

***O Leitor*, de Bernard Schlink, e *Ressurreição*, de Tolstói:
vergonha, responsabilidade e reposta¹**

Fábio Belo²

O amor, querida, não exclui o pejo.
Olavo Bilac³

Introdução

O romance *O Leitor*, de Bernard Schlink, conta a história da relação entre Michael e Hanna. Ela, analfabeta; ele, filho da classe média alemã. A relação era regada a sexo e leitura. Mais tarde, durante um julgamento contra criminosos nazistas os dois se reencontram. Ele como estudante de direito, ela como acusada de não ter aberto os portões de uma igreja em chamas na qual estavam prisioneiras sob sua responsabilidade. Hanna prefere ser condenada por um crime que não cometeu sozinha a ter que admitir publicamente seu analfabetismo. O erro jurídico – o fato de ninguém perceber que Hanna era analfabeta – fica evidente, mas isso não é suficiente para livrá-la de muitos anos de prisão. Quando, finalmente, pode sair, Hanna se mata.

Já o romance *Ressurreição*, de Liev Tolstói, narra a relação amorosa entre Nekhiliúdiv, nobre aristocrata russo, e uma de suas empregadas, Máslova (apelidada Katiucha). Depois de tirar-lhe a virgindade, Nekhiliúdiv vai servir o exército. Máslova é expulsa de casa quando se descobre que ela estava grávida. Seu bebê morre e ela acaba por se prostituir. Num dado momento, ela é acusada de matar um nobre por envenenamento. De fato, ela dá o veneno ao sujeito, mas sem saber que o fazia, pois fora enganada por outras pessoas que queriam roubá-lo. Indo a julgamento, os dois se reencontram: ela como ré, ele como jurado. Condenada injustamente, num claro erro processual, Nekhiliúdiv começa uma longa empreitada para salvá-la: tanto da condenação aos trabalhos forçados quanto a sua alma, entregue à prostituição e distante dos valores cristãos do nobre russo. Depois de longa peregrinação pela

¹ Esse texto contou com amáveis leituras de dois amigos. Suas críticas o enriqueceram imensamente. Agradeço aos dois: L. e V.

² Psicanalista, professor de Psicologia na Faculdade de Direito Milton Campos (Nova Lima – MG), doutor em Estudos Literários. [www.fabiobelo.com.br]

³ Poema “Tercetos”, do livro *Alma Inquieta*, disponível em <http://amadeudeprado.wordpress.com/2011/02/02/tercetos-olavo-bilac/> [Acesso: 14/03/11].

burocracia russa, Nekhiliúdiv consegue libertá-la. Ao final, Máslova se casa com um comunista que conheceu no caminho para a Sibéria.⁴

Os dois romances trabalham temas parecidos: o reencontro a partir de um julgamento, a culpa e a vergonha dos homens perante a injusta condenação de mulheres que outrora foram suas amantes e a tentativa posterior de reparação dessa culpa. No presente artigo, não vou analisar em pormenor o romance de Tolstói, vou usá-lo apenas como pano de fundo e contraponto à análise que vou fazer da obra de Schlink. Um dos pontos centrais desse artigo é pensar no tema da *responsabilidade pelo outro*. Para fazê-lo, gostaria de tomar como base o texto “Responsabilité et réponse”, de Jean Laplanche (1999b), cujas ideias fundamentais resumo a seguir.

1. Responsabilidade e resposta⁵

Não é tão simples como parece convocar alguém à responsabilidade. Em primeiro lugar, tal noção remete à existência de um eu senhor de si, consciente de seus atos. Ela parece, de saída, retirar o inconsciente da cena. Além disso, a noção de responsabilidade tem a ver com uma pressuposição de um universal ao qual todos, sem exceção, devem se submeter. A melhor forma de se compreender isso é através da comparação entre a moral religiosa e a moral burguesa.

Pensemos num exemplo caricatural: o aborto. Para a moral religiosa, todos devemos nos responsabilizar da mesma forma, em todos os contextos: não abortar. Não importa o caso particular, não importam as condições. Há uma regra geral frente à qual o sujeito só pode estar em um lugar: ou bem é responsável ou não o é. No caso da moral laica, burguesa, devemos ver cada caso em sua particularidade: o aborto de um bebê fruto de um estupro deve ser visto da mesma forma que o aborto de um bebê de uma adolescente descuidada?

O exemplo deixa claro que a noção de responsabilidade diz respeito ao universal. Para fazer frente a essa noção, para problematizá-la, Laplanche (1999b) propõe um *deslocamento* para a noção de resposta. Através disso, ele deseja fazer trabalhar a ideia de responsabilidade em psicanálise. Há dois pontos muito importantes aqui: primeiro, o sujeito *responde* por seus atos, mas deixa, de alguma forma, o outro incluso nessa tomada de posição frente a um problema moral; segundo, a noção de resposta enfatiza o caráter singular e particular de cada

⁴ Para evitar as referências, uso R para o livro de Tolstói. L designa *O Leitor*, nesse caso, os números das páginas indicadas referem-se à edição brasileira e à edição alemã, respectivamente. As referências completas encontram-se na Bibliografia.

⁵ Sobre essa diferença entre a responsabilidade e a resposta, proposta por Jean Laplanche, organizei um Congresso, cujos Anais trazem textos diversos. O leitor pode consultá-los: www.conpdl.com.br.

decisão moral, apontando para o caráter muitas vezes violento da noção universalista de responsabilidade.

O ponto da psicanálise no que tange a esse tema da filosofia moral é apontar como o inconsciente se apresenta. Pensemos na resposta do obsessivo que se responsabiliza em excesso até mesmo pelo que não fez. Lembremos do perverso cuja resposta de praxe é responsabilizar o outro por suas decisões (um exemplo cínico importante: o estuprador que culpa a “promiscuidade” da minissaia da vítima). Ainda temos o exemplo do/a melancólico/a – culpado/a até por existir – e da/o histérica/o, cuja resposta é sempre adiar a resposta. Observem: não se trata de uma forma única de se responsabilizar. Ao trazer o inconsciente para a conversa moral, a psicanálise está *singularizando* a responsabilidade. Quais são as implicações disso? Estaríamos a um passo do individualismo? Insistir na singularidade não poderia gerar um efeito (perverso?) de recusa do laço social? Ao longo do texto, voltarei a essas questões.

