

NOMEAÇÃO E PECADO ORIGINAL EM LACAN: UM RECORTE A PARTIR DOS TESTEMUNHOS DE DESCENDENTES DE NAZISTAS NOTÓRIOS

KEILAH FREITAS GERBER ; SUSANE VASCONCELOS ZANOTTI 

Keilah Freitas Gerber ¹

Susane Vasconcelos Zanotti ¹

¹ Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Maceió/AL, Brasil

RESUMO: O artigo investiga a relação entre nomeação e herança a partir da constatação lacaniana de que o sobrenome é símbolo do quinhão ao qual o sujeito tem acesso: o pecado dos pais tal como Kierkegaard o designa. Ao examinar a nomeação e o pecado herdado em Kierkegaard à luz da psicanálise, observamos aproximações entre esses elementos que podem atravessar o engajamento do sujeito com a sua história e o modo como se autoriza a ser chamado filho de.

Palavras-chave: nomeação; herança; psicanálise; pecado original; descendentes de nazistas.

Abstract: Nomination and original sin in Lacan: a reading from the testimonies of descendants of notorious Nazis. This study discusses the relation between nomination and inheritance starting from the Lacanian observation that the surname is a symbol of the legacy to which the subject has access: the parent's sin as Kierkegaard designates it. When examining, in the light of psychoanalysis, the nomination and ancestral sin in Kierkegaard, we observe approximations between these elements that can permeate the subject engagement with his history and the way he authorizes himself to be called *son of*.

Keywords: nomination; inheritance; psychoanalysis; original sin; descendants of Nazis.

DOI - <http://dx.doi.org/10.1590/1809-44142019003005>

Todo o conteúdo deste periódico, exceto onde estiver identificado, está licenciado sob uma licença Creative Commons (cc by 4.0)

INTRODUÇÃO

No documentário *Descendants de nazis: L'héritage infernal*, de Marie-Pierre Raimbault e Michaël Grynszpan (2014), o narrador pergunta: o que faz centenas de alemães morarem em Israel, perto das vítimas de seus ancestrais? Não há uma resposta para essa questão, mas ele pondera que, se os grandes criminosos nazistas se declararam “*nicht schuldig!*” (“não culpado!”) durante o julgamento de Nuremberg, talvez eles tenham deixado a culpa como herança para os seus descendentes. A herança como um infortúnio é abordada também por outros autores que se dedicam a trabalhar o relato de descendentes de nazistas notórios. Dentre eles, está Tânia Crasnianski (2018) que avalia que, quando a herança se vincula a um dos maiores genocídios da História, ela pode ter um peso. Isso ocorre, arremata, mesmo que não se costume considerar os filhos responsáveis pelas faltas dos pais.

Será que estamos realmente isentos de confundir a responsabilidade de cada geração? A esse respeito, Rainer Höss nos fornece um sugestivo testemunho. Ele descobre o papel de seu avô durante a Segunda Guerra quando o jardineiro do internato onde estudava bate nele. O jardineiro, sobrevivente de Auschwitz, atenta que aquele jovem rapaz chamado Höss era neto de Rudolf Höss, comandante do campo em que esteve preso. Tal agressão, avalia Rainer, seria o modo do sobrevivente lidar com o sofrimento suportado e, no fim das contas, “um Höss continua sendo um Höss, seja o avô ou o neto: um culpado é um culpado” (CRASNIANSKI, 2018, p. 153). Nessa época, ele avista algo completamente elidido do discurso familiar: sobre o nome Höss pesa a morte de milhares de judeus. Fardo difícil de suportar. Aliás, após duas tentativas de suicídio (CRASNIANSKI, 2018), o único motivo que Rainer aponta para estar vivo é fazer o que os seus ascendentes deveriam ter feito (ZE’EVI, 2011). Ele, que vem de uma família nazista, se tonou ativista em favor dos judeus sobreviventes e tem se dedicado a lutar contra grupos neonazistas e movimentos de extrema direita.

Sua primeira vez em Auschwitz, o campo que seu avô comandou e onde seu pai cresceu, produziu grande desconforto (ZE’EVI, 2011). Ele foi em companhia de Eldad – terceira geração de sobreviventes, que comenta: “Ele [Rainer] me contou que por anos ele foi prevenido (...) de participar de visitas a Auschwitz por causa do seu nome”¹ (ZE’EVI, 2011, tradução nossa). O seu famoso sobrenome está ligado não somente ao comando do campo, mas também à invenção das câmaras de gás cianídrico utilizadas em Auschwitz. Durante a visita, Rainer temia que as pessoas o reconhecessem e acrescenta: “Isso pode ser incompreensível para quem não tem esse nome ou que não tem conexão com um campo como esse”² (ZE’EVI, 2011, tradução nossa). Incompreensível também é a culpa e a vergonha que sente embora reconheça que somente o seu sobrenome está ligado 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). Nesses extratos fornecidos por Rainer, observamos que o nome é o elemento que propicia acesso a uma herança que o lança para a falta das gerações anteriores e à sua correspondente responsabilidade.

Rainer não é o único descendente de nazista notório a se deparar com situações em que o nome próprio produziu embaraço, vergonha ou sentimento de culpa, muito embora esses sentimentos não sejam unanimidade entre as segundas e terceiras gerações de perpetradores (GERBER; ZANOTTI, 2018). De todo modo, como o sobrenome está inserido em uma linha histórica e em uma linhagem, ele aponta para um problema essencialmente analítico: a “assunção simbólica de seu destino, no registro de sua autobiografia” (LACAN, 1954-1955/1987, p. 60).

Quando uma criança nasce, ela recebe um nome ou prenome que a diferencia dos demais membros da família, e um sobrenome que a liga ao grupo familiar. O sobrenome possibilita a inscrição em determinada linhagem e autoriza o sujeito a se dizer *filho de*. É nesse sentido que Freud 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, 1939/1969, p. 140). É preciso, portanto, herdar o nome do pai, nome que é “símbolo essencial no que diz respeito a seu quinhão” (LACAN, 1954-1955/1987, p. 31).

Entendemos que o quinhão ao qual se tem direito a partir do nome diz respeito à herança do pai tal como “nos designa Kierkegaard, é seu pecado” (LACAN, 1964/1988, p. 38). Diante dessas reflexões iniciais, podemos levantar algumas questões: o que significa herdar o pecado dos pais? De que forma Kierkegaard nos ajuda a pensar o pecado hereditário a partir da nomeação? Ao referirmos ao pecado dos pais e não do pai, sublinhamos que a nomeação, por tradição e tal como ela se apresenta em nossa cultura, pode conter o sobrenome da mãe

1 No original em inglês: “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”.

2 No original em inglês: “It maybe is incomprehensible to people who doesn't have that name or who have no connection with a camp like that”.

e/ou do pai. A experiência clínica tem demonstrado que o sujeito tem algo a dizer não apenas em referência à herança que lhe chega pelo sobrenome paterno; a referência materna também conta. Assim, o presente artigo visa analisar a nomeação em sua relação com o pecado dos pais e a herança, a partir dos relatos de descendentes de nazistas. Escolhemos abordar essas narrativas, pois elas oferecem muito claramente o nome próprio em associação às faltas paternas. Os descendentes de nazistas 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) e é a partir desse ponto que investigamos a relação entre nome próprio e herança.

SOBRE O NOME

As coisas terem nomes não é irrelevante. Ao contrário, tal fato é apontado por Lacan (1975) como nodal, pois, desde os primórdios da civilização, nomes são dados às coisas e sobre isso devemos nos deter. Ademais, “uma coisa só ex-siste, só começa a funcionar a partir do momento em que é realmente nomeada por alguém” (LACAN, 1975, p. 67). A própria criação ganha existência a partir de nada além do significante, afirma Lacan (1972-1973/1985), aludindo ao Gênesis bíblico. Nomear é um ato de criação e humanização, pois, a partir da nomeação, o homem cria, constrói uma trama significativa que *a priori* não está lá.

O nome próprio, segundo Lacan (1961-1962/2003), diz respeito à função do significante em seu estado puro. Isso implica que, enquanto marca distintiva, o nome próprio possui uma materialidade que aparta qualquer sentido inerente – nele o enunciado se iguala à sua significação (LACAN, 1998). Trata-se de um significante que se fixa à referência e que isoladamente não significa nada. Mas, a despeito disso, ele pondera que, quando duas pessoas são apresentadas, “já há um certo número de referências que vêm imediatamente com o nome próprio. (...) Dizer que um nome próprio, em suma, é sem significação, é alguma coisa de grosseiramente errada!” (LACAN, 1964-1965/2006, p. 65). É enquanto “uma marca já aberta à leitura” (LACAN, 2005, p. 74) que ao nome são associadas referências pelas quais o sujeito se reconhece ao longo de sua história. Essas referências ou *corpus* linguístico podem mudar e, apesar da sua variabilidade ou instabilidade (LACAN, 1971/2009), elas são elementos fundamentais para o sujeito se representar e o lança no campo da identificação.

É principalmente a partir da parcialidade da identificação a traços mínimos do Outro que Lacan (1961-1962/2003) se dedicou ao tema da identificação. O Outro é o lugar da palavra e doador de significantes dos quais o sujeito busca extrair seu complemento simbólico. A identificação, operação essencial do pensamento (LACAN, 1964/1988), destaca o surgimento do reconhecimento do sujeito com aquilo que ele acredita ser. E isso importa à nomeação na medida em que “qualquer que seja a distância onde se produz a relação com o nome próprio, a identificação do sujeito está implicada” (LACAN, 1964-1965/2006, p. 96). É nesse sentido que a nomeação se insere nos “modos pelos quais um sujeito reconhece a si próprio por meio da linguagem” (MANDIL, 2003, p. 180). Como o nome próprio acompanha o sujeito ao longo da vida, dá-lhe a impressão de uma continuidade quase linear, acompanhando as referências ao *Eu sou* do sujeito. Importa frisar, no entanto, que a identificação se opõe à identidade, pois o que está em jogo é aquilo que o sujeito pensa que é e não a sua essência. Afinal, nunca nos reconhecemos no que somos (LACAN, 1975-1976/2007).

Curioso é que a identificação pressupõe que um significante que está no Outro representa o sujeito, fazendo-o se identificar, mas, “ao mesmo tempo (...) 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). Quer dizer que o conjunto sempre vazio da identidade recebe significantes do Outro (traços) que, pelo efeito da identificação, lhe dão uma aparência de sutura. A relação do nome próprio com o furo e a sutura não se dá sem paradoxo. A esse respeito, existem duas afirmações lacanianas que parecem se anular mutuamente: 1) “A nomenclatura é a única coisa de que estejamos certos fazer buraco” (LACAN, 1974-1975/inédito, 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, destacamos 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).

Em segundo lugar, o nome próprio tem por função dar uma falsa aparência de sutura à falta estrutural, pois, como vimos, na relação do sujeito com o seu nome próprio está implicada a sua identificação (LACAN, 1964-1965/2006). 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, 1961-1962/2003, p. 53-54). Ou seja, o sujeito faz parecer que o significante equivale a si mesmo, ou mais precisamente, que ele (o sujeito) equivale ao seu nome. O nome próprio possibilita uma “falsa aparência de sutura” (LACAN, 1964-1965/2006, p. 74) aos furos estruturais do sujeito, nunca efetivamente obturados.

Disso se conclui que, por mais que não haja um significante que venha do Outro que garanta o sujeito, somente por meio da articulação significativa que o sujeito pode se identificar como tal.

Podemos perguntar de que modo uma determinada representação se liga a uma nomeação; afinal, nenhuma significação pode ser tomada como evidente. Se, por um lado, “o signo pressupõe alguém a quem ele constitui signo de alguma coisa” (LACAN, 2003, p. 401), por outro, um mesmo signo não assumirá, necessariamente, a mesma significação para todas as pessoas. Edda Göring (filha de Hermann Göring) e Gudrun Himmler (filha de Heinrich Himmler), por exemplo, carregam o nome com orgulho. O fato de terem notórios pais nazistas não é tido por elas como algo vergonhoso ou desvantajoso, ao contrário, elas são conhecidas por se envolverem em movimentos neonazistas (CRASNIANSKI, 2018). Tal posicionamento contrasta com o de Bettina Göring (sobrinha-neta de Hermann) e de Katrina Himmler (sobrinha-neta de Heinrich), que afirmam sentir culpa por carregarem sobrenomes manchados pelos crimes nazistas (ZE’EVI, 2011). Com isso destacamos que, do mesmo modo que a relação entre significante e significado não é natural, a vinculação de uma certa significação a um significante – mesmo que seja um nome próprio, também não deve ser tomada como inata.

Lacan (1972-1973/1985) afirma que, erradamente, a relação significante-significado foi classificada como arbitrária. O que pode passar por arbitrário nessa relação é que os *efeitos de significado* parecem não ter nada a ver com o que os causa. Encontramos semelhante referência em Freud: “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). Ou seja, a partir de uma referência inconsciente, um elemento significante ou uma significação é empregado de maneira tendenciosa. A função do traço unário, relacionado ao nome próprio por Lacan (1961-1962/2003), possibilita uma inteligibilidade disso que fundamenta uma leitura significativa recorrente.

A memória, afirma Lacan (1961-1962/2003), 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/inédito). Em outras palavras, a marca orienta uma certa leitura viciada da realidade pela função do traço unário. Há, portanto, na relação do sujeito com o nome próprio, uma suposição de saber que diz respeito à significação, mas há também um tanto de não saber que concerne à marca, à função do traço unário. Isso que está em causa será formalizado mais adiante a partir do gozo (LACAN, 1972-1973/1985). Não seria possível apresentar a multiplicidade dos desdobramentos do conceito de gozo em Lacan, mas apontamos que, no seminário *Mais ainda* (LACAN, 1972-1973/1985), no que interessa a esta discussão, o significante, de modo contingente, se inscreve no real do corpo do sujeito e, com isso, causa o gozo. O gozo, por sua vez, instaura a ordem significante como repetição. Logo, o que, para um determinado sujeito, conecta um certo efeito de significado a um significante não é simplesmente a arbitrariedade que existe entre esses dois elementos, mas a marca, a função do traço unário e o gozo que sulca uma trilha de associação constricta. Em outras palavras, porque o nome próprio não é feito apenas de significação, como também de gozo, alguns modos de manejar os significantes terão prioridade.

No seminário *De um discurso que não fosse semblante*, Lacan (1971/2009) aborda o gozo a partir da função da letra. Termo que, desde o seminário sobre *A identificação*, aparece vinculado ao nome próprio. A letra é o que faz litoral entre saber e gozo (LACAN, 1971/2009). Não é uma fronteira clara, mas 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 função da letra possibilita compreender como ao nome são agregadas significações que não lhe são próprias, ao mesmo tempo em que permite inscrever um gozo insensato que resiste ao trabalho de interpretação. Por mais 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). Quer dizer que, embora a quantidade de libido que será investida em um significante seja desconhecida *a priori*, algo do gozo tende a se fixar na articulação significativa que se opera a partir do nome próprio – ainda que ele seja indiferente ao sentido ou ao significado.

Por fim, o que uma história ou um nome podem significar a um sujeito ou o quanto de gozo pode ser investido em uma significação são questões a serem respondidas *a posteriori*. Podemos supor que não é a mesma coisa ser João da Silva ou João de Orléans e 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; “nenhum saber prévio nos permite antecipar o efeito semântico do significante ao qual a libido vai se ligar” (TEIXEIRA, 2015, p. 6). Diante disso, resta abordar a relação da nomeação com o pecado dos pais e quais determinações as faltas paternas podem ter sobre as gerações seguintes. Vale ressaltar que a relação de cada sujeito com a falta dos pais pode se inscrever não necessariamente a partir do trauma, no

sentido da catástrofe, mas daquilo que Lacan (1973-1974/inédito) forjou como *troumatisme*. É um neologismo proposto a partir da junção de *trou* (buraco, em francês) e traumatismo, em que é estabelecida uma relação entre o furo no simbólico e o trauma. O trauma, portanto, seria o furo no simbólico que marca uma perda de saber e concerne ao campo do real, se apresentando como excesso.

O PECADO LEGADO

Uma das primeiras referências ao pecado herdado na tradição judaico-cristã está presente no Antigo Testamento, em que Deus declara visitar “a iniquidade dos pais nos filhos, sobre terceiras e sobre quartas gerações” (Êxodo, 20:5) daqueles que o aborrecem. Ou seja, daqueles que não seguem os seus preceitos e, com isso, pecam. 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 popular entre os judeus durante o exílio na Babilônia – encontramos evidência disso nas referências que lhe são feitas pelos profetas Jeremias e Ezequiel, que viveram durante esse período. O adágio das uvas verdes, portanto, parte de uma crença profundamente arraigada entre o Israel antigo, herdada da explanação de Êxodo 20:5, supracitada. Nas duas versões, as gerações futuras pagam por algo que as gerações antecedentes fizeram, remetendo, dessa forma, a uma maldição hereditária transmitida pelo pecado.

Antes de prosseguirmos, destacamos que nos valem do mito bíblico para abordar o pecado hereditário, pois essa é a via que Lacan (1964/1988) nos indica. Não negamos que existem outras expressões culturais, mitos e fábulas que tratam do pecado, da culpa e da herança, mas, no presente artigo, decidimos acompanhar os desdobramentos desse modelo de pensamento que Lacan nos propõe a partir de Kierkegaard. Assim, 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, 2008, p. 13). Ademais, os modos de interpretar os escritos de mitos e fábulas, neles incluídos a Torá (escritura religiosa judaica atribuída a Moisés, também conhecida como Pentateuco), apontam para modos de gozar do escrito, para significações que condicionam modos de gozo (MILLER, 2005a). Ou seja, o acesso a certos modos de gozo presentes em determinada cultura podem ser mediados pelos modos de interpretação de seus mitos, contos e fábulas. 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.

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. Esse ato de desobediência a Deus não deixa efeitos apenas para Adão, Eva e a serpente – a transgressão deixa ressonâncias que alcançam os homens de um modo geral e a própria natureza. Por essa razão, ele é denominado pecado original, também conhecido como pecado hereditário ou culpa hereditária. Como o pecado se transmite hereditariamente? Ainda que ausente nos primórdios da civilização, o que parece favorecer o enredo das relações de parentesco é a nomenclatura, como propõe 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.c279).

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, que parece produzir pecadores por associação a certa genealogia, cujo indicador de pertencimento está essencialmente no nome.

No texto *O conceito de angústia*, Kierkegaard (1994) aborda a questão do pecado herdado a partir do pecado de Adão e Eva. Ele questiona a concepção tradicional de sua época, pela qual 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 (capacidade de pecar), enquanto que qualquer outro pecado subsequente tem como condição a pecaminosidade. Ele 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. A angústia de Adão decorre da correspondência entre a proibição enigmática dada por Deus e a possibilidade angustiosa de *poder*. Poder escolher, ser capaz de eleger uma possibilidade no meio de várias – dentre elas, comer do fruto da árvore proibida. O papel da angústia não se restringe à possibilidade de pecar, ela também é consequência do pecado. 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.

A angústia objetiva diz respeito à significação que o pecado adquiriu para toda a criação após o primeiro pecado. Ela é reflexo da pecaminosidade que avança em determinações quantitativas e adquire, para a espécie humana, uma história e uma significação. O aumento crescente de angústia na cultura desde Adão é tido como reflexo, reflexibilidade ou reflexividade da angústia e diz respeito à angústia objetiva. A significação da angústia objetiva pode ser compartilhada pela humanidade como um todo, ou por uma nação, por um grupo etc. A angústia subjetiva, por seu turno, é consequência do ato de pecar e, portanto, só pode concernir àquele que peca. Diferentemente da angústia objetiva, a subjetiva não diz respeito a determinações quantitativas, mas a um salto qualitativo que concerne ao ato de pecar.

Assim como o primeiro pecado de Adão foi um ato livre, o primeiro pecado de cada homem subsequente é um ato de liberdade e não de necessidade. 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 é nesse ponto que o pecado herdado, tal como formula Kierkegaard, interessa a Lacan. Ele não se presta a dizer que efetivamente se herda o pecado da geração anterior, mas para reconhecer que a pecaminosidade e a reflexibilidade da angústia objetiva contribuem para o ofuscamento de uma clara separação entre o que é de cada geração.

Diante disso como podemos entender a relação que os descendentes de perpetradores fazem entre a culpa que sentem e os crimes ou pecados de seus antepassados? Aqui, fazemos uma correlação entre os crimes nazistas e os pecados dos pais. A partir de Kierkegaard (1994), podemos pensar uma resposta para essa questão a partir do reflexo, em termos quantitativos, de que a angústia é transmitida de uma geração para as seguintes. 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 possível”³ (KIERKEGAARD, 1994, p. 62, tradução nossa). Nos indivíduos subsequentes a Adão, a angústia objetiva é cada vez mais reflexiva, o que pode ser percebido pelo nada que é o objeto da angústia se tornar cada vez mais em alguma coisa. Quer dizer que o nada que é objeto da angústia não é indiferente para o indivíduo e, a cada geração, esse nada se transforma em algo mais. Não se trata, contudo, de alguma coisa específica. Dado o estatuto de ignorância sobre a que se liga a angústia, a reflexividade diz respeito a um complexo de pressentimentos, como os sinais perceptíveis de uma tempestade que está por vir, que se refletem em si mesmos ao redor do indivíduo. A angústia deixa de se apresentar como um pressentimento quando o indivíduo peca e a sua culpa se liga a uma representação.

Não é o caso de dizer que a angústia deixa de ser nada para ganhar um significado. A reflexibilidade da angústia parece apontar para uma marca que o sujeito supõe estar lá (pressentimento), sem que possa 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 linhagem. Por isso, o indivíduo é tanto culpado quanto inocente diante da angústia (KIERKEGAARD, 1994). Esse mais ou menos culpado é infinitamente flutuante. Assim, o que a intensidade da pecaminosidade pode produzir é confusão, como fora afirmado por Lacan. Por não ser uma dívida concreta, podemos supor que a herança aponta para a posição que o sujeito assume diante de certa história que envolve determinada estrutura de linguagem e um modo de gozo. Dito de outro modo, a dívida herdada não é imposta desde fora como uma penalidade compulsória a ser paga, ela é uma apropriação que o sujeito faz de elementos extraídos da história familiar que lhe é transmitida.

Bettina Göring comenta que pertencer à linhagem de um assassino é algo terrível e, assim como Rainer, se sente culpada pelo que não fez. Bettina faz uma construção da relação de linhagem em que considera que o fato de seu tio-avô, Hermann Göring, ser um assassino abre para ela a possibilidade de também se tornar uma assassina; a diferença é que ela escolhe diariamente não ser como ele (CONNOP, 2007). Aliás, ela decide não ter filhos como modo preventivo de não gerar *monstros*. Encarar a transmissão da “monstruosidade” atribuída às gerações anteriores como herança engendrada pelo nome é algo relativamente comum (GERBER; ZANOTTI, 2018).

Se algo angustia o indivíduo em relação ao passado, o que está em jogo não é o que se passou, mas a possibilidade de repetição do passado (KIERKEGAARD, 1994). O que se teme e causa horror é vir a ser culpado. Esse parece ser um ponto fulcral das narrativas de vários da segunda geração de perpetradores: 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 o que Bettina testemunha? Do medo de vir ser o que o seu tio-avô foi ou de gerar um filho que venha a ser tal como foi esse outro monstruoso? Há nesse cálculo uma relação de

3 No original em espanhol: “La culpa de aquel que se hace culpable en medio de la angustia es todo lo ambigua que es posible”.

possibilidade entre o homem, o pecado e o futuro baseada na flexibilidade da angústia.

Ainda que a culpa não esteja presente no testemunho de todos os descendentes de nazistas, o conhecimento do que os alemães fizeram aos judeus durante o Terceiro Reich convocou grande parte das gerações seguintes a responder por essa via. Eles tomam a palavra para fazer valer a responsabilidade que não foi assumida por quem deveria tê-la confessado. Mesmo que o sentimento de culpa não seja unânime para todos os descendentes, em várias narrativas ele se apresenta de forma afirmativa ou negativa; 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, portanto, é dar lugar ao que foi negado nos tribunais e 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.

AFETADO PELO OUTRO

O afeto é sempre um significado ao sujeito que está afetado em suas relações com o Outro (MILLER, 1990). Lacan afirma que “o afeto é essencialmente conotação característica de uma posição do sujeito, a qual se situa, (...) [na] entrada em ação dele mesmo, tendo como referência as linhas necessárias que lhe impõe seu encapsulamento no significante” (LACAN, 1958-1959/2016, p. 160). É nessa direção que o afeto, à semelhança da marca, do traço e do gozo, acusa a fixação dos *efeitos de sentido* de um significante a uma significação primordial. Os afetos são apêndices do recalcado (*Ansätze*), afirma Lacan (1998). Ou seja, são extensão do significante no corpo (VIEIRA, 2001). Os afetos são efeitos da linguagem que marcam o corpo, por isso, são considerados extensões do significante ou apêndices do recalcado no corpo. Falar dos afetos, portanto, é abordar as incidências de um dizer sobre o corpo, efeito contingente secretado pelo discurso que implica no sistema de determinações do sujeito (VIEIRA; BASTOS; TEIXEIRA, 2017). Por implicar o sistema de determinações do sujeito, os afetos estão envolvidos no processo de repetição. Afeto e gozo impõem o encapsulamento no significante, contribuindo para efeitos de sentido em determinada história.

Mas os afetos enganam, na medida em que surgem na cadeia significante via substituição – eles velam a face de gozo de um significante recalcado (VIEIRA, 2001), razão pela qual são sempre deslocamentos (MILLER, 2005b). Sem pretender reduzir o afeto ao significante, o fato do afeto fazer crer que há equivalência entre significante e significado ou entre determinado estado afetivo e uma certa representação, ele engana (MILLER, 2005b). Uma consequência disso é podermos tomar o sentimento de culpa como decorrente do afeto de angústia, pois “talvez seja aqui bem-vinda a observação de que o sentimento de culpa nada é, no fundo, senão uma variedade topográfica da angústia” (FREUD, 1930-1936/2010, p. 108). Possivelmente, é nesse sentido que Lacan questiona “o que é que não se relacionaria com a angústia?” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 20), também nessa direção caminha a observação lacaniana de que a angústia é não apenas um pressentimento, mas um *pré-sentimento*. Vemos aqui, assim como em Kierkegaard, a culpa se associar à angústia, sendo desta última quase que uma deformação. Diferente dos demais afetos, a angústia é o que não engana (LACAN, 1962-1963/2005) por não responder à representação.

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, 2005). 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 outra coisa – para muitos, em culpa. Assim, tanto na filosofia de Kierkegaard quanto nas formulações psicanalíticas, o sentimento de culpa pode decorrer, de forma enganosa, da angústia.

EXPIAR O PECADO

Como lidar com a culpa? Como responder ao pecado herdado? 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” (LACAN, 1998, p. 129). 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, tanto para o agente infrator quanto para a comunidade à qual pertence e que compartilha com ele a responsabilidade de responder à transgressão.

O sacrifício na tradição judaica envolvia um substituto que morreria no lugar do pecador. No livro de Levítico, há a prescrição de como ele deveria ocorrer. Entre os animais a serem sacrificados está o bode expiatório, do qual herdamos a expressão vulgar que é usada para definir uma pessoa que leva a culpa alheia. No texto canônico, os pecados deveriam ser confessados sobre o bode que era levado ao deserto, portando consigo

as iniquidades do povo. De certo modo, não seria como um bode expiatório que alguns dos descendentes de perpetradores nazistas se identificam? A diferença, é claro, está no fato de que seus pais, avós, tios etc. não confessaram nada. Eles buscam pagar um pecado carregado e transmitido em silêncio.

Katrina von Münster, da *Action Reconciliation and Service for Peace*, em Jerusalém, afirma que um dos principais motivos de voluntários alemães se engajarem em trabalhos em Israel é para mostrar aos sobreviventes que a Alemanha mudou (RAIMBAULT; GRYSZPAN, 2010). Pelo mesmo motivo, vários descendentes de perpetradores nazistas têm se exposto, aceitando dar entrevistas e conversar com sobreviventes publicamente. Se, por um lado, não é possível apagar o mal feito, especialmente o que foi feito pelo outro ou pela nação, por outro, talvez seja possível tentar reparar o dano, contribuindo para que os seus efeitos não se prolonguem ou que o mal não se repita. Ou seja, a reposta da segunda e terceira gerações deixa de ser individual para se tornar uma posição política diante da cultura, numa tentativa de reparar os erros em suas implicações e desdobramentos sociais.

Isso não quer dizer que a culpa deixará de se apresentar, pois qualquer tentativa de apaziguar a angústia da culpa está fadada ao fracasso (LACAN, 1956-1957/1995). Por isso, o mal-estar é incurável, sendo a angústia a sua figura fundamental e o sentimento de culpa o seu maior correlato, conforme acampanhamos nas argumentações oferecidas por Kierkegaard (1994) e Lacan (2005). Freud já afirmava que “o sentimento de culpa nada é, no fundo, senão uma variedade topográfica da angústia” (FREUD, 1930-1936/2010, p. 108) que se desdobrará numa ideia de culpa original a partir da qual a cultura teve início. Da impossibilidade do aplacamento da culpa, encontramos um testemunho na família Saur. Os filhos de Karl-Otto Saur, secretário de estado no Ministério dos Armamentos do Terceiro Reich, mantêm uma pequena editora criada pelo pai. A editora não visa lucro, o que anima o trabalho e a torna um endereço respeitável. Apesar de levar o nome da família (*Saur Verlag*), é que lá são publicados estudos científicos sobre a *Shoah* e sobre os crimes nazistas. A editora representa uma tentativa de redimir a culpa, de confrontar a herança e compensar o que Karl-Otto fez (LEBERT; LEBERT, 2004). O que parece não funcionar muito bem, pois Karl-Otto filho afirma que, a despeito do trabalho da editora, com o passar do tempo ele tem se dedicado mais às questões do pai já que, “aos poucos, temos o distanciamento necessário para que finalmente possamos contar as histórias verdadeiras” (LEBERT; LEBERT, 2004, p. 182). Assim, por mais que uma resposta tenha sido dada aos pecados do pai – uma resposta que visa redimir o legado do seu nome diante das vítimas, a culpa resta para os Saur.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

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. No entanto, não é assim que o pecado pode vir a alcançar os filhos. O trauma que nos interessa é o do *trou* (LACAN, 1973-1974/inédito), do furo, 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 que convoca a produção do registro histórico dessas narrativas. Pode ser que filhos de criminosos, especialmente aqueles que têm uma história mais pública, sofram mais. No entanto, somente *a posteriori*, podemos conhecer o que do gozo do Outro convoca o sujeito a responder, ou seja, o que o filho tomou como herança do pecado dos pais. Ele pode eleger como seu legado não os crimes dos pais, mas a sua posição esbanjadora – aquele que nunca tem nada, por exemplo. Quer dizer que não é certo que um filho escolherá os crimes de um pai criminoso como ponto de herança maldita; algum outro elemento pode ser tomado como falta do pai à qual o sujeito buscará responder. 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*.

Considerando que o sujeito não é aquele que pensa, mas aquele que engajamos (LACAN, 1972-1973/1985), espera-se um compromisso na forma como um sujeito carrega o seu nome e, com ele, o legado tomado do Outro. Tal como o compreendemos, o pecado herdado é entendido como uma das significações que podem chegar ao sujeito através do nome próprio. A partir dele, o sujeito deve assumir uma posição em relação à sua história individual, familiar e, até mesmo, cultural. Nesse sentido, a fidelidade a uma herança ou a reprodução de padrões familiares não exime o sujeito da responsabilidade diante do seu destino e da sua história, afinal, da posição de sujeito “sempre somos responsáveis” (LACAN, 1998, p. 873).

Longe de repetir ou responder cegamente à história legada, cabe ao sujeito se reapropriar do passado familiar, se incluindo e se diferenciando dos demais membros da família, reescrevendo a história que anteriormente pertencia apenas ao Outro. Como nos exorta Freud (1912-1914/2012), a partir de Goethe, o que se herda dos

pais deve ser conquistado para se tornar próprio. Destacamos, por fim, a possibilidade do sujeito construir, inventar algo sobre isso que ele toma como quinhão das gerações anteriores. Mesmo que mantendo uma série de elementos dos pais, mas que permita fazer da sua herança uma outra coisa.

Recebido em: 26 de junho de 2018. **Aprovado em:** 19 de agosto de 2019.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)* Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- CONNOP, C. *Bloodlines*. Australia: Enchanted Edge Media. 1 DVD (52min.), son., cor. 2007.
- CRASNIANSKI, T. *Filhos de nazistas: os impressionantes retratos de família da elite do nazismo*. São Paulo: Vestígios, 2018.
- ÊXODO. *In: As leis de Moisés*. São Paulo: Templo Brasileiro Ohel Yaacov, 1996.
- FREUD, S. *A renúncia ao instinto* (1939). Rio de Janeiro: Imago, 1969. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 23)
- FREUD, S. *O delírio e os sonhos de Gradiva, análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos* (1906-1909). São Paulo: Companhia das Letras, v. 8, 2015.
- FREUD, S. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos* (1930-1936). São Paulo: Companhia das Letras, v. 18, 2010.
- FREUD, S. *Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos* (1912-1914). São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- GERBER, K.; ZANOTTI, S. O sem sentido no testemunho do nome próprio. *Psicol. USP* [online], v.29, n.1, p.10-18, 2018. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642018000100010&lng=en&nrm=iso. Acesso em 10 mai 2018.
- KIERKEGAARD, S. *El concepto de la angustia*. México: Espasa-Calpe, 1994.
- LACAN, J. *A angústia* (1962-1963). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. (O Seminário, 10)
- LACAN, J. *A função dos cartéis* (1975). Brasil: Comissão de Publicações da Escola de Estudos Psicanalíticos, set 2017.
- LACAN, J. *A identificação* (1961-1962). Pernambuco: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003. (O Seminário, 9)
- LACAN, J. *A relação de objeto* (1956-1957). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. (O Seminário, 4)
- LACAN, J. *De um discurso que não fosse semblante* (1971). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. (O Seminário, 18)
- LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- LACAN, J. *Los incautos no yerran* (1973-1974). Inédito. (El Seminario, 21)
- LACAN, J. *Mais, ainda* (1972-1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. (O Seminário, 20)
- LACAN, J. *Nomes-do-pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- LACAN, J. *O avesso da psicanálise* (1969-1970). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. (O Seminário, 17)
- LACAN, J. *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (1954-1955). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987. (O Seminário, 2)
- LACAN, J. *O desejo e sua interpretação* (1958-1959). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2016. (O Seminário, 6)
- LACAN, J. *O mito individual do neurótico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- LACAN, J. *O sinthoma* (1975-1976). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. (O Seminário, 23)
- LACAN, J. *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. (O Seminário, 11)
- LACAN, J. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LACAN, J. *Problemas cruciais para a psicanálise* (1964-1965). Pernambuco: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2006. (O Seminário, 12)
- LACAN, J. *RSI* (1974-1975). Inédito. (O Seminário, 22)
- 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.
- MANDIL, R. *Os efeitos da letra: Lacan leitor de Joyce*. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Contra Capa Livraria/Faculdade de Letras UFMG, 2003.
- MILLER, J.-A. A propósito de los afectos en la experiencia analítica. *In: MILLER, J.-A. Matemáticas II*. Argentina: Manantial, 1990, p. 147-164.
- MILLER, J.-A. De la sorpresa al enigma. *In: MILLER, J.-A. (org.) Los inclasificables de la clínica*

Keilah Freitas Gerber; Susane Vasconcelos Zanotti

- psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós, 2005b, p. 17-26.
- MILLER, J.-A. *O osso de uma análise*. Seminário proferido no VIII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano. Bahia: Biblioteca Agente, 1998.
- MILLER, J.-A. Os seis paradigmas do gozo. *Opção Lacaniana online*, a. 3, n. 7, 2012. Disponível em: <http://www.opcaolacanianana.com.br/nranterior/numero7/texto1.html>. Acesso em: 15 mar. 2017.
- MILLER, J.-A. *Silet: os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005a.
- RAIMBAULT, M.-P.; GRYNSPAN, M. *Descendants de nazis: L'héritage infernal*. França: Bonne Pioche. 1 DVD (90min.), son., cor. 2010.
- TEIXEIRA, A. Já não creio mais em minha psicótica: considerações intempestivas sobre a psicose ordinária. *Opção Lacaniana Online*, a. 6, n. 18, 2015. Disponível em: <http://www.opcaolacanianana.com.br/nranterior/numero18/texto8.html> Acesso em: 10 dez. 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, 2017, p.145-166.
- ZE'EVY, C. *Hitler's children*. Israel: Maya Productions, Saxonia Entertainment, 1 DVD (83min.), son., color. 2011.

Keilah Freitas Gerber

Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Mestre pelo Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Maceió/AL, Brasil. keilahgerber@gmail.com

Susane Vasconcelos Zanotti

Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Professora do Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Maceió/AL, Brasil. susane.zanotti@ip.ufal.br