

“Odradek”, ou das novas veredas ético-estéticas



Ernesto Söhnle ¹

Resumo

Nossa reflexão trata das novas formas de (des)organização do gozo no homem contemporâneo, antecipadas pela literatura de Kafka, a partir da abordagem psicanalítica. Serão enfocados os pontos de vista de Slavoj Zizek e Jacques-Alain Miller, sobre o conto “ ”, que iremos ler sob a perspectiva que lhe confere a *Carta ao pai*. Estas considerações serão compatibilizadas com o pensamento filosófico e literário a respeito de uma nova *terra ethica*, solo de um encontro suficientemente satisfatório entre o gozo e o significante, que articule a experiência de vida a um significado íntimo.

Palavras-chave: literatura; psicanálise; filosofia; gozo; ética do real.

Resumen

Nuestra reflexión trata de las nuevas formas de (des)organización del gozo en el hombre contemporáneo, anticipadas por la literatura de Kafka, desde el enfoque psicoanalítico. Se centrará en los puntos de vista de Slavoj Zizek y Jacques-Alain Miller, en el cuento “Odradek,” que vamos a leer desde la perspectiva que le da La carta a su padre. Estas consideraciones se harán compatibles con el pensamiento filosófico y literario con respecto a una nueva tierra Ethica, suelo de una reunión satisfactoria entre el gozo y el significante, que articule la experiencia de una vida a un significado íntimo.

Palabras-chave: literatura; psicoanálisis; filosofía; gozo; ética do real.

Abstract

Our reflection considers, from the psychoanalytic approach, new forms of (dis)organization of pleasure regarding the contemporary man, anticipated in Kafka’s literature. It is focused on the views of Slavoj Zizek and Jacques-Alain Miller about the tale “Odradek,” which is read from the perspective given in “Letter to his father (or Dearest Father)”. These considerations are in consonance with the philosophical and literary thought about a new Land

¹ Ernesto Söhnle - Doutor em Educação, com ênfase em psicanálise, pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e pós-doutorando em Letras, junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC – com bolsa CAPES.

Ethic, foundation of a universally satisfactory meeting between pleasure and signifier that may articulate life experience to an intimate meaning.

Keywords: literature; psychoanalysis; philosophy; pleasure; real ethics.

*Nós somos os homens ocios
Os homens estofados
Uns aos outros apoiados
Crânio recheado de palha.
Ai de nós!
Nossas vozes secas
Frouxas sem sentido
São vento em capim seco
Pés de rato pisando
Em nossa adegua seca...²*

Nosso objetivo gira em torno da reflexão sobre os novos modos de ser do gozo no homem contemporâneo, antecipados pela literatura de Franz Kafka, a partir da abordagem psicanalítica de Jacques Lacan e seus leitores. Com efeito, serão enfocados os pontos de vista de Slavoj Žižek (2008) e Jacques-Alain Miller (2004-5), sobre o conto “Odradek”, que iremos ler sob a perspectiva preliminar que lhe confere a *Carta ao pai*. Estas considerações serão compatibilizadas com o pensamento filosófico e literário a respeito do que se poderia chamar derradeira questão ética, em George Agamben e Primo Levi respectivamente. Até porque, seguindo Heidegger (2008), se o mais considerável em nossa época é o que ainda não foi pensado, visto que o estatuto essencial do ser (real) permanece impensado, o homem pode habitar poeticamente o impensável. Neste sentido, ao conceber o dizer justamente a partir do impossível de dizer, Lacan considera o saber estético, proposto pelo artista, aquilo que “dá acesso [...] ao lugar do que não poderia ser visto” e/ou dito (LACAN, 1961, p. 254). Então, em sua face “sobrenatural”, o objeto artístico é uma janela para o real,³ impossível, a exemplo da narrativa filmica de Claude Lanzmann (1985): *Shoah*, que foi capaz de “mostrar e dizer o que não pode ser visto nem dito – visar o impossível enquanto impossível” (WAJCMAN, 2012, p. 61).

Assim esboçada, a referida articulação entre literatura, psicanálise e os estudos filosóficos acerca de uma nova *terra ethica*, se estabiliza em função da balança, operada pelo último Lacan, que vai da ética do sujeito – onde o que conta é não ceder sob o próprio desejo, enquanto princípio da dignidade significante – para uma ética do real, em que o falasser pode produzir um encontro suficientemente satisfatório entre o gozo e o significante, enlaçando sua experiência de vida por um significado íntimo. Neste sentido, o estatuto do ato poético vai interessar ao psicanalista, não somente por representar a forma *principis* de resistência contra o avanço da técnica, num mundo organizado em torno de uma exigência de satisfação cumulativa, mas por nos dar testemunhos dessa arte de bem-dizer o fora-do-sentido, no nível de um acor-

² ELIOT, T. S. Os homens ocios. In: _____. *Poemas*. São Paulo: Câmara Brasileira do Livro, s/d, p. 66-7.

³ O real, para Lacan, é o plano da ex-sistência, da falta de significantes, de tudo aquilo que provoca traumatismo, por apontar para a ausência mais absoluta de sentido.

O real resiste à colonização da linguagem, ocorrendo apenas como excesso de gozo, ou falta no sujeito, isto é, através dos representantes de sua ausência. Então, por não ser integralmente simbolizável, o real não pode ser plenamente nomeado, falado ou ouvido. Ele é inaudito, provoca aturdimiento e não cessa de não se escrever, porque a sua escrita é impossível, ainda que o derradeiro Lacan tenha forçado, a partir do *savoir-faire* joyceano, uma escrita que testemunha o real, enquanto mera dublagem, por dissemelhança, a partir da topologia de seus nós borromeanos.

do entre o significante e o gozo, que é esta coisa mais íntima que concerne ao ser do homem, senão vejamos:

Kafka escreveu *Carta ao pai*, possivelmente, não para elaborar o seu desamparo diante de um pai ausente, ou humilhado, ou aplacar sua menos-valia diante de um genitor potente. No entanto, foi para exorcizar seu desespero, produto da sobredeterminação de um horror (*Schreck*) visceral, de uma culpa (*Schuld*) infinita e de uma vergonha (*Scham*) excludente, que culminou na incapacidade de acreditar em sua própria existência, conforme se expressou o autor:

precisava obter a cada instante uma confirmação de minha própria existência e não era dono de nada que pertencesse claramente a mim – era um filho deserdado, no fundo –, era natural que até a coisa mais próxima, o meu próprio corpo, se tornasse incerto para mim. (KAFKA, 2011, p. 72)

Logo, se o fundamento da subjetividade se apoia no exercício discursivo da linguagem, como quer Benveniste (2005), é plausível supor que o discurso ficcional de *Carta ao pai* nos ajude a qualificar o aniquilamento do reconhecimento amoroso da própria imagem, que Freud chamou de narcisismo primário e que Lacan indicou como pré-requisito da dignidade humana, enquanto chispa significante do Nome-do-Pai. A extensão do trauma narcísico relatado parece ser diretamente proporcional ao tamanho do pai kafkiano, como dimensionou Jacques-Alain Miller: “não que o pai [de Kafka] seja grande, ele é gigantesco. O que não quer dizer ‘maior ainda que grande’, mas sim ‘fora de qualquer medida’, porque ‘medida de todas as coisas’, contaminando o universo” (MILLER, 2005, p. 244). Ou seja, trata-se de um pai sem-limites, maior que o mundo, em função do qual o Kafka de *Carta ao pai* perdeu de vista o amor por sua autoimagem, “que foi substituída por uma consciência de culpa ilimitada. ([Aliás,] lembrando-[se] dessa falta de limites, escreve[u] certa vez corretamente sobre alguém: ‘Teme que a vergonha sobreviva a ele’)” (KAFKA, 2011, p. 60). Logo, o pai kafkiano não era apenas o juiz louco, de um tribunal obscuro, mas um pai-horror, da ordem do infinito, inacessível, enigmático e excludente; um Deus aniquilador a brandir: *ich zerreiße Dich wie einen Fisch* (“vou te dilacerar como a um peixe” [KAFKA, 2011, p. 37-8]).

Contudo, foi somente ao escrever a partir desta zona cinzenta – que Lacan chamou de entre-duas-mortes (suposição de morte espiritual, mas não de morte biológica) – que Kafka pôde representar, tanto o absurdo da vida, inscrito na categoria de gozo (*hybris* grega), quanto a condição de possibilidade da vida relacional (o gozo da fala) que, para o escritor, estaria comprometido, devido à sua relação desfavorável com seu pai, diante do qual ele “não conseguia pensar nem falar” (KAFKA, 2011, p. 36).

Com efeito, se o discurso “advocatório” de *Carta ao pai* for lido sob a ótica que lhe empresta “Odradek”, veremos que “a opção por trás da história de Kafka é *le père ou pire* de Lacan, ‘o pai ou pior’” (ZIZEK, 2008, p. 162). Odradek, conto que o autor dedicou a Hermann Kafka, poderia ser visto como o que restou do efeito desta “versão” aniquiladora de pai, no mesmo sentido de

O que restou de Auschwitz, enquanto índice do “fracasso” metafórico da paternidade, em sua função simbólica de transmitir e particularizar o espírito (que Lacan chamou de referência fálica), sendo mais devastador que a versão de pai severo (próprio da paranoia de Schreber, lida por Freud), visto que Odradek é o testemunho da vida pré-subjetiva e mítica, que escapou a qualquer colonização simbólica. O discurso do mestre de Praga retrata esta vida nua (*zoe*) remanescente, como excluída do campo da fala e da linguagem, pois como disse Kafka: “O que restou vivo não pode ser calculado, mas talvez tenha acontecido algo ainda pior...” (KAFKA, 2011, p. 24). Mas, se este “algo ainda pior”, em termos de vida pré-simbólica, não serve para definir o ser que fala, por outro lado, esta vida inumana é, justamente, o núcleo vital mais íntimo, que dá consistência à condição significante da humanidade.

Já a vergonha em Kafka não é a Vergonha ática de um Vatel,⁴ que tomou a dignidade de seu ofício e/ou de seu Senhor, o Príncipe Condé, como um significante-mestre pelo qual valeria a pena morrer, nem a vergonha subjetivante do saber-viver, buraco de onde brota o significante do Nome-do-Pai, responsável por estruturar a dignidade humana. A vergonha da qual nos fala Kafka é excludente e inaudita, anterior e posterior à vida simbólica, que emerge quando o sujeito toca o nível zero da condição humana, deparando-se, pública e/ou privadamente, com aquilo que nele se mostra como inumano e, por isto, rejeitado como, por exemplo, a face *Ungeziefer* da transformação de Gregor Samsa, ou mesmo a condição *sacer* do homem do campo de extermínio, também chamado de *mit Ungeziefer* pelo discurso nazifascista. Esta vergonha se refletiu, também, na dor do pai, que não conseguia separar (muito menos compatibilizar) o que poderíamos chamar de sentido da vida humana, do fantasma imortal da ausência de sentido, que sempre irá rondar as casas de família. Ou seja, trata-se, no conto de Kafka, das vexações de um pai de família, causadas por esta estranha presença (ficcional) do gozo inumano em nós, representada por Odradek.

Assim, quando o pensamento e a fala são subtraídos, podemos nos deparar com um “pacote de ossos”⁵ ambulante, como no caso dos submersos da *Shoah* (catástrofe) – cuja existência parece ter sido “negada” inclusive pelos que sobreviveram. Também ocorre com a aparição “constrangedora” deste resto esquivo e sem sentido, feito de pedaços velhos e rotos, chamado Odradek.

Conforme a leitura lacaniana de Slavoj Žižek (2008), Odradek é um objeto inumano, não-morto e assexual, livre do ciclo de vida e morte, inerente ao caráter transitório da condição humana. Sem origem e finalidade, ele está fora da diferença sexual, sendo imortal portanto. Por estar fora do tempo linear, volta sempre ao mesmo lugar, não apresentando qualquer intensão transcendente, orientada para metas ou ideais. Tal criatura, a exemplo do que nos foi transmitido pelo Lacan de “Posição do inconsciente”, pode representar a acefalia da substância-vida, a libido em seu estado bruto, não simbolizado. Então, ao não estabelecer nenhum paralelo simbólico com a realidade humana, na qual o gozo é mortificado pelo *logos*, Odradek habita o nível do absurdo (ausência de sentido), sem causa ou efeito, como se fosse

⁴ A quem possa interessar, a história de François Vatel, célebre mestre no ofício de banquetes, ficou conhecida através da *Correspondência de Mme de Sévigné*, a avó de Proust.

⁵ Termo utilizado por Kafka, em conversa com Dora Diamant, ao se referir a sua autoimagem, numa descrição de visita à piscina, acompanhado do pai (cf. BROD, Max. *Über Franz Kafka*. Frankfurt am Main, 1966, p. 180).

uma encarnação do gozo puro, “aquilo que não cessa de não se escrever”, como disse Lacan em *Mais, ainda*.

Seguindo *A visão em paralaxe*, além desta representação do gozo como objeto parcial em “Odradek”, Kafka nos legou outras figurações da Coisa, enquanto excesso de gozo, como, por exemplo, a lei que se faz presente de uma forma incompreensível e espectral, transformando Josef K. em réu de um crime desconhecido, enredado em um processo labiríntico e sem solução razoável. Enigma que leva o protagonista a um insuportável trágico-melancólico. Excesso tão inapreensível e pesadelar quanto o funcionamento da máquina burocrática totalitária, que transparece uma vontade obscura: insana, corrupta e mortífera (vide a prevaricação erotizada dos servidores da lei), subscrita enquanto lastro invisível e sobrenatural da estrutura oficial, como garantia da lógica “racional” do poder público (assim como foi a SS, para o discurso oficial do regime nacional-socialista e/ou a KGB para o socialismo real). De forma semelhante, os fluxos obscenos do capital oriundo do tráfico mundial de drogas, de armas e de pessoas não foram “legalmente” incorporados pelo mercado financeiro, ao ponto de salvaguardar⁶ o funcionamento do sistema interbancário da crise global de 2008?

Ainda em referência a esta matriz obscena da ordem estabelecida, lembremos da questão levantada pelo “dossiê esotérico”, debate estudado por Agamben (2004) entre o grande teórico fascista Carl Schmitt e o “anjo da história”, W. Benjamin, acerca da inscrição de um excesso espectral, próprio do estado de exceção, como fundamento mítico do Estado de direito: “essa outra lei oculta age como parte do ‘Outro do Outro’ no sentido lacaniano, a parte da metagarantia da consistência do grande Outro (a ordem simbólica que regula a vida social)” (ZIZEK, 2014, p. 401). Talvez por isto Lacan tenha argumentado, conforme *O avesso da psicanálise*, que o próprio ideal canônico de uma sociedade legal-democrática nega sua origem real, baseada na exceção segregativa, ao expor o gozo obsceno (assassino e incestuoso) que fundou a fraternidade, enquanto ilusão de acesso ao gozo de Deus/Pai, conforme nos antecipou a saga psicomitológica de *Totem e Tabu*:

[O Pai da Horda,] matam-no. A consequência disso é algo completamente diferente do mito do Édipo [...] eles se descobrem irmãos. Enfim – isto pode dar a vocês alguma ideia do que é a fraternidade [...] As energias que empregamos em sermos todos irmãos provam bem evidentemente que não o somos. [...] Essa obstinação com a fraternidade, sem contar o resto, a liberdade e a igualdade, é coisa ridícula, que seria conveniente captar o que recobre. Só conheço uma única origem da fraternidade [...] é a segregação. [...] Simplesmente, na sociedade – não quero chamá-la de *humana* porque reservo meus termos, presto atenção ao que digo, [...] – na sociedade, tudo o que existe se baseia na segregação, e a fraternidade em primeiro lugar. Nenhuma fraternidade é concebível, não tem o menor fundamento, como acabo de dizer, o menor fundamento científico, se não é por estarmos isolados juntos, isolados do resto (LACAN, 1992, p. 107).

Ao focar este anverso real, Zizek irá nos dizer que a literatura de Kafka é um encontro traumático – a nosso juízo, de desdobramento desolador, de-

⁶ Confrontar a menção do jurista Wálter Fanganiello Maierovitch à declaração de Antonio Costa (czar anti-drogas da ONU), disponível em: <http://jornal.ofluminense.com.br/editorias/cultura-e-lazer/plantao/ramificacoes-da-maf...> Acesso em: 29 nov. 2013.

vido ao seu efeito melancólico de impotência – com o “divino”, esta figura de exceção, que poderíamos chamar Deus real da burocracia estatal, em nome do qual um burocrata pode dizer “legalmente” ao sujeito: “você está morto!” ou “você não existe!”. Em suma, quanto mais Kafka se aproxima do absurdo, mais ele abre uma janela para o real lacaniano, enquanto ausência mais absoluta de sentido. Em sua literatura, o gozo, em seu caráter mais real, é “aquilo que nunca conseguimos alcançar, atingir, e do que nunca conseguimos nos livrar” (ZIZEK, 2008, p. 159). Nestes termos, outra ocorrência desta Coisa impossível na obra de Kafka é ilustrada pelo inatingível *Castelo*, que provoca no agrimensur K. fixação e desespero insuperáveis, assim como a incurável ferida kafkiana, asquerosa e não-morta. Enquanto ela parasita o enfermo, não o mata, conforme constatou “um médico rural”.

Kafka, também, nos apresentou um devir-Coisa inumana, enquanto invasão de gozo êxtimo, que adquiriu vida própria ao romper a articulação do corpo imaginário com a referência simbólica. Invasão de gozo que subjugou a forma humana, por tornar visível este Outro “asqueroso”, que é a estrutura mínima da vida, à qual Gregor Samsa retornou. Esta Coisa-tabu (não-castrada) que envergonhava a família Samsa, nos remete à humanidade em seu nível zero, visto que a exclusão familiar do *Ungeziefer* explicita o desmoronamento radical dos horizontes simbólicos da referência paterna, em sua função metafórica de ligar o corpo ao espírito. Mais ainda, se o inseto é aquilo que restou do declínio operativo do complexo familiar e da miséria humana, nos aproximamos do conceito de *homo sacer*, como lido por G. Agamben. Primo Levi, antes disso, irá se referir ao seu correlato, o *homo lager* que, ao ser lançado em uma experiência limite, sobreviveu à sua própria morte simbólica, *ek-sistindo* como única testemunha integral do “fim da história” (esta última entendida como forma inconsciente de *religare*, pelo Lacan do simbólico).

Porém, diante da encruzilhada ética criada por Auschwitz, certos frankfurtianos, aturridos por esta regressão à barbárie, não reconheceram mais a possibilidade de se fazer poesia (habitar os *hauts lieux*), só pedagogia, pós-Auschwitz. Isto porque lhes falta a categoria de excesso de gozo, ou de Coisa-inumana, esta “inassumível” condição de possibilidade do humano. Se, na *Dialética do esclarecimento*, o inumano é o triunfo da barbárie a ser combatida, Adorno e Horkheimer não se deram conta de que toda *Bildung* humana precisa incluir o substrato impenetrável de inumanidade, “como algo que permanece opaco e resiste à inclusão em toda e qualquer reconstituição narrativa do que conta como humano” (ZIZEK, 2008, p. 154). Então, ainda que estes teóricos vejam a barbárie como uma consequência da instrumentalização do esclarecimento, eles propõem o rechaço deste excesso pela aplicação pedagógica do próprio esclarecimento.

Zizek (2008) irá nos dizer ainda que esta dimensão do inumano também falta a Levinas, apesar de sua louvação da alteridade. Levinas (2014) pretende questionar a filosofia do ser pela filosofia do rosto, ao propor a passagem do amor ao saber para o amor ao Outro, enquanto próximo, sendo que o início desta filosofia se dará a partir do conceito de Rosto (o *prósopon* grego).

Para Levinas, o rosto seria o modo autêntico como o Outro se apresenta, sendo a linguagem a forma de relação com este outro. O não matarás já estaria inscrito no rosto de outrem, como interdito ético, enquanto face de Deus. A manifestação de outrem e da alteridade, revelada pela epifania do rosto, seria ética e configurar-se-ia como uma forma de resistência intrínseca e natural da nudez e da miséria, ou seja, uma “resistência” que não esboça resistência. Isto, malgrado a silenciosa presença sem rosto que habitou o entrelugar da morte em vida...

Em outras palavras, o desígnio nazista realizou a refutação sumária do Pai simbólico que transmitia ao rosto sua feição humana, ao suspender o seu legado ético, em termos do “Não matarás!”. Logo, a face real desta guerra de aniquilação não representa o semelhante (imaginário), muito menos o simbólico parceiro da comunicação levinasiano, mas o desmentido radical do amor à Lei-do-Pai, ao ponto de extinguir o amor ao significante. Em função de tal procedimento, deparamo-nos com o antirrostro do próximo (*Nebenmensch*), que é a “face” da Coisa estranha, em sua dimensão impossível (real), o *gorgóneion*, aquele que chegou ao fundo enquanto portador de uma alteridade monstruosa e insuportável. Monstração, também, encarnada no rosto dilacerado e enceguedo do Édipo exilado em Colona, cuja carcaça agonizante se arrastava nessa zona cinzenta do além da desgraça, espaço acidioso onde não há temor nem piedade, na medida em que a fala fenece diante de sua falta completa de significado.

Neste espaço entre-duas-mortes, Antígona também vai se identificar com o rosto-radical, o rosto-pedra de Niobe, cuja tela de proteção seria a beleza, destacada pelo coro, no martírio da heroína trágica. Segundo Lacan (1985), é na consumação do *Até*, que a imagem de Antígona assume um aspecto que faz, literalmente, o coro perder a cabeça, jogar fora todo respeito que ele tem pelos éditos da cidade. Mas esta miragem estonteante da beleza, chamada *hímeros enarges* (desejo visível), vislumbrada nas lágrimas que se desprende do martírio de Antígona, não passa de um semblante, uma tela de proteção, que vela a identificação de Antígona com o desejo de nada, ou de morte, ou melhor, com essa Coisa inumana (Niobe), que representa a extinção do desejo. Talvez por isto, Zizek levantou a hipótese da familiaridade do rosto levinasiano servir como defesa contra essa dimensão monstruosa da subjetividade humana, enquanto Próximo/estranho, esse “não-homem que se apresenta obstinadamente como homem, e o inumano que é impossível dissociar do humano” (AGAMBEN, 2008, p. 87).

Como dissemos, Lacan (1985) já havia identificado, na literatura grega, a antecipação desta figura-limite do sem lugar radical, no Édipo banido de Tebas, uma criatura tabu (*sacer*), um morto-vivo que pede que o deixem sentar-se em Colona, no recinto sagrado de Eumênides, onde residem as deusas da vingança, lugar em que a fala é proibida, visto que ali nada é perdoado ou esquecido. Destaca-se, então, por efeito melancólico, o desmoronamento dos fundamentos narcísicos do ser, realçado pelo coro: “*Mais vale, no final das contas, nunca ter nascido, e se se nasce, morrer o mais depressa possível*”. É neste ponto que começa o além do princípio do prazer, na mostraçã

Édipo refugio da terra, resto inumano do holocausto, dilacerado, enceguecido e exilado, cuja carcaça agonizante ainda se esforça nessa zona crepuscular da morte em vida, que é o espaço melancólico do indizível. Ao convocar sobre a descendência e a *polis* a mais radical das maldições, Édipo nos mostra no “drama essencial do destino, a absoluta ausência de caridade, de fraternidade do que quer que seja que se refira aos chamados sentimentos humanos” (LACAN, 1985, p. 290). Não foi este o argumento que Hannah Arendt evocou em Jerusalém, para falar da imunidade cadavérica de Eichmann, em relação ao registro da alteridade e da semelhança? Em Colona, a condição humana de Édipo foi aniquilada, em holocausto, ao espírito de vingança de deuses obscuros, assim como Eichmann a sacrificou em nome da ilusão de uma raça pura e perfeita. Neste lugar onde tudo é silêncio, consumou-se a morte de Édipo, o que nos confronta com o semblante de horror sacro de seu acompanhante, numa alusão a algo de medonho que é revelado no sem-rosto dos mistérios que liquefazem o humano, aproximando-o de uma Coisa “esvaziada de qualquer aparência especiosa” (LACAN, 1985, p. 291).

Por analogia ao Édipo em Colona, Lacan vai buscar no “zumbi” de Edgar Allan Poe outra imagem que articule essa manifestação brutal do inumano, conforme o conto “O estranho caso do Sr. Valdemar”. Trata-se da manutenção da vocalização no *post-mortem*, quando se hipnotiza um moribundo, em nome da ciência, que deste limbo pós-humano passa a dizer: “estou morto” ou “morrendo”. Esta seria a encarnação do vivo-morto, onde a fala não é mais o que liga o homem ao sentido da vida, mas o efeito da técnica que impede o enfrentamento do “ser da morte”, como nos advertiu Heidegger, por retardar artificialmente o mergulho do corpo-máquina nas profundezas abissais do vazio absoluto. Pois a derradeira palavra da vida, quando destituída de seu sopro simbólico, só pode regredir à substância pré-subjetiva e mítica chamada *lamela*.

Lacan, em “Posição do inconsciente”, correlacionou este pedaço de real ao mito do andrógino de Aristófanes, visto que a *lamela* representa essa parte de si mesmo que o indivíduo sacrifica ao ordenamento simbólico e que pode servir para simbolizar o mais profundo objeto perdido. A *lamela* pode ser, tanto a vida indestrutível e assexuada de Odradek, quanto a libido em estado puro, por trás do órgão fonador, não-morto, do Sr. Valdemar, ou ainda, aquela insondável parcela vital que é subtraída ao ser humano pelo fato de ele ser submetido à castração.

O efeito de estranheza causado pela aparição da *lamela*, enquanto forma de vida subjetivamente vazia, foi representado na literatura de Primo Levi por este próximo inumano chamado de muçulmano (*Muselmann*), o “sem rosto” do campo, conforme descrito, em seu seminal *É isto um Homem?*. Por sua vez, G. Agamben reconheceu em uma figura antiga do direito romano, o *homo sacer*, a vida não relacional (*zoe*), a benjaminiana vida nua, no nível desta libido pura, não simbolizada. Em suma, o semi-vivo do *lager* seria o nível zero do Próximo inumano (freudolacaniano), em relação ao qual o discurso dos ideais não reconhece possibilidade de empatia. Nestes termos, Primo Levi emprestou corpo e voz ao homem pós-Auschwitz, este sinistrado

pelo aniquilamento da subjetividade simbólica e corporal, como se fora um ponto de apocalipse individual a testemunhar a ex-sistência do impossível, enquanto *Ur-Faktum* e/ou como facticidade, em Lacan.

E, apesar de Levinas ter articulado a experiência da *Shoah*, no nível da linguagem e da empatia do rosto, não é assim que pensa e escreve alguém que realmente chegou à beira do abismo, como Primo Levi. Baseada na arte e em parte na filosofia, a psicanálise extensiva propõe, então, uma aproximação desta Coisa-inumana e do excesso de gozo pela via de Lacan, Primo Levi e G. Agamben. Iniciemos por Agamben (1998), que reconheceu a pertinência ética justamente naquilo que restou de Auschwitz:

O muçulmano penetrou em uma região do humano – pois negar-lhe simplesmente a humanidade significaria aceitar o veredicto das SS, repetindo o seu gesto – onde, dignidade e respeito de si não são de nenhuma utilidade, como também não são uma ajuda exterior. Se existe, porém, uma região do mundo em que tais conceitos não têm sentido, não se trata de conceitos éticos genuínos, porque nenhuma ética pode ter a pretensão de excluir do seu âmbito uma parte do humano, por mais desagradável, por mais difícil de ser contemplada (AGAMBEN, 2008, p. 70-1).

Se a figura do *Homo sacer*, para Agamben, ou a do muçulmano, para Levi, pode remeter à redução sinistra da vida humana a mero conjunto de funções físicas já em colapso, ele é também a expressão de um estranho gozo que constitui (e acossa) todo ser humano. Talvez por isto, tanto Levinas, que se agarra num rosto que simboliza o “*Não matarás*”, quanto Adorno que conota a barbárie como instrumentalização do iluminismo, neguem a possibilidade de a condição humana ser articulada sobre o pano de fundo dessa alteridade radical, desse duplo inumano, reflexo de um gozo opaco e refratário a qualquer narrativa que concerne ao humano, ao contrário da via aberta pela literatura:

a história – ou melhor, a não história – de todos os ‘muçulmanos’ que vão para o gás, é sempre a mesma: simplesmente acompanharam a descida até o fim, como os arroios que vão até o mar. [...] os ‘muçulmanos’, os submersos, são eles a força do Campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não homens que marcham e se esforçam em silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem realmente sofrer. Hesita-se em chamá-los vivos; hesita-se em chamar ‘morte’ à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la. Eles povoam minha memória com sua presença sem rosto, e se eu pudesse concentrar numa imagem todo mal do nosso tempo, escolheria essa imagem que me é familiar: um homem macilento, cabisbaixo, de ombros curvados, em cujo rosto, em cujo olhar, não se possa ler o menor pensamento. (LEVI, 1988, p. 131-2)

Foi preciso que a psicanálise propusesse uma via de inclusão que passa pelo *abjeto* para que se percebesse que, mesmo depois de Auschwitz, a cultura ocidental insiste em privilegiar a inclusão subjetiva pela duplicação do senso crítico da *Aufklärung*, quando não pelo discurso dos ideais. E, ao visar

ao real, dando voz a este gozo inaudito e sem-sentido, a psicanálise persiste na via delineada por Primo Levi, pois somente “quem fitou a górgona, não voltou para contar, ou voltou mudo; [...] os ‘muçulmanos’ que submergiram – são [eles] as testemunhas integrais, cujo depoimento teria significado geral” (LEVI, 1990, p. 47).

Ou seja, somente quando este gozo sobrenatural puder ser olhado de frente, em sua face de *extimidade* indescritível, no nível de um objeto de amor e não excluído pela sua feição inumana e sem-sentido, que ele terá alguma chance de ser parcialmente inscrito no laço social. E Primo Levi pôde falar deste muçulmano êxtimo, que devolveu ao mundo dito civilizado o reflexo mais íntimo do naufrágio de toda e qualquer dignidade humana, isto é, o ponto extremo de inumanidade em nós.

Da mesma forma, Odradek, este “rejeito” feito de pedaços velhos e rotos, não está submetido à condição humana, figurando claramente como inumano, imortal e excluído do ciclo de reprodução sexual, apesar de mimetizar traços humanos: ter duas pernas, rir e até “falar”. O que nos remete ao Édipo em Colona, que vai recolocar a pergunta de Primo Levi sobre *ser isso um homem* a partir da seguinte questão: “*será que é no momento em que não sou nada que me torno um homem?*” (LACAN, 1985, p. 290). Também em Antígona a vida pôde ser refletida a partir desta pós-humanidade, na ultrapassagem do umbral do *Até*, este além da desgraça, zona cinzenta entre o céu e a terra. É justamente desse lugar de exclusão radical, entre-duas-mortes – que torna Antígona sem piedade nem temor – que ela pôde, assim como o Édipo enceguecido, olhar para o que estava perdido, lamentando não ter vivido sua vida ou, então, repetir a sentença melancólica de seu pai: “antes não ter nascido!” (*mè phunai*). Em suma, a verdade humana, por ironia do destino, pode ser buscada neste denominador comum que é a ausência das propriedades que “qualificam” o humano. O mesmo pode ser dito de Gregori Samsa que, no momento em que se transformou no inseto abjeto, pôde figurar como “um ‘singular universal’, um substituto da humanidade quando encarna seu excesso inumano, quando não se assemelha com nada humano” (ZIZEK, 2008, p. 162).

Então, ainda que Odradek não seja esférico como a criatura una de Aristóteles, ele vai ser lido, tanto por J.-A. Miller, quanto por S. Zizek, em analogia com o mito do andrógino, conforme o *Banquete* de Platão, como uma representação da *lamela*, este órgão vivo, sem corpo simbólico, inumano-humano, emanação da substância-vida, que persiste além da morte ordinária. Neste sentido, cabe esclarecer conceitualmente que “estar ‘morto enquanto vivo’ é ser colonizado pela ordem simbólica ‘morta’ [já que a palavra é a morte da Coisa]; estar ‘vivo enquanto morto’ é dar corpo ao resto de Substância-Vida que escapou da colonização simbólica” (ZIZEK, 2008, p. 166), como na horripilante aparição desta carcaça impossível de se olhar de frente, chamada “Sr. Valdemar”.

Esta representação do vivo-morto, como mero órgão não-morto, em Edgar Allan Poe, escapa a toda e qualquer referência simbólica, assim como a vida nua, destituída do rosto, em Odradek, está além do alcance operatório

da castração paterna, fora de sua *heim* (–φ, casa paterna). Por isso ele nos diz, de forma impudente, que não tem “residência [simbólica] fixa”. E, por ser a vergonha amboceptiva das conjunturas do ser, ou seja, a não referência à castração de Odradek provoca o constrangimento do pai de família, Zizek relacionou as palavras finais do pai/narrador, em “Odradek”: “é-me quase dolorosa a ideia de que [ele] me pode sobreviver”, às palavras finais d’ *O processo*: “era como se a vergonha devesse sobreviver a ele”, ou seja, assim como o gozo inumano do imortal Odradek sempre irá espreitar a casa de família, provocando a(o) (pu)dor dos pais, o funcionamento obsceno da lei fez com que a vergonha de Josef K. sobrevivesse à sua morte, da mesma forma que a vida nua sobreviveu à dignidade simbólica, aniquilada em Auschwitz.

Contudo, ao cogitar da emergência dos campos (enquanto 3ª facticidade), como uma reação de precursores ao nosso futuro sombrio de mercados comuns, Lacan antecipou uma abdução de gozo jamais vista, empreendida pela insólita copulação entre discurso da ciência e discurso do capitalista. Talvez por isso, o psicanalista belga Jean-Pierre Lebrun (2010) tenha destacado o fato de a sociedade contemporânea se ver às voltas com um mal-estar na subjetivação, próprio dos discursos que forçarem o registro do impossível, engendrando uma servidão (in)voluntária, apesar de a linguagem ser marcada pela experiência da falta, da finitude, na medida em que nomear é criar um fundamento, eleger um ponto de referência, que impõe um limite ao caráter errante do gozo, razão pela qual se podiam estatuir os processos simbólico-sublimatórios. Assim, o discurso do capitalista, enquanto derradeira narrativa de facticidade, ao não reconhecer mais a necessidade cultural e civilizatória de limite aos mercados de gozo, autorizou as tecnologias médicas da biopolítica a romperem a emenda entre o organismo e o simbólico, “realizando o pesadelo de uma vida vegetativa [*zoe*] que sobrevive indefinidamente à vida de relação [*bios*], de um não-homem infinitamente separável do homem” (AGAMBEN, 2008, p. 154-5).

Nesta linha de raciocínio, o muçulmano do *Lager* preparou a mentalidade para o zumbi das cracolândias, ou para a neutralidade autista – que vai do *Hurbinek*⁷ escolar ao jovem anestesiado das *rave* – objeto da biopolítica dos *gadgets* farmacêuticos, assim como Eichmann preparou o terreno para que o *nerd* desengajado pudesse suspender o princípio da realidade em função da ilusão bovárica de “ser um outro que não é” (avatar), ou para que o burocrata militar – um especialista em apertar botões, imune ao horror da carnificina – exterminasse à distância. Racionalidade que não deixa de se aplicar à figura *soft* do analista de investimentos global que, ao visualizar cenários virgens, ou de risco, define geopoliticamente as invasões predatórias e as retiradas abruptas do capital transnacional, afetando drasticamente o (sub)desenvolvimento de regiões inteiras, sobre cujas agruras ele jamais irá se questionar, muito provavelmente, devido a uma neutralidade instrumental e/ou psíquica, em relação à imagem do semelhante e da alteridade.

Então, quando Zizek articula a questão do muçulmano ao significado atual do termo, ele nos fala de “gradações” de um neosujeito *desolado* que se conforma à sua própria expropriação simbólica, espiritual, até o ponto de

⁷ Trata-se de “um nada, um filho da morte, um filho de Auschwitz”, o menino sem-nome de três anos de idade, atrofiado, mudo e inerte, conforme narrou Primo Levi, em *A trégua* (São Paulo: Cia. das Letras, 2010, p. 19).

soçobrar, enquanto uma “casca”, uma forma de vida autista, indiferente, sem envolvimento afetivo. Mais precisamente, trata-se de um processo de des-subjetivação, cujo ápice remete a um sujeito extraviado e esmaecido, alguns diriam pós-humano, porque imune às coisas do amor, tal qual o Eichmann retratado em Jerusalém, o que explica o sucesso cinematográfico do gozo necrófilo, inscrito no gênero apocalipse zumbi, inaugurado pelo *cult movie A noite dos mortos vivos* (Romero, 1968).

Contudo, do ponto de vista do *falasser*, que “é o sujeito mais a substância gozante”, como caracterizou J.-A. Miller (2014, p. 87-8), este substrato vivo (ilustrado como inumano no mito da *lamela* de Aristófanes, ou pelo “Odradek” de Kafka) não deve ser visto apenas como um “rejeito” abjeto, que deveria ser descartado na castração (neurótica). Mas, acima de tudo, precisa ser entendido como um mais-gozar com o qual o *falasser* pode se identificar, superando a fixação real, por inventar um saber-fazer com este “pedaço”, ao conceder-lhe o lugar de coisa mais-íntima do ser. Saber lidar com esta face extraviada de mais-gozo faculta ao *falasser* resistir à dessubjetivação empreendida pelo que Lacan chamou de discurso do capitalista, dispositivo que opera a forclusão da castração, visto que tal narrativa inventou uma forma astuciosa e homogeneizante de capitalizar esta parcela do inumano em nós.

Se Lacan nos disse: “Contra o discurso do capitalista somente a santidade sublimatória”, caberia encerrar esta reflexão com a parte final do último verso (conforme epígrafe) do poema “Os homens ocos”,⁸ de T.S. Eliot. Ela se articula às reflexões sobre a “servidão” dos últimos homens, cujo coração já está meio oco e, ao mesmo tempo, repleto de abjetos oferecidos pelo império da técnica:

*Figura sem forma
Sombra desbotada,
Força entorpecida, gesto sem expressão*

*Assim é que o mundo acaba
Assim é que o mundo acaba
Assim é que o mundo acaba:*

*Não com um Bang,
mas com murmúrio...*

Contudo, este rejeito sussurrado, que não se confunde mais com a voz do herói, muito menos com a dignidade imortal do trovão divino, pode revelar as veredas sublimatórias de uma nova *terra ethica*, por fazer com que o balbucio sem-sentido de Odradek, “nada além do farfalhar de folhas caídas”, ou o gozo autista dos homens-concha atuais se torne objeto de uma singular ficção de amor, por algo que possa assumir valor de mais-íntimo. Trata-se de elevar seu modo de gozo – aquilo que acontece em seu corpo, enquanto corpo que se goza – a dignidade de Coisa bem-dita, por alusão à reparação narcísica joyceana. O que significa incluir esta coisa mais-íntima, que é o

⁸ ELIOT, T. S. Os homens ocos. In: _____, *Poemas*. São Paulo: Câmara Brasileira do Livro, s/d, p. 67.

gozo opaco e fora-de-sentido, numa arte de saber-viver, por obra do corpo falante. Nestes termos, o *fallasser* poderia amar seu gozo como a si mesmo, isto é, ser tal como goza, por bem dizê-lo, nos termos simbólico-sublimatórios que toma emprestado do discurso do Outro.

Referências

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral I*. Campinas: Pontes, 2005.

ELIOT, Thomas. Stearns. Os homens ocios. In: _____. *Poemas*. São Paulo: Câmara Brasileira do Livro, s/d.

HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?* Madri: Trotta, 2008.

LACAN, Jacques. *Les temps modernes*, nº 184-5. Paris: Julliard, 1961.

_____. *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud...* Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

_____. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

_____. Posição do inconsciente. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

KAFKA, Franz. Preocupações de um pai de família (Odradek). In: _____. *Os contos*. 1º vol. Lisboa: Assírio & Alvin, 2004.

_____. *O processo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

_____. *Carta ao pai*. Porto Alegre: L&PM, 2011.

LEBRUN, Jean-Pierre. *O mal-estar na subjetivação*. Porto Alegre: CMC, 2010.

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

_____. *Os afogados e os sobreviventes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. *A trégua*. São Paulo: Cia. das Letras, 2010.

LEVINAS, Emmanuel. *Violência do rosto*. São Paulo: Loyola, 2014.

MILLER, Jacques-Alain. A propos des affects dans l'expérience analytique (conferência proferida em Ganda, em 16 de maio de 1986). *Actes de l'École de la Cause Freudienne*. Paris: ECF, 1986.

_____. Odradek, la bobine de scandale. *Élucidation*, nº 10, de 2004.

_____. *O sobrinho de Lacan*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *O osso de uma análise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

WAJCMAN, Gérard. A arte, a psicanálise, o século. In: AUBERT, J. et al. *Lacan, o escrito, a imagem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *Menos que nada*. São Paulo: Boitempo, 2014.

RECEBIDO EM: 11/12/2015 ACEITO EM: 16/12/2015