Por enquanto, volto aos dois casos que estou comparando: Michael e Nekhliúdiv se agarram, cada um a sua maneira, à moral universalista. Michael, através da filosofia e Nekhliúdiv através da religião. Proponho, entretanto, que esse último, mesmo sendo religioso, consegue abrir mão da inflexibilidade própria à moral teológica. Já Michael, mesmo sendo laico, não consegue ler um caso particular e age de tal maneira a *responder* de forma omissa diante de sua relação com Hanna.

1.2. A resposta de cada um

Tanto Nekhliúdiv quanto Michael sentem vergonha do que fizeram. A grande diferença é que o primeiro usa o expediente religioso para “reparar” sua culpa, já o segundo tenta voltar ao laço anterior – ler para Hanna. No que tange à teoria de Laplanche, a posição de Nekhliúdiv nos parece próxima da “responsabilidade” religiosa, ainda sem um tratamento particular. Tanto seu erro, quanto o modo de repará-lo é visto sob o prisma religioso: “Minha consciência exige o sacrifício da minha liberdade para a redenção do meu pecado, e a minha decisão de casar com ela, mesmo que seja um casamento fictício, e de acompanhá-la para onde quer que a mandem, permanece inabalável” (R, 297). Não importa, portanto, se o casamento será falso: o que importa é que é assim que a lei religiosa manda. Ora, tal posição está longe do que a psicanálise defende quanto à responsabilidade. Trata-se, nesse caso, ainda de responder com a voz do outro, e ainda: de um outro universal, que tende a homogeneizar toda ação moral. É como se o casamento fosse *sempre e para qualquer um* a solução para reparar possíveis danos amorosos causados ao outro.

Nekhliúdiv quer se casar com Máslova para se redimir de seus pecados. Essa visão religiosa parece colocar o ego numa posição ainda não responsável, pois é como se eu cumprisse as regras do jogo moral para obedecer às regras religiosas e não ao meu desejo particular. Com isso não quero defender a tese de que o desejo singular não possa ou não deva muitas vezes se articular às regras morais compartilhadas. Ao contrário: a ética da resposta passa justamente pelo tipo de articulação possível entre o que é particular e o que o laço social nos impõe de forma universal. O que é criticável é justificar suas ações apenas a partir dessas regras exteriores à elaboração pessoal.

No caso de Michael, sua resposta inicial foi continuar a ler para Hanna. Observem que não há nenhuma saída religiosa aqui. Há culpa, há desejo de reparação, mas o discurso de Michael não é algo do tipo: tenho que fazer isso porque deus mandou. Trata-se de uma resposta singular diante do outro por quem se sentia de alguma forma responsável. Não existe a pressuposição que *ler para alguém* possa ser uma resposta universal ou possa servir para casos semelhantes. Essa singularidade da resposta é o que interessa sublinhar.

Por outro lado, gostaria de enfatizar o caráter inibido de Michael e o agir de Nekhliúdiv. Certo: o último age guiado pelo mandamento divino, mas ele age. Ele vai até Máslova e faz a sua parte. Ele não a obriga a nada, apenas lhe diz o que acha correto. Quando ela se recusa a se casar com ele, ele aceita a decisão dela. Isso não acontece no caso de Michael: este se cala e não age. Mesmo sustentando uma moral religiosa, Nekhliúdiv se sai melhor do ponto de vista ético. Sustentar uma moral laica não é garantia que o sujeito vá constituir uma resposta singular.

2. Vergonha

Numa primeira leitura, talvez inspirada pelo próprio narrador (Michael), poderíamos eleger como um tema importante do romance *O Leitor* a vergonha que Hanna sentia com relação ao seu analfabetismo. Vejamos o que ele nos diz:

O fato de se envergonhar por não saber ler nem escrever, de confundir-me para não se expor, eu podia entender. Eu mesmo compreendia ter a vergonha como motivo para atitudes desviantes, defensivas, obscuras e dissimuladas, mesmo as que magoavam. (...) Por medo de ser desmascarada como analfabeta, ser desmascarada como criminosa? Cometer crimes por medo de ser desmascarada como analfabeta? (L, 147)

A vergonha do analfabetismo seria maior do que a vergonha de ser criminosa nazista. O narrador parece desenvolver uma tese psicológica próxima àquela apresentada por Freud no texto "Fracassados pelo Êxito", na qual ele diz que muitos caem neuróticos quando realizam

seus desejos, pois esses desejos acabam por lembrá-los de desejos proibidos de se realizar. Para não correrem o risco de realizar seus desejos inconscientes, abdicam também dos desejos conscientes e cotidianos que alcançaram. No caso de Hanna, diz o narrador: “Lutava sempre e sempre tinha lutado, não para mostrar do que era capaz, mas sim para esconder o que não sabia fazer. Uma vida cujos avanços consistiam em retiradas enérgicas e cujas vitórias consistiam em derrotas secretas” (L, 148-9 [128-9]). O avanço, o êxito, era manter em segredo seu analfabetismo, sempre recusando propostas perante as quais teria que confessar sua falta. Para o narrador, essa vitória era uma *verheimliche Niederlage*, uma secreta derrota, mas também um secreto armazém, um depósito no qual Hanna poderia guardar seu segredo. Seu êxito era a manutenção de seu fracasso. Observem, desde já, o que há de masoquismo nesse tipo especial de covardia. Fracassar pelo êxito não é apenas *hesitar* diante do pulsional, é fazê-lo “êxitar” passivamente.

Há duas formas clássicas de se explicar esse tipo de inibição: ou bem o eu renuncia a suas funções a fim de evitar um conflito com o isso, ou bem o faz para não se indispor com o supereu. No primeiro caso, quando a significação sexual de uma função é aumentada, o eu abre mão dela. O exemplo é de Freud:

Logo que o escrever, que faz com que um líquido flua de um tubo para um pedaço de papel branco, assume o significado da copulação, ou logo que o andar se torna um substituto simbólico de pisotear o corpo da mãe terra, tanto o escrever como o andar são paralisados porque representam a realização de um ato sexual proibido. (ESB, XX, 110)

É justamente por realizar um desejo inconsciente (incestuoso, no exemplo) que a função é paralisada. Freud, portanto, não lê a inibição como uma *falta*, mas como um excesso pulsional que é barrado de forma radical.

No segundo caso, quando a inibição significa a abdicação de parte de uma função egoica para se evitar o conflito com o supereu, Freud retoma a mesma lógica dos fracassados pelo êxito: o lucro e o êxito são proibidos pelo superego. O que se realiza na inibição, portanto, é um desejo sádico do supereu.

Não precisamos optar por uma das duas alternativas dadas por Freud para compreender o caso de Hanna. Basta compreender que, para a psicanálise, o analfabetismo não será lido, principalmente em casos onde há a real oportunidade de aprendizagem, como falta ou como falha do sujeito. Trata-se de uma inibição e nesse sentido, resposta a um excesso pulsional impossível de ser contido a não ser abrindo mão de forma extremada de parte de si mesmo ou de alguma satisfação egoica.

Ler é um ato ao mesmo tempo passivo e ativo. Quando se lê, se é penetrado pela letra do outro. Recusar a leitura pode ser, num primeiro momento, recusar o gozo dessa passividade. Isso vai ao encontro da solução de compromisso encontrada por Hanna: sua passividade é acentuada num certo sentido quando o outro lê para ela: a audição, nos ensina Plutarco (2003), é o mais passivo dos sentidos⁶. Observem, entretanto, que Hanna jamais abandonou algo da atividade na cena: ela impunha a leitura antes do sexo, como se seu corpo fosse prêmio ou salário pela tarefa executada pelo objeto-leitor.

Primeira leitura, portanto: Hanna prefere ser uma fora-da-lei a ser uma fora-da-letra. Fascinada pela leitura, mantém impossível o acesso ao gozo, sempre dependente de um outro para alcançá-lo. Não é essa a forma do desejo histórico? Nesse sentido, interpreto seu suicídio como sendo a perda desse modo de gozo: agora que ela sabia ler e, imaginariamente, não dependia de ninguém, sua vida perde completamente o sentido. Ela deixa de ser sujeito quando não pode mais ser o objeto passivo que fora até aprender a ler.

Hanna morreu de vergonha, quando, finalmente, seu segredo fora descoberto? Diz Lacan, quanto a essa possibilidade: “É preciso dizer, morrer de vergonha é um efeito raramente obtido. (...) É uma *vergonha (honte)*, como dizem, que deveria produzir uma *vergotologia (hontologie)*, ortografado enfim corretamente. (...) Justamente porque morrer de vergonha é, para o honesto, o impossível” (Lacan, 1992: 172-3). Isso é o que diz Lacan no capítulo “o poder dos impossíveis” de seu seminário *O Avesso da Psicanálise*.⁷

O impossível não deixa de ter seus efeitos: não é sem esforço que não morremos de vergonha. Hanna, supostamente, não teria mais do que se envergonhar depois dos anos de prisão – idealmente, o lugar para se envergonhar do que se fez ou do que se foi – e de aprender a ler – função finalmente desinibida. As coisas, porém, não foram assim: na iminência de ser reconhecida como alguém, Hanna chega ao máximo de sua *hontologie*, de seu ser plenamente envergonhado, mortificado pelo intolerável olhar do outro. Olhar que, agora, poderia estar todo sobre ela e não seria convidado a se desviar para ler para ela. Se a vergonha for um modo de se manifestar o masoquismo, como não leva adiante a real possibilidade de morrer de vergonha?

2.1. Resignificar *a posteriori*

⁶ E é por ser passivo que o escutar exige treino, prática. Não se deve escutar de qualquer maneira. Como se vê, há ainda todo um trabalho a ser feito a partir de um possível diálogo entre Plutarco e a psicanálise.

⁷ Pensemos, *en passant*, na exigência de leitura das homofonias de Lacan. Efeito teórico importante: essa suposta brincadeira com a oralidade tem por pressuposto um *saber escrito* permanente.

Sabemos que ela leu toda a literatura do testemunho dos sobreviventes (Primo Levi, por exemplo). Não podemos supor aqui um terrível efeito que a leitura provoca *a posteriori*? Será que ao sair da prisão Hanna finalmente se reconhece como sujeito ativo onde só queria se esquivar da responsabilidade do gozo pela passividade? Será que ela agora, ao se reconhecer como sádica, morre de vergonha? Minha hipótese é essa: quando só sobra o sexual, soçobra o eu. O desejo sexual de uma máxima passividade e exclusão alienante, vivido até então através do recurso da inibição à escrita e à leitura, agora pode se liberar.

Admitir, entretanto, que se deseja a passividade é reconhecer o outro sádico nas origens desse sujeito masoquista. Pior: é reconhecer que, durante o nazismo, ela ocupou o lugar desse outro sádico. Hanna viveu os dois lados da moeda sadomasoquista. A leitura dos relatos dos sobreviventes provocou, pela lógica do *a posteriori*, o reconhecimento dessa vivência. Sua ontologia de analfabeta se completa na sua *hontologie* sádica. Na prisão, ela ainda estava protegida por passividade forçada de criminosa apenada. Quando se vê na iminência da liberdade, teria que se haver com o outro da cultura que não tinha outro lugar para ela a não ser esse de criminosa nazista e sádica: o excesso de sexual contra o qual ela sempre havia lutado. Só sobrando o sexual, soçobrou o eu, incapaz de lidar, de modo coerente e razoavelmente livre, com o excesso produzido pela pulsão sexual de morte.

Imagino que o outro da situação originária de Hanna pode ter sido alguém que não leu para ela, de tal forma a se manter indispensável⁸. Hanna só pode amar esse outro mantendo-se analfabeta. Assim damos sentido à ideia de que “[A vergonha] é constitutiva da alteridade. É pela experiência da vergonha que se instala em mim a certeza da existência do outro. Ela revela a presença do outro e provoca a tentação de escapar dela” (Selz, 2007: 67). Nem sempre trata-se de escapar: lembremos do masoquismo. Uma forma que Hanna tentou escapar dessa vergonha foi erotizar o horror de uma dependência absoluta: erotizando o ato da leitura, cuja aprendizagem sempre recusara.

Laplanche (2006) lembra que, na situação originária, a criança recebe mensagens que ela ainda não consegue traduzir. Esse é o primeiro tempo do *a posteriori* (um *avant-coup*, brinca Laplanche): a mensagem enigmática, corpo estranho interno, sempre convocando o sujeito a novas traduções. O segundo tempo são essas traduções sempre imperfeitas, sempre comprometidas com a alteridade (cf. Laplanche, 2006: 171). O outro da situação originária de Hanna, insisto, deve ter sido alguém que a colocou na posição de insuficiência e dependência.

⁸ Lembro que o título original do romance de Schlink é *Der Vorleser*. Há em alemão essa distinção: *Leser* é o leitor, *Vorleser* é o leitor que lê em voz alta para alguém. *Vorlesung*, por exemplo, pode designar uma conferência.

A primeira tradução de Hanna foi repetir, eroticamente, essa cena, pedindo para que alguém lesse para ela. A segunda tradução se dá na prisão, depois da leitura dos textos sobre o nazismo. Essa segunda tradução talvez tenha revelado de forma brutal a violência de suas próprias origens com a qual ela não podia mais lidar.

Esclarecido o sadomasoquismo como central na relação de Hanna e Michael, podemos aventar uma segunda hipótese sobre o suicídio. Matar-se ainda é uma forma de oferecer-se ao outro como objeto, como corpo. Trata-se ainda e de forma radical do retorno à situação originária na qual o corpo era tudo o que tínhamos para oferecer ao outro. Matar-se, nunca é demais insistir, também é uma forma de ser ativamente passivo. Cartada final do masoquista que deseja obrigar o outro a carregar o cadáver de um sádico que quer se impor para sempre. Funcionou: “Às vezes me perguntava se era responsável por sua morte” (L, 237). Vejamos agora como Michael pode até se perguntar sobre sua responsabilidade, mas nunca foi capaz de agir – a inibição é também dele – no sentido de constituir uma resposta que evitasse a morte do outro.

Essa segunda hipótese ainda tem um adicional. Se consideramos o que diz Agamben (1998) sobre a vergonha dos sobreviventes, podemos pensar numa identificação de Hanna, *a posteriori* e a partir da leitura dos relatos dos sobreviventes, com as pessoas que ela ajudou a matar. Essa identificação é possível graças a esse “solo” sadomasoquista. A vergonha aqui é dar-se conta de um “inassumível” que não é externo, mas interno. Diria, com Laplanche, algo um tanto diferente: é algo interno-externo, que remete a um tempo-limite no qual o sujeito era completamente constituído pelo outro. “Na vergonha, o sujeito não tem outro conteúdo senão a própria desubjetivação (...)” (Agamben, 1998: 97)⁹.

2.2. A vergonha de Michael

Não podemos, entretanto, acreditar nessa narrativa. Não devemos levá-la tão ao pé da letra. Afinal, quem nos fala é o próprio Michael. É ele quem diz: Hanna tinha vergonha. Mas, e a vergonha dele? Ou vamos acreditar na razão cínica oferecida por ele de que ele não fez nada por ela porque ele respeitou o “bem” dela, a individualidade dela, a escolha individual dela de preferir ser prisioneira a ser reconhecida como analfabeta? Essa moral kantiana, sabemos bem, tem lá suas íntimas vinculações com o sadismo.

⁹ Agamben (1998: 100) acertadamente lembra que subjetivação e desubjetivação, no sadomasoquismo, “circulam incessantemente entre os dois pólos sem pertencer propriamente a nenhum dos dois”.

“O amor, querida, não exclui o pejo”: como nosso poeta¹⁰, Michael também sentia vergonha, mas encontrou uma saída racionalista para não morrer de vergonha. No primeiro capítulo do livro, ele já anuncia sua condição: “Envergonhava-me estar tão fraco. Envergonhei-me especialmente quando vomitei” (L, 8). Um pouco mais adiante, vemos que esse não era um afeto qualquer para Michael. Uma de suas primeiras reações frente a Hanna, quando a vê trocando de roupa e percebe que Hanna o olha olhando-a, é: “Fiquei vermelho”. Dessa vez, é Michael o analfabeto¹¹, pois ele não sabia o que significava aquele olhar: “admirado, interrogativo, consciente ou desaprovador” (L, 20 [16]). Seu rosto queimava e ele saiu correndo. Ele vai sentir novamente a mesma sensação, quando se percebe olhado, olhando-a durante o julgamento, muitos anos depois dessa primeira cena: “Quando fiquei vermelho sob seu olhar, ela o desviou, virando-se novamente em direção ao banco do tribunal” (L, 130-1 [112]).

Tais descrições da vergonha de Michael – sua fraqueza quando menino, sua covardia quando adulto – torna oportuna a teoria da vergonha, baseada em grande medida em Winnicott, elaborada por Martha Nussbaum (2004). Para ela, a vergonha é o sentimento de que somos dependentes, fracos e vulneráveis. Mais uma vez, no entanto, como em tantos outros escritos – filosóficos, sociológicos ou psicanalíticos – não há na teoria de Nussbaum espaço para se pensar na vergonha como masoquismo, como desejo de ser humilhado. Insisto que essa possibilidade é fundamental.

Se era assim na vida desperta, sua vida onírica também trazia elementos da vergonha: “O pior eram os sonhos, nos quais a Hanna dura, imperiosa e terrível me excitava sexualmente, e dos quais eu acordava com saudade [*Sehnsucht*], vergonha e irritação. E com medo daquilo que eu realmente era” (L, 163 [141-2]). Mais adiante, ele relata outro sonho:

(...) sonhei com Hanna e comigo numa casa nas colinas pintadas de outono pelas quais o trem estava passando. Hanna estava mais velha do que quando a conheci e mais nova do que quando a reencontrei, mais velha do que eu, mais bonita do que antes; ainda mais tranquila em seus movimentos com a idade e sentindo-se mais à vontade em seu corpo. Eu a vi descendo do carro e pegando sacolas de compras nos braços, atravessando o jardim até a casa, pondo as sacolas de compras e subindo a escada na minha frente. A saudade

¹⁰ Leiam esse poema de Bilac, vocês irão encontrar também um eu-lírico que “engana” sua amada sempre adiando sua saída de sua casa: se é dia, diz para esperar a noite; se é noite, diz para esperar o dia. Para convencê-la, apela à vergonha, perguntando o que pensariam os outros “Vendo-me exausto, pálido, cansado, / E todo pelo aroma de teu beijo / Escandalosamente perfumado?”.

¹¹ Nussbaum (2004) diz claramente que os meninos são, de forma geral, educados de tal forma a se tornarem “emocionalmente iletrados” (201). Concordo com o aspecto cultural disso, mas suspeito de razões inconscientes – a angústia da passividade trazida pelos afetos – como motor desse analfabetismo.

[Sehnsucht] de Hanna tornou-se tão forte que começou a doer. Voltei-me contra a saudade [Sehnsucht], contrapus a ela o argumento de que passava longe da realidade de Hanna e da minha, a realidade de nossas idades, as situações de nossas vidas. Como é que Hanna, sem falar inglês, viveria nos Estados Unidos? E ela sequer sabia dirigir. (L, 232 [199-200])

*Sehnsucht*¹² é um dos afetos do sonho. Uma ânsia, um desejo intenso por algo, como um vício: estão todos esses sentidos nessa palavra que não se traduz completamente como saudade. Nesse caso específico, podemos brincar um pouco e dizer que essa *Sehnsucht* é também uma *Sehensucht*, um desejo de ver, uma procura pelo olhar. O olhar é capital: ele a vê no dia a dia. Michael é um observador que não gosta de ser visto, ou melhor, que se envergonha ao ser visto olhando.

Um parêntese importante: há em Freud uma noção curiosa que é a de *Lust*. Impossível de traduzir sem comentário suplementar. É prazer, mas é também excitação; “nomeia tanto a sensação de necessidade como a de satisfação” (Hans, 1996: 152)¹³. O olhar certamente oferece boa metáfora da *Lust*: quando mais temos prazer em ver, mais excitados a ver somos. *Lust* é um termo que acolhe bem o caráter “passivativo” do sexual em psicanálise. Lembremos uma poderosa citação de Nietzsche, em muitos sentidos, prenúncio da teoria psicanalítica:

Centro – A sensação de que “sou o centro do mundo!” surge bem forte, quando repentinamente somos tomados pela vergonha; ficamos ali, como que entorpecidos no meio da rebentação, e sentimos-nos como que cegados por um imenso olho, que de todos os lados olha para nós e através de nós. (Nietzsche, 2004 [1881] § 352).

Nietzsche não deixa escapar isso que Freud irá teorizar bem mais tarde. A vergonha faz aparecer o máximo do narcisismo. Entendam esse paradoxo: o eu prestes a explodir. É o máximo de excitação, praticamente impossível de resistir. Não é por acaso que dizemos: “morri de vergonha”. É preciso reconhecer a *Lust* de se envergonhar, não apenas o mal-estar dessa posição. O imenso olho que nos penetra e nos cega é também, em grande medida, o que nos constitui e assegura nossos limites agora bem demarcados pelo vermelho-sangue do eu-pele-prestes-a-rebentar. Fecho parêntese.

Há, imediatamente após o relato do sonho acima, a recusa de que a saudade pudesse dizer respeito a Hanna. A negação, nesse caso, só reforça a ideia de que o sonho realiza o desejo de uma vida a dois. A recusa desse desejo é o que faz aparecer as falhas de Hanna: ela

¹² *Sucht* designa também o vício. *Sehnsucht* pode ser traduzida como vontade, ânsia.

¹³ O verbete *Lust*, no dicionário de Hanns, é bastante esclarecedor. Ele nos lembra que “tesão” seria um bom equivalente para *Lust*.

não sabe inglês, ela não sabe dirigir. Michael precisava ter vergonha de Hanna. Talvez, *por* Hanna. Mas como é possível ter “vergonha alheia”?

Lembremos Agamben quando ele diz que “a vergonha é índice de uma inaudita, espantosa proximidade do homem consigo mesmo. O sentimento de desolação (*squallore*) é o último pudor do homem frente a si mesmo (...)” (Agamben, 2002: 68). Estamos vendo, porém, que essa aproximação só é espantosa na medida em que revela a alteridade como constitutiva do eu. Daí ser importante uma questão de Agamben: é possível se envergonhar sem mal-estar (*disagio*)? Isto é, é possível “não liberar-se da vergonha, mas liberar a vergonha” (ibid.: 69)? Ora, sentir vergonha pelo outro é uma forma de liberar-se da vergonha, mas ainda não é livrar-se do mal-estar que ela produz. Michael escolhe esse caminho reforçado pela racionalização do “respeito à individualidade”, próprio da filosofia moral kantiana: universalista e avessa à singularidade. Vejamos o passo a passo da covardia. Primeiro:

Eu tinha sido espectador e, de repente, me tornava um envolvido, um participante e um membro do júri. Não tinha procurado nem escolhido este novo papel, mas tinha de exercê-lo, querendo ou não, fazendo alguma coisa ou me comportando de modo completamente passivo. (L, 153)

De saída, ele admite: ou é ir até o juiz e dizer que Hanna é analfabeta ou, no mínimo, ir até ela e adverti-la que não vale a pena (literalmente!) a prisão perpétua para proteger-se da vergonha do analfabetismo, ou é ser *completamente passivo*. É justamente esse último caminho o escolhido por ele. Essa passividade, porém, é contornada através de uma racionalização: “Imagine um julgamento no tribunal e um acusado que é condenado se não revelar que é canhoto, e por isso não pode ter cometido o crime, executado com a mão direita, mas ele tem vergonha de ser canhoto – você conta para o juiz o que está errado?” (L, 154). Ora, mas essa é justamente a pergunta de Hanna ao juiz, momentos antes no tribunal: “o que o senhor teria feito, então?” (L, 143). E essa é, a meu ver, a pergunta fundamental do romance. Para *todos*: o que cada um faria no lugar de *cada um da história*? Não é por acaso que Michael, no ponto máximo de sua vergonha, faça justamente a mesma questão que Hanna. Sua *hontologie*, entretanto, fica bem protegida sob o manto sagrado da proteção ao “bem pessoal” de cada um.

Durante o romance dos dois, Michael é chamado de menino por Hanna. Ele cumpre bem seu papel. Continua assim, principalmente durante o julgamento. Ao contrário do menino que grita para nos alertar quanto à nudez do rei, Michael tem vergonha de pessoas nuas, como já vimos. Seu silêncio não é respeito à Hanna e à vergonha dela. É o resultado da vergonha *dele* e a condição de manter Hanna na posição em que estava: analfabeta e dependente. Isso

por sua vez é a garantia de seu quinhão sádico, do intenso prazer sempre recusado em nome da moral individualista que tenta sustentar.¹⁴

3. Analfabetismo e vergonha

Desejo desconstruir uma leitura possível do romance: a de que o analfabetismo de Hanna é o lugar no qual ela se inscreve como sujeito. Ou ainda: a de que sua vergonha deve ser protegida, acolhida, a de que não deveríamos efetivamente denunciá-la sob hipótese alguma sob o risco de a estarmos desrespeitando. Para isso, acompanhemos de forma breve o que um sociólogo nos diz sobre o tema.

Lahire (1999) critica a ideia de que o iletrismo sempre faz sofrer. Ele cita uma psicanalista, Dominique Padé, que identifica o desejo de aprender e de saber à pulsão de vida e pensa haver uma dimensão mortífera no iletrismo. Para a psicanalista citada, o iletrismo é um sintoma e um sofrimento (cf. Lahire, 1999: 157).

Outros discursos associam rapidamente o iletrismo a outras faltas morais. Uma das mais importantes é a vergonha que pode levar o analfabeto a mentir. Saímos do discurso do sofrimento para o discurso da periculosidade. O iletrado violento e agressivo aparece diversas vezes; Lahire cita como exemplos a personagem de Schlink e a do romance *A Analfabeta*, de Ruth Rendell (que inspiraria mais tarde o filme *La Cérémonie*, de Claude Chabrol¹⁵). A tese é bem simples: o iletrismo gera exclusão que por sua vez geraria a delinquência.

Ainda outro discurso sustenta que o iletrado seria mais disposto à violência porque não teria palavras para exprimir suas pulsões agressivas. Tal visão, para o autor, justificaria todas as veleidades civilizadoras, sejam elas ideológicas, disciplinares, higienistas ou morais (cf. Lahire, 1999: 168-9). Lahire ainda cita a associação – uma das mais infamantes – entre o fascismo e o iletrismo: “a incultura faz o homem, ou melhor, o sub-homem, submisso aos discursos demagógicos e extremistas. Somente a Cultura (letrada) constituiria uma proteção

¹⁴ Apenas para comparar, rapidamente, um dos efeitos morais dessa teoria da singularidade com os efeitos da teoria do tempo lógico. Também aqui a intenção é a melhor possível: operar um corte no discurso vazio, marcar a importância de um significante. Mas como escapar da onipotência de saber o que é e o que não é importante para o outro? A atenção livremente flutuante não deveria garantir a *mesma* importância para a discussão sobre a cor do carro novo e a conversa sobre meus traumas mais sofridos? Sabemos que um dos efeitos práticos dessa teoria é sempre uma sessão curta, bem ao gosto dos tempos liberais: mais dinheiro em menos tempo.

¹⁵ O filme conta a história de uma empregada doméstica que é analfabeta. Ela deseja esconder de todos seu analfabetismo. Juntamente com uma amiga, assassina a família burguesa que lhe dava emprego e havia descoberto sua “falta”. Há algo de “luta de classes” no filme e associação violência-analfabetismo-obediência é bem evidente. Da mesma maneira, é bem possível uma leitura marxista desse tipo do romance de Schlink: Michael, burguês, deseja explorar Hanna, proletária. Para tornar sua exploração ainda mais fácil, não a incentiva a ler, mantendo intacta uma das condições de sua dominação.

contra o fascismo.” (Lahire, 1999: 236). Sabe-se, entretanto, que a adesão ao nazismo em nada dependeu do letramento... e que muitos nazistas eram altamente “cultivados”.

A leitura que Lahire faz do romance de Schlink segue a mesma crítica feita aos discursos que estigmatizam o analfabeto. Para ele, Hanna pode ser vista como o estereótipo do analfabeto violento e incapaz de resolver seus conflitos por uma discussão. Além disso, por extensão, ela parece ser descrita como alguém que não consegue compreender bem as situações, como se não decifrasse apenas textos, mas também o próprio mundo.

Hanna é “o modelo ideal de analfabeta que pode imaginar um letrado: uma pessoa envergonhada de sua incompetência (o que assegura ao letrado a importância de sua cultura) e que deseja entrar nesse universo que lhe é fechado devido à sua deficiência” (Lahire, 1999: 262). Lahire ainda lembra que é bem possível uma leitura cínica do romance quando se compara o pai de Michael e Hanna. Em resumo, poder-se-ia concluir que é melhor ser egoísta e letrado a ser altruísta e analfabeto.

Bem, esse é o discurso sociológico. Gostaria de sublinhar o caráter sadomasoquista que aparece nos discursos sobre o iletrado. Ora são incapazes, ora são violentos. A psicanálise pode bem dizer – ou uma sociologia crítica como essa de Lahire, inspirada em Pierre Bourdieu – que cada um é analfabeto à sua maneira. Não há universal aqui. Da mesma forma, vejam bem, que não há saída universal que nos “salve” do analfabetismo.

Lahire cita o pai de Michael. Personagem que me pareceu claramente analfabeto afetivo, inibido com relação ao dizer amoroso, sobre o amor com os filhos. Professor cultíssimo que, quando questionado por Michael sobre seu dilema de revelar ou não o analfabetismo de Hanna, aponta uma saída que não me pareceu cínica: “(...) Se sabemos o que é melhor para a outra pessoa e que ela fecha os olhos para isso, temos de tentar abrir-lhe os olhos. **Temos de dar a ela a última palavra**, mas é preciso falar com aquela pessoa, com ela, não pelas costas, com algum outro” (L, 159, grifo meu).

Observem: advertir não é converter, não é obrigar. Trata-se de um dizer que revela bem o caráter disjuntivo do amor: eu não estou na sua posição, não posso estar, mas não posso deixar de dizer que, se estivesse, não faria isso ou aquilo, entretanto, como não estou no seu lugar e digo isso a partir do amor e de uma identificação possível com seu lugar, a última palavra é sua. De um ponto de vista sociológico ou psicanalítico, não há outro caminho: dizer para dar também a palavra ao outro.

4. O sexual e o amor

“Não há relação sexual”: essa frase curiosa de Jacques Lacan (2001: 455) recebe uma interpretação bastante clara de Alain Badiou (2009). O autor lembra que o gozo (*la jouissance*) é sempre pessoal: “Que você esteja nu(a), colado(a) ao outro, é uma imagem, uma representação imaginária. O real é que o gozo te leva longe, muito longe. O real é narcísico, o laço é imaginário” (Badiou, 2009: 23). O amor entra *no lugar* dessa relação sexual que não há. É no amor que o sujeito vai além de si mesmo, para além de seu narcisismo¹⁶. Ele ainda explica:

No sexo, você está, no final das contas, em relação consigo mesmo na mediação do outro. O outro te serve para descobrir o real do gozo. No amor, ao contrário, a mediação do outro vale por ela mesma. É isso o encontro amoroso: você parte em direção ao outro, a fim de o fazer existir consigo, tal como ele é. Trata-se de uma concepção muito mais profunda que a concepção bastante banal segundo a qual o amor só seria uma pintura imaginária sobre o real do sexo. (Badiou, 2009: 24)

Para Badiou, essa visão pode se alinhar ao que ele considera um equívoco filosófico, qual seja o de pensar que o amor serve para preencher imaginariamente o vazio da sexualidade. Todavia, pode-se interpretar essa teoria de Lacan, ainda segundo Badiou, de forma a fazer notar que enquanto o desejo se endereça sempre de uma forma um tanto fetichista (os seios, a verga, os cabelos, o “brilho no nariz”), o amor se endereçaria ao ser mesmo do outro, o outro tal como ele se apresenta.

Essa última visão é a posição de Badiou: o amor é o mundo examinado, praticado e vivido a partir da diferença e não a partir da identidade. Trata-se de viver uma experiência do ponto de vista da diferença (cf. Badiou, 2009: 26-7). O filósofo adverte que não se concerne a uma experiência oblativa, isto é, não se trata de se oferecer ao outro em detrimento de si mesmo. O eu se mantém, mas constrói junto com o outro um novo mundo, descentrado com relação ao meu interesse pessoal e à minha sobrevivência. “(...) o amor é uma reinvenção da vida. Reinventar o amor é reinventar essa reinvenção.” (ibid.: 36). Reinventar a vida sempre acolhendo a diferença:

O que há de universal, é que todo amor propõe uma nova experiência de verdade sobre o que é ser dois e não um. Que o mundo possa ser reencontrado e experimentado de outra forma que não a da consciência

¹⁶ Na minha leitura, a noção de fantasia inconsciente parece ausente em Badiou. A leitura de Žižek da frase de Lacan explicita esse ponto: “não há garantia universal para uma relação sexual harmoniosa com seu parceiro. Cada sujeito tem que inventar uma fantasia própria, uma fórmula “privada” para a relação sexual – a relação com uma mulher é possível apenas na medida em que a parceira adere a essa fórmula” (Žižek, 2006: 48). Por mais que não cite a fantasia, acredito que Badiou está ciente da importância do inconsciente – tal como descrito por Freud, isto é, perverso e polimorfo – na instalação do amor.

solitária, é isso que o amor – não importa qual – nos dá uma nova prova. É por isso que amamos o amor (...). (Badiou, 2009: 40)

O ponto está aqui: como amar o outro na sua diferença, como ser dois e não um? Como, para levar a conversa para o romance, dizer para Hanna que ela é analfabeta e que essa forma de se lidar com a passividade não é interessante? Mas também como acolher algo desse gozo masoquista, tão legítimo como qualquer outro, e que não precisa ser o gozo do Um formado pelo casal? Não seria o caso de, no mínimo, tentar entender, ouvi-la, sobre essa suposta vergonha de não ler? Podemos nos perguntar, a partir da “ideia de amor”, proposta por Agamben, que amar implica num movimento de se aproximar e se afastar do outro, ao mesmo tempo?

Viver na intimidade de um ser estranho, e não para avizinhar-se dele, para torná-lo percebido, mas para mantê-lo estranho, distante, ainda: inaparente – tão inaparente que seu nome o contenha inteiro. E, ainda que no mal-estar, dia após dia, não ser outro que o lugar sempre aberto, a luz intransponível na qual aquele [ser] único, aquela coisa permanece sempre exposta e murada. (Agamben, 2002: 41)

Manter o outro estranho não quer dizer ser indiferente ao outro. O outro é ainda e sempre incompreensível: exposto, porém murado. Isso não quer dizer que devemos ficar isolados uns dos outros, “cada um na sua”, respeitando a individualidade de cada um. Esse credo liberal não é o da psicanálise. Amamos o amor porque ele faz aparecer a possibilidade de estar *com* o outro e não *ser* o outro. Para Badiou, o amor é disjuntivo: nenhum sujeito pode ocupar ao mesmo tempo e numa mesma relação as duas posições que a compõem. “O amor produz uma verdade da situação tal que a disjunção aí é uma lei” (Badiou, 1992: 268). O que se segue é fundamental:

Entre a posição ontológica e a posição lógica, só há o *medium* da refutação. Assim, para cada posição engajada no amor, a *outra* posição só se deixa alcançar como uma sofística a qual se trata de refutar. Quem não conhece estafante fadiga dessas refutações, resumidas no fim pelo deplorável sintagma “você não me entende”? Forma enervada, diria-se, da declaração de amor. Quem ama bem, compreende mal. (Badiou, 1992: 270)

É lógico que não podemos ocupar os dois lugares numa relação amorosa ao mesmo tempo. Isso não quer dizer que sigamos a lógica: queremos ocupar o lugar do outro, pensar por ele, resolver seus problemas, entendê-lo, acalmá-lo, envergonhar-se por ele, alegrar-se por ele etc. Compreender mal não implica que devemos deixar de tentar compreender.

Compreender mal, no limite, significa que não nos tornamos iguais ao outro, que algo da diferença se preservou.

Acredito que essas teorias filosóficas do amor (de Badiou e de Agamben) estão de acordo com o que se pode apreender do que seja o amor para a psicanálise. Em resumo, penso que o amor é o que fazemos para dar conta da *Lust* pulsional, das excitações e dos prazeres provocados pelo outro. O sadomasoquismo é apenas uma forma de se lidar com a *Lust* proveniente das origens. Insisto: a moral kantiana que nos impede de mentir mesmo que seja para salvar um amigo é sádica¹⁷. É esse tipo de moral que também exige que respeitemos, pela via do silêncio, quiçá da indiferença, o “desejo de cada um”. Não nos esqueçamos: a situação originária é “estar-aí para o outro”, é interessar-se profundamente pelo que o outro pensa, é incitá-lo e excitá-lo a desejar. Não, não há limites claros entre essa situação inevitável e a manipulação, entre o convite à participação no jogo ético do desejo e a manutenção do outro na minoridade, da dependência. O limite tem que ser construído, justamente, na conversa. Silenciar-se diante do que é evidentemente um erro jurídico (e moral), como fez Michael, não torna mais claro o limite entre o amor como manutenção do outro na minoridade e o amor como convite ao outro em direção a outros modos de operar com a *Lust* pulsional.

Importante, portanto, desconstruir uma possível consequência moral desse *pun* de Lacan. Que o gozo seja singular, que a relação sexual não exista, não implica daí que devamos nos silenciar sobre o gozo do outro. Estamos com Jean-Luc Nancy: o sexual é o “há” da relação¹⁸ (cf. Nancy, 2001: 53). Acreditar que não temos *nenhum critério moral* compartilhado é cair justamente no avesso (que não é o contrário!) do critério moral válido universalmente para todos. Uma moral sádica totalizante/totalitária tem efeitos semelhantes à moral hiperindividualista que visa supostamente proteger o gozo particular de cada um. Que não haja relação sexual não implica que estejamos fadados à masturbação:

Entretanto, se um homem e uma mulher “não se embrulham demais” no seu coito, é graças à separação deles mesmos em sujeito barrado e objeto *a*: cada um dos parceiros gozará para o outro o papel de objeto *a*, cada um será dessa forma para o outro sua outra metade. O coito é, portanto, “coiteração”:

¹⁷ Kant diz de forma clara – e a nosso ver, temerária: “É um mandamento sagrado da razão, absolutamente imperativo e que não [pode ser] limitado por nenhuma conveniência: ser verídico (honesto) em todas as suas afirmações” (Kant, 1986 [1797]: 438). No famoso exemplo de Kant, podemos nos perguntar se não é legítimo mentir para salvar um amigo em perigo. Do ponto de vista pragmático – e afetivo – me parece óbvio que sim. O princípio lógico, quiçá teológico, de não mentir não tem serventia em muitos casos-limite. Isso não implica que eu não tenha que me haver com a mentira, de acordo com as regras do meu laço social, mesmo nesses casos.

¹⁸ *Le sexuel est l'« il y a » du rapport.*

repetição, *iteração* do dito que permite desvelar o dizer onde se separam ainda e sempre o sujeito barrado e o objeto *a*. (Fierens, 2002: 94)

A história de Hanna e Michael mostra que essa “coiteração” pode passar por qualquer lugar. Não há nada de “essencialmente” erótico na leitura. Quanto a isso, ninguém pode dizer, de antemão, como gozar, qual é o “objeto *a*” verdadeiro. Todavia, é preciso pensar no amor como o movimento que elege um outro específico como alvo dessa *coiteração*. Nesse sentido, Michael amou Hanna. Há muitos nomes para a situação de deixar alguém que amamos sofrer uma injustiça: sadismo, covardia, omissão.

Quem deve proteger a singularidade do gozo é o Direito comprometido com a Democracia¹⁹. O discurso psicanalítico protege e revela a particularidade da *Lust*, não há dúvida. O ponto é: não no sentido de que não podemos dizer ao outro que o gozo dele incomoda ou faz barulho demais ou é silencioso demais; apenas no sentido de dizer que não se pode *impor* um suposto bem universal ao outro. Meu bem não é necessariamente o bem do outro: mas isso não quer dizer que não possamos compartilhar, fazer trabalhar, trocar, elaborar... isso que acreditamos a melhor forma de conviver, de viver com o outro. Daí a importância do amor como a saída que a psicanálise oferece ao dilema ético. Não é universal, nem individualista: é algo no meio do caminho. E é algo que, certamente, coloca o *dizer* como única saída desses extremos.

4. A leitura é sexual

Para Blanchot (1982), ler seria “não escrever de novo o livro, mas fazer com que o livro se escreva ou *seja* escrito” (Blanchot, 1982: 193), pois um livro que não se lê é algo que ainda não está escrito. A leitura não é uma conversa com autor, é uma experiência única e singular. Cada leitor receberá sua própria obra. É ilusão acreditar numa obra compartilhada: mesmo quando se lê para alguém. Blanchot adverte que o que mais ameaça a leitura é a realidade do leitor, “querer ser um homem que sabe ler em geral” (ibid.: 198). Se a escrita é um “poder que só é poder em vista da impossibilidade” e é uma “impossibilidade que se afirma como poder” (ibid.: 200), a leitura talvez seja o poder de reconhecer algo dessa impossibilidade.

Para se compreender melhor essa teoria de Blanchot, lembremos de uma metáfora que aparece diversas vezes em sua obra: Lázaro no túmulo antes da ressurreição. A literatura

¹⁹ Nesse sentido, concordo com Kant (1985 [1784]: 216) quando ele lembra que o governo deve manter um espaço livre para que todos possam dizer *publicamente* o que pensam. Se Kant dizia isso para um monarca, certamente nós, ