uma tendência à culpa (declarada ou denegada) que é fruto do ambiente cultural em que a segunda e terceira geração viveu. Vimos também que isso não se apresentou para todos os descendentes de nazistas. Edda, Gudrun e Wolf-Rüdiger se apropriaram do que os pais lhes deixaram de maneira distinta de Bettina, Rainer e Katrina, por exemplo. O que aparece como uma característica marcante dos testemunhos de Edda, Gudrun e Wolf-Rüdiger é o amor devotado que dirigem aos pais, em que não é permitido questionar qualquer uma de suas ações. Eles tiveram pais “amáveis” e isso basta. Satisfaz o suficiente para que eles se liguem a um discurso neo-nazista pouco permeável à cultura de um modo geral. As outras narrativas aparecem de forma mais dividida em relação à herança e aos pais. Há tanto movimentos de separação radical às gerações anteriores – com mudanças de sobrenome e esterilização, como também existem mobilizações para atribuir alguma coisa boa a um sobrenome marcado pelo pecado. A bem da verdade, cada um encarnou o seu nome como foi possível, assentindo mais ou menos com a grande história e com os mitos familiares. O que reforça a tese de que nem a herança, nem tampouco o modo de lidar com ela são *necessários a priori*.

Anunciamos, nesses casos, a importância do silêncio na transmissão do pecado, no entanto, não está clara a relação do silêncio com o quinhão. Especificamente nos testemunhos dos descendentes de nazistas isso parece se relacionar com a contradição entre a possibilidade de assumir a responsabilidade diante dos atos e a naturalidade ou negação com a qual os familiares trataram os crimes nazistas. Ou seja, o silêncio nesses casos *falava* muito sobre a posição familiar diante da história e do genocídio impetrado durante o Terceiro Reich. Encaminhar essa resposta à questão do silêncio nas narrativas pesquisadas não nos autoriza a fazer generalizações. Dito isso, é certo que em outros casos em que o silêncio ganha corpo na transmissão entre as gerações, outras questões podem ser colocadas. Nesse quesito sabemos

que os afetos têm grande importância, pois a ligação afetiva – que é a marca da identificação – dá o tom do que se transmite. Motivo pelo qual da relação entre silêncio, afeto e transmissão de pecado, caberiam novas pesquisas. Especialmente porque o silêncio dos judeus sobreviventes também reivindica a sua cota nas gerações seguintes.

O testemunho de Thomas Heydrich nos deixa algo precioso sobre a vinculação a um nome. Ele afirma que o que ficou para ele dos Heydrich não foi a ousadia ou a oposição ao regime nazista do pai-genitor, mas os crimes cometidos por um outro com quem partilha o nome. Assim, ele explicita que nome do pai que ordena a *sua* linhagem não é o do genitor, mas o que lhe chega pelo tio. Dessa relação ele encontra a sua dívida de culpa. Outra questão importante a ser avaliada é a própria resignificação possível de um nome. Quer dizer que por mais que a nomeação lance o sujeito no campo do Outro, os encontros com as versões dos doadores do nome podem ser múltiplas. No caso clínico apresentado por Andrade (1998) isso se apresenta com bastante clareza. A representação engessada que o paciente vinculava aos genitores o fez se posicionar de maneira não muito ajustada diante da vida e das parcerias amorosas. Foi preciso encontrar um lugar entre as duas heranças, a do pai nazista e a da mãe de raça inferior, para que ele seguisse nem tão racional e violento, nem tão sentimental e passivo. Para tanto, a partir de uma pergunta sobre o que da sua herança melhor lhe convinha, foi necessário reencontrar os significantes paternos e maternos de um modo diferente. Desses dois casos destacamos que o doador do nome – tal como ele chega ao sujeito, não é, necessariamente, o genitor e que uma mesma herança pode ser tomada por diferentes vias. Essa última ponderação nos permite esclarecer um ponto anteriormente articulado: o filho recolhe dos pais a herança a qual julga ter direito, para o bem ou para o mal.

As narrativas trabalhadas ao longo da dissertação permitiram uma aproximação da questão da herança que se vincula à nomeação do sujeito, objetivo do presente trabalho, no entanto, impuseram-nos um limite. Dado o contorno próprio dos testemunhos a pesquisa não pôde avançar na análise da relação entre nome próprio e nome de gozo. Casos clínicos propriamente ditos talvez permitissem maior abertura para explorar essa questão, apontando em que medida podemos considerar, no nome próprio, um gozo opaco e/ou um sentido gozado. Essa foi uma questão que nos fizemos ao final da pesquisa, apesar de estar claro que no nome próprio há insígnias de gozo – temos reafirmado isso repetidamente. Argumentamos que um nome próprio marca o corpo e pode engendrar no sujeito um certo modo de gozar pela adesão que possibilita a determinada filiação, mas como esse gozo se apresenta na história singular de um sujeito as narrativas de descendentes de nazistas só permitiram a formulação

da pergunta e não a proposição de uma resposta. Do mesmo modo, afirmamos que o sintoma tem relação com o pecado e com um saber fazer com o legado paterno. No entanto, em função da própria delimitação do trabalho e dos testemunhos que nos servimos, as implicações do encontro entre nome próprio e sintoma foram aludidas por meio de um recorte.

Como a herança de pecado e o nome próprio vêm do Outro – por quem o sujeito guarda um grande afeto, ele pode querer se sacrificar em nome de uma história que partilha com sua ascendência e tomar a justificação como um dever. No entanto, não é possível pagar a dívida alheia. A expiação, a justificação e a redenção são impossíveis. Razão pela qual é preciso que o sujeito se desvencilhe das tramas que oportunistam a confusão entre as gerações, que o instigam em direção ao pecado hereditário. Possuir um nome ou fazer um nome pode ser entendido como deixar de prestar contas pelo que os outros que possuíram esse mesmo nome fizeram dele. O que há de próprio no nome tem afinidade com a heresia que o sujeito assume em relação à sua herança. Nesse sentido o nome próprio marca o trajeto que o sujeito pode seguir – uma marca sobre a qual será preciso escrever a sua própria marca, traçando cada letra com a sua própria caligrafia.

REFERÊNCIAS

A LISTA DE SCHINDLER. Steven Spielberg (Dir.). EUA: Amblin Entertainment/Universal Pictures, 1993, 1DVD (195min): son., p&b.

ADORNO, T. *Educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

AGAMBEN, G. *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Ed., 2011.

AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III, S. J. Assmann, trad.)*. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGAMBEN, G. *O tempo que resta: Um comentário à Carta aos Romanos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

AGÊNCIA DE NOTÍCIAS. Arquiteto alemão Albert Speer Jr. morre aos 83 anos em Frankfurt. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 16 set. 2017. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2017/09/1919177-arquiteto-alemao-albert-speer-jr-morre-aos-83-anos-em-frankfurt.shtml>. Acesso em: 10 fev. 2018.

ANDRADE, C. Esta carga será tu herencia. *Pharmakon* 6/7 - Plural. Bolívia: Instituto del Campo Freudiano – Toxicomania y alcoholismo, 1998, p.121-126.

ANDRADE, C. *Lacan chinês: poesia, ideograma e caligrafia chinesa de uma psicanálise*. Alagoas: EDUFAL, 2016.

ANTELME, R. *A espécie humana*. Rio de Janeiro: Record, 2013.

ARENDRT, H. “What remains? The language remains”: a conversation with Günter Gaus. In ARENDRT, H. *Essays in Understanding (1930-1954)*. New York: Schocken Books, 1994, p.1-23.

ARENDRT, A. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDRT, A. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BADIOU, A. CASSIN, B. *Heidegger: el nazismo, las mujeres, la filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.

BAR-ON, Dan. *Legacy of silence: encounters with children of the Third Reich*. USA: Harvard University Press, 1989.

BASEVI, A. Silêncio e testemunho: as aporias da testemunha. *Alea*: Rio de Janeiro, v.15, n.1, p.152-169, 2013.

BENJAMIN, W. Teorias do fascismo alemão. In BENJAMIN, W. *Documentos de cultura documentos de barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 130-137

BENJAMIN, W. *Obras escolhidas*: Magia e técnica, arte e política. 3ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BENJAMIN, W. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 49-73.

BLANCHOT, M. *O livro por vir*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BOGOCHVOL, A., TEIXEIRA, A. Memória. In: TEIXEIRA, A., CALDAS, H. (org.) *Psicopatologia Lacaniana*. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 201-235.

BOHLEBER, W. Recordação, trauma e memória coletiva: a luta pela recordação em psicanálise. *Rev. bras. psicanál.*, São Paulo, v. 41, n. 1, p. 154-175, mar. 2007. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2007000100015&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 18 ago. 2016.

BRITTO, A. P.; CALDAS, H. Transmissão da psicanálise e testemunho: a ficção é o destino? In: *VI Congresso Nacional de Psicanálise da Universidade Federal do Ceará/ XV Encontro de Psicanálise da UFC*, 2011. Disponível em: <<http://www.psicanalise.ufc.br/hotsite/pdf/Trabalhos/03.pdf>>. Acesso em: 20 jan. 2016.

CABRAL, M. Primo Levi: notas sobre literatura de testemunho. *Vivência*, Natal, v. 29, p.65-74, 2005.

CALDAS, B. A voz do outro em evidência: a literatura na América Latina. *Revista Litteris*, n.5, jul. 2010. Disponível em: <http://revistaliter.dominiotemporario.com/doc/vozdooutro_barbara.pdf>. Acesso em 15 ago. 2106.

CALDAS, H. Trauma e linguagem: acorda. *Arquivos da Biblioteca*, n.11. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise, p.89-100, out. 2015.

CAMPOS, H. *Ideograma*: lógica, poesia, linguagem. 4ª edição. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

CANDAU, J. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2011.

CARROLL, L. *Aventuras de Alice no País das Maravilhas e Através do espelho e o que Alice encontrou lá*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

CARVALHO, F. Z. F. Letra, linguística, linguística. In: *X Jornada do ALEPH – Escola de Psicanálise*, 2004. Belo Horizonte. Anais da X Jornada do APLEH: Percurso da Letra: escrita do sujeito, 2004.

CHAVES, H. Prefácio: O paradigma estético de Freud. In: FREUD, S. *Arte, literatura e os artistas*. Belo Horizonte: Autêntica Ed., 2015, p.7-39. (Obras incompletas de Sigmund Freud).

COHEN, M. *A cena interior: Fatos*. São Paulo: Editora 34, 2017.

CONNOP, C. (Dir.). *Bloodlines*. Austrália: Enchanted Edge Media, 2007. 1 DVD (52min.), son., cor.

CRASNIANSKI, T. *Filhos de nazistas: os impressionantes retratos de família da elite do nazismo*. São Paulo: Vestígios, 2018.

CRONIN, F. Filhos e netos de nazistas relatam trauma de lidar com passado sombrio. *BBC Brasil*, BBC News. 23 mai. 2012. Disponível em: http://www.bbc.com/portugues/noticias/2012/05/120523_nazistas_filhos.fn. Acesso em: 22 jun. 2016.

DANZIGER, L. Tarefa infinita: percursos entre história, memória e esquecimento. *Ipotesi* (UFJF), Juiz de Fora, v.7, n.2, p.61-77, 2003.

DAVIDSON, F. (Ed.). *O novo comentário da Bíblia*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1972.

DESCARTES, R. Discurso do Método. In: Os pensadores. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996, p.61-127.

DOUGLAS, J. D. (Org.). *O novo dicionário da Bíblia*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1978.

DOR, J. *O Pai e a sua função em psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

DUBA, C. Shoah o filme: a palavra a imagem a voz. *Revista Latusa: Testemunho e Passe – Psicanálise e Escrita*, Rio de Janeiro, v.15, p. 41-48, out. 2010.

DUNKER, C. I. L. *Mal-estar sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo, 2015.

DUNKER, C. I. L.; PAULON, C. P.; MILÁN-RAMOS, J. G.. *Análise psicanalítica de discursos: perspectivas lacanianas*. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2016.

EVANS, D. (Dir.). *What our fathers did: a nazi legacy*. Reino Unido: Wildgaze Films, 2015. 1 DVD (96min.), son., cor.

ÊXODO. In: As leis de Moisés: tradução do rabino Meir Matzliah Melamed. São Paulo: Templo Brasileiro Ohel Yaacov, 1996.

FELMAN, S. Educação e crise, ou as vicissitudes do ensino. In: NESTROVSKI, A.; SELEGMANN-SILVA, M. (Org.) *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, p.13-71, 2000.

FREGE, G. *Lógica e filosofia da linguagem* (2a. ed.). São Paulo: EdUSP, 2009.

FREUD, S. A negação. In: FREUD, S. *Neurose, psicose, perversão*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, [1925]/2016 (Obras Incompletas de Sigmund Freud), p.305-314.

FREUD, S. A renúncia ao Instinto. In: Freud, S., *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v.23. Rio de Janeiro: Imago, [1939]/1969, p.138-145.

FREUD, S. *Conferências introdutórias à psicanálise* (v.13). São Paulo: Companhia das Letras, [1916-1917]/2014. (Obras completas).

FREUD, S. Dostoiévski e o parricídio. In: FREUD, S. *Arte, literatura e os artistas*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, [1918]/2015 (Obras Incompletas de Sigmund Freud), p.283-256.

FREUD, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, Volume VI: A psicopatologia da vida cotidiana. Rio de Janeiro: Imago, [1901]/1987.

FREUD, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, Volume XXIII: Moisés e o monoteísmo, esboço de psicanálise e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, [1937-1939]/1975.

FREUD, S. Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (v.17). São Paulo: Companhia das Letras, [1926-1929]/2014. (Obras completas).

FREUD, S. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos* (v.12). São Paulo: Companhia das Letras, [1914-1916]/2010a. (Obras completas).

FREUD, S. O aparelho psíquico. In: FREUD, S. *Compêndio de psicanálise e outros escritos inacabados*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, [1940]/2014 (Obras Incompletas de Sigmund Freud; 5), p.15-21.

FREUD, S. *O delírio e os sonhos de Gradiva, análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos* (v.8). São Paulo: Companhia das Letras, [1906-1909]/2015. (Obras completas).

FREUD, S. *O Eu e o Id, “autobiografia” e outros textos* (v.16). São Paulo: Companhia das Letras, [1923-1925]/2011. (Obras completas).

FREUD, S. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos* (v.18). São Paulo: Companhia das Letras, [1930-1936]/2010b. (Obras completas).

FREUD, S. O mecanismo psíquico do esquecimento. In: FREUD, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, Volume III: Primeiras publicações psicanalíticas (1893-1899), 2ª. ed. Rio de Janeiro: Imago, [1898]/1986, p.257-266.

FREUD, S. *Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos* (v.11). São Paulo: Companhia das Letras, [1912-1914]/2012. (Obras completas).

FREUD, S. Uma lembrança de infância de Leonardo da Vinci. In: FREUD, S. *Arte, literatura e os artistas*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, [1910]/2015 (Obras Incompletas de Sigmund Freud), p.69-165.

FRIES, H. *Dicionário de Teologia: conceitos fundamentais da teologia atual*. São Paulo: Edições Loyola, 1983.

FUKS, B. *Freud e a judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

GAGNEBIN J. M. Memória, história, testemunho. In J. M. Gagnebin, *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, p. 49-57, 2006.

GARDINER, A. *The theory of proper names: a controversial essay*. Londres: Oxford University Press, 1957.

HADDAD, M. I. La especificidad del concepto de rasgo unario a la altura del seminario IX, La identificación (1961-1962) de J. Lacan: Articulación y distinción entre el rasgo unario, el significante, la letra y el nombre propio. *Anuario de investigaciones*. Buenos Aires, v.21, n.2, p.63-70, 2014. Disponível em: https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16862014000200008&lng=es&nrm=iso. Acesso em 07 fev. 2018.

HADDAD, G. *O pecado origina da psicanálise: Lacan e a questão judaica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

HARRIS, R. L. (Org.) *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HIMMLER, K. *Os irmãos Himmler: História de uma família alemã*. Portugal: Calidoscópico, 2008

IANNINI, G. *Estilo e verdade em Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

JAQUET, C. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

JEREMIAS. In: A Bíblia Sagrada: tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

JOYCE, J. *Ulysses*. London/Paris: The Egoist Press/Shakespeare and Company, 1922

KIERKEGAARD, S. *El concepto de la angustia*. México: Espasa-Calpe, 1994.

KOLTAI, C. Entre psicanálise e história: o testemunho. *Psicologia USP*, São Paulo, v.27, n.1, p.24-30, abr.2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010365642016000100024&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 02 Set. 2016.

KRESCH, D. Museu do Holocausto em Jerusalém busca nomes de vítimas do nazismo. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 25 jun. 2017. Disponível em:

<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2017/06/1895806-museu-do-holocausto-em-jerusalem-busca-nomes-de-vitimas-do-nazismo.shtml>. Acesso em: 25 jun. 2017.

KRIPKE, S. A. *O nomear e a necessidade*. 1ª ed. Lisboa: Gradiva, 2012.

KRONDORFER, B. *Remembrance and reconciliation: encounters between Young Jews and Germans*. New Haven/USA and London/UK: Yale University Press, 1995.

LACAN, J. A função dos Cartéis. Brasil: Comissão de Publicações da Escola de Estudos Psicanalíticos, [1975]/2017. Disponível em: <http://www.freudlacan.com.br>>A-funcao-careteis. Acesso em 20 nov. 2017.

LACAN, J. *El Seminario: Libro 13* – El objeto del psicoanálisis [1965-1966]. Obra inédita.

LACAN, J. *El Seminario: Libro 21* – Los incautos no yerran [1973-1974]. Obra inédita.

LACAN, J. *El Seminario: Libro 24* – Lo no sabido que sabe de la una-equacion se ampara en la morra [1976-1977]. Obra inédita.

LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, J. *Nomes-do-pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005a

LACAN, J. *O mito individual do neurótico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008a.

LACAN, J. *O Seminário: Livro 1* – Os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1953-1954]/1986.

LACAN, J. *O Seminário: Livro 2* – O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1954-1955]/1987.

LACAN, J. *O Seminário: Livro 3* – As psicoses. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1955-1956]/1985.

LACAN, J. *O Seminário: Livro 4* – A relação de objeto [1956-1957]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

LACAN, J. *O Seminário: Livro 5* – As formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1957-1958]/1999.

LACAN, J. *O Seminário: Livro 6* – O desejo e sua interpretação. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1958-1959]/2016.

LACAN, J. *O Seminário: Livro 7* – A ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1959-1960]/1991.

LACAN, J. *O Seminário: Livro 8* – A transferência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1960-1961]/1992.

LACAN, J. *O Seminário: Livro 9 – A identificação*. Pernambuco: Centro de Estudos Freudianos do Recife, [1961-1962]/2003.

LACAN, J. *O Seminário: Livro 10 – A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1962-1963]/2005.

LACAN, J. *O Seminário: Livro 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1964]/1988.

LACAN, J. *O Seminário: Livro 12 – Problemas cruciais para a psicanálise*. Pernambuco: Centro de Estudos Freudianos do Recife, [1964-1965]/2006.

LACAN, J. *O Seminário: Livro 15 – O ato analítico (notas de curso) [1967-1968]*. Obra inédita

LACAN, J. *O Seminário: Livro 16 – De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1968-1969]/2008.

LACAN, J. *O Seminário: Livro 17 – O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1969-1970]/1992.

LACAN, J. *O Seminário: Livro 18 – De um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1971]/2009.

LACAN, J. *O Seminário: Livro 19 – Ou pior*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1971-1972]/2012.

LACAN, J. *O Seminário: Livro 20 – Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1972-1973]/1985.

LACAN, J. *O Seminário: Livro 22 – RSI [1974-1975]*. Obra inédita.

LACAN, J. *O Seminário: Livro 23 – O sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1975-1976]/2007.

LACAN, J. *O triunfo da religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005b

LACAN, J. *Os complexos familiares na formação do indivíduo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008b.

LACAN, J. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LAURENT, E. El nombre propio y la sutura. In: Laurent, E. *Las paradojas de la identificación*. Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós, 1999, p.149-167.

LAURENT, E. Síntoma y nominalción. Buenos Aires: Colección Diva, 2002.

LEBERT, N.; LEBERT, S. *Tu carregas meu nome: a herança dos filhos de nazistas notórios*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

LEITÃO, M. *Em nome dos pais*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2017.

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

LEVI, P. *Os afogados e os sobreviventes*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem* (8a.ed.). Campinas, SP; Papirus, 2008.

MACDONALD, A. *The Nuremberg trials: the nazis brought to justice*. London: Arcturus, 2016.

MACÊDO, L. F. Lacan, o relâmpago obscuro. *Opção Lacaniana Online*, v.1, p.3, 2010. Disponível em: <<http://www.opcaolacanianana.com.br/nranterior/numero1/texto3.html>>. Acesso em: 17 fev. 2015.

MACÊDO, L. F. O testemunho do trauma: entre o sujeito, o Outro... e o objeto. *Arquivos da Biblioteca*, n.11. Rio de Janeiro: Seção Rio da Escola Brasileira de Psicanálise, out. 2015, p.157-165.

MACÊDO, L. F. *Primo Levi: a escrita do trauma*. Rio de Janeiro: Subversos, 2014.

MAGNO, M. D. Notas da versão brasileira, nota n.23. In *O Seminário: Livro 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* [1964]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p. 269.

MANDIL, R. *Os efeitos da letra: Lacan leitor de Joyce*, Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Contra Capa Livraria/Faculdade de Letras UFMG, 2003.

MANN, T. *Discursos contra Hitler: Ouvintes alemães!* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

MATOS, A. S. M.C.; SOUZA, J. K. de S. Sobrevivência do nazifascismo na teoria jurídica contemporânea e seus reflexos na interpretação judicial brasileira. *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito*, v.9, n.3, set.-dez. 2017, p.295-310.

MILLER, J.-A. A propósito de los afectos en la experiencia analítica. In: MILLER, J.-A. *Matemas II*. Argentina: Manantial, 1990b, p.147-164.

MILLER, J.-A. Comentario del seminario inexistente (1991). In: MILLER, J.-A. *Conferencia Porteñas, tomo 2*. Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós, 2010, p.73-96.

MILLER, J.-A. *De la naturaleza de los semblantes*. Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós, 2009a.

MILLER, J.-A. De la sorpresa al enigma. In: MILLER, J.-A. (Org.) *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós, 2005b, p.17-26.

MILLER, J.-A. La sutura: elementos de la lógica del significante. In: MILLER, J.-A. *Matemas II*. Argentina: Manantial, 1990a, p.53-65.

MILLER, J.-A. *Le lieu et le lieu*. França: Cours de l'orientation lacanienne, 2000-2001.

MILLER, J.-A. *O osso de uma análise*. Seminário proferido no VIII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano e II Congresso da Escola Brasileira de Psicanálise. Bahia: Biblioteca Agente, 1998.

MILLER, J.-A. Os seis paradigmas do gozo. *Opção Lacaniana online*, a.3, n.7, 2012. Disponível em: <http://www.opcaolacaniana.com.br/nranterior/numero7/texto1.html>. Acesso em 15 mar. 2017.

MILLER, J.-A. *Perspectivas do Seminário 23 de Lacan.: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009b.

MILLER, J.-A. *Perspectivas sobre os escritos e outros escritos de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

MILLER, J.-A. *Silet: os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005a.

MILNER, J.-C. De la lingüística a la lingüistería. In: AUBERT, J. et al. *Lacan el escrito, la imagen*. México/Buenos Aires: Siglo Veinte uno, 2001, p. 19-40.

MILNER, J.-C. Linguística e Psicanálise. *Revista Estudos Lacanianos*, Belo Horizonte, v.3, n.4, 2010. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1983-07692010000100002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 03 jul. 2016.

MOLL, J. (Direção). *Inheritance: a Nazi legacy and the journey to change it*. EUA: Allentown Productions/Docurama, 1DVD (75min.), 2006, son., color.

NOITE E NEBLINA. Alain Resnais (Dir.). França: Argos Films, 1956, 1DVD (32min): son., p&b/color.

OLIVEIRA, M. C. *A dor dorme com as palavras: A poesia de Paul Celan nos territórios do indizível e da catástrofe*. Dissertação (Mestrado em Letras/Estudos Literários) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

OZ, A.; OZ-SALZBERGER, F. *Os judeus e as palavras*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

PARAQUETT, M.; SIQUEIRA, D. S. (Org.). *Caminhando e contando: memória da ditadura brasileira*. Salvador: EDUFBA, 2015.

PLATÃO. *Diálogos*: Teeteto, Crátilo. Pará: Editora Universitária UFPA, 2001.

POSNER, G. L. *Hitler's children: sons and daughters of leaders of the Third Reich talk about themselves and their fathers*. USA: Random House, 1991.

RAIMBAULT, M.-P. ; GRYNSPAN, M. (Dir.). *Descendants de nazis: L'héritage infernal*. França: Bonne Pioche, 2010. 1 DVD (90min.), son., cor.

RANCIÈRE, J. *Os nomes da história*. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

RAVANELLO, T.; DUNKER, C.; BEIVIDAS, W. Uma via indireta para a abordagem do afeto: libido, gozo, pulsão escópica. *Tempo Psicanalítico*. Rio de Janeiro, v.49.1, 2017, p.9-36. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S101-48382017000100002&nlg=pt&nrm=iso. Acesso em 07 jan.2018.

RIBEIRO, S. P. *Lacan e o campo de concentração*. Dissertação (Mestrado em Estudos Psicanalíticos) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

RIVERA, T. Ensaio sobre arte e testemunho: Rodrigo Braga e a invenção da experiência. *Psicologia USP* (Online), v.27, p.41-48, abr.2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010365642016000100041&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 18 Ago. 2016.

ROOS, J. *Tornar-se cristão: o paradoxo absoluto e a existência sob juízo e graça em Kierkegaard*. Tese (Doutorado em teologia) – Escola Superior de Teologia/Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia. Rio Grande do Sul, 2007.

ROSA, M. Lacan com Kripke: o real em jogo no nome próprio lido como designador rígido. *Ágora* (PPGTP/UFRJ), v.18, p.115-130, 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982015000100115&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 10 fev. 2017.

ROUDINESCO, E. *Retorno à questão judaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

RUSSELL, B. *Logic and knowledge: essays 1901-1950*. New York: The MacMillan Company, 1956.

SACERDOTE, I. Antroponímia portuguesa: um breve estudo acerca dos sobrenomes no período medieval. *Revista Eletrônica Polidisciplinar Voos*, 04(01), p.31-40, 2012.

SALGUEIRO, W. C. F. O que é literatura de testemunho (e considerações em torno de Graciliano Ramos, Alex Polari e André du Rap). *Matraga*, Rio de Janeiro, v. 19, p. 284-303, 2012.

SALLES, A. L. Considerações sobre o pecado original em Sören Kierkegaard: uma explicação do conceito e seus reflexos no mundo. *Revista Sacrilégens*, n.1, v.1 Minas Gerais: UFJF, 2004, p.51-p.66.

SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Editora Cultrix, 2006.

SCARPELLI, M. F. Na era do testemunho. *Via Atlântica*, São Paulo, n. 13, p. 73-98, jun. 2008. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/50256/54370>>. Acesso em: 05 ago. 2016.

SCHEFFCZYK, L. Pecado Original. In: FRIES, H. *Dicionário de Teologia: conceitos fundamentais da teologia atual* (Vol. 2 – Educação - Imortalidade). São Paulo: Edições Loyola, 1983.

SCHEJTMAN, F. *Sinthome*, ensayos de clínica psicoanalítica nodal. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2015.

SELIGMANN-SILVA, M. Antimonumentos: trabalhos de memória e de resistência. *Psicologia USP* 27 (1), 2016, p.49-60.

SELIGMANN-SILVA, M. Literatura da Shoah no Brasil. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*. Belo Horizonte, v. 1, n. 1, out. 2007.

SELIGMANN-SILVA, M. Literatura e trauma. *Pró-Posições*, v. 13, n.3 (39), Paulo: UNICAMP, set.-dez. 2002, p. 135-153.

SELIGMANN-SILVA, M. Narrar o trauma: A questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psicologia Clínica*, v. 20, n.1, Rio de Janeiro/Departamento de Psicologia da PUCRio, 2008, p. 65-82.

SELIGMANN-SILVA, M. Testemunho da Shoah e literatura. In: *X Jornada Interdisciplinar sobre o Ensino da História do Holocausto*, Universidade de São Paulo, 2009. Disponível em: http://diversitas.fflch.usp.br/files/active/0/aula_8.pdf. Acesso em: 24 fev. 2014.

SHAKESPEARE, W. *Romeo and Juliet* (Ed. G. Blackmore Evans). United Kingdom: Cambridge University Press, 2003. Updated Edition.

SICHROVSKY, Peter. *Born Guilty: children of nazi families*. New York: Basic Books, 1988.

SIQUEIRA, E. *Corpo escrito: um estudo psicanalítico sobre nomeações e marcas corporais*. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2013.

SIQUEIRA, E. Reflexões sobre o ser e o sujeito em psicanálise. *Opção Lacaniana Online*, 8(24), 2017. Disponível em: <http://www.opcaolacanianana.com.br/texto4.html> Acesso em 10 fev. 2018.

SOBRAL, C. E.; VALENTE, T. (Dir.). *The Ghosts of the Third Reich*. Itália: SD Cinematografica, 2012. 1 DVD (47min.), son., cor.

TAVARES, P. H. O sinthome como a heresia teórica de Lacan. *Ágora*, Rio de Janeiro, v.13, n.1, p.25-49, jun.2010. Disponível em: http://www.sielo.br/scielo.php?script=sci_arttex&pid=S1516-14982010000100003&lng=en&nrm=iso. Acesso em 10 fev. 2018.

TEIXEIRA, A. Depressão ou lassidão do pensamento: reflexões sobre o Spinoza de Lacan. *Psicologia clínica*, Rio de Janeiro, v.20, n.1, p.27-41, 2008. Disponível em: http://www.sielo.br/scielo.php?script=sci_arttex&pid=S0103-56652008000100002&lng=en&nrm=isso. Acesso em 10 fev.2018.

TEIXEIRA, A. “Já não creio mais em minha psicótica” (Considerações intempestivas sobre a psicose ordinária). *Opção Lacaniana Online*, 6(18), 2015. Disponível em: <http://www.opcaolacanianana.com.br/nranterior/numero18/texto8.html> Acesso em 10 dez. 2017.

TEIXEIRA, A.; SANTIAGO, J. Semiologia da percepção: o enquadre da realidade e o que retorna no real. In: TEIXEIRA, A., CALDAS, H. (org.) *Psicopatologia Lacaniana*. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 93-119.

TESONE, J. E. Inscrições transgeracionais no nome próprio. *Jornal de Psicanálise*, São Paulo, v.42, n.76, jun. 2009. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-58352009000100010&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 20 ago. 2016.

VERZTMAN, J. A estratégia de estudo de casos múltiplos na pesquisa clínica em psicanálise. *Colóquio Internacional sobre o Método Clínico* (mesa redonda), 2009. Disponível em: <http://www.picopatologiafundamental.org/pagina-mesas-redondas-381>. Acesso em: 30 mar. 2017.

VIEIRA, M. A. *A ética da paixão: uma teoria psicanalítica do afeto*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

VIEIRA, M. A.; BASTOS, A.; TEIXEIRA, A. Semiologia da afetividade: o afeto que se encerra na estrutura. In Teixeira, A. & Caldas, H (Orgs.) *Psicopatologia lacaniana I: semiologia*. Belo Horizonte: Autêntica, p.145-166, 2017.

WEISSMARK, M. S. *Justice Matters: legacies of the Holocaust and World War II*. New York: Oxford University Press, 2004.

WIESEL, E. Only the guilty are guilty, not their sons. *The New York Times*, NY/EUA, 05 mai. 2001. Disponível em: nytimes.com/2001/05/05/opinion/only-the-guilty-are-guilty-not-their-sons.html. Acesso em: 25 jun. 2017.

WOLLSCHLAEGER, B. *A vida de um alemão: a história do filho de um herói de guerra nazista*. Rio de Janeiro: Imago, 2010.

YADVASHEM. *Sobre Yad Vashem*. The World Holocaust Remembrance Center, 2016. Disponível em: http://www.yadvashem.org/yv/en/education/languages/portuguese/about_yv.asp. Acesso em: 18 ago. 2016.

YIN, R. K. *Estudo de caso: planejamento e método*. 2a. ed. Porto Alegre: Bookman, 2001.

ZANOTTI, S. V.; XAVIER, H. V. da S. Atenção à saúde de pacientes com ambiguidade genital. *Arquivos brasileiros de psicologia*, Rio de Janeiro, v. 63, n. 2, 2011. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S180952672011000200009&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 15 jul. 2016.

ZE'EVY, C. (Direção). *Hitler's Children*. Israel: Maya Productions, Saxonia Entertainment, 1 DVD (83min.), 2011, son., color.

ZIZEK, S. *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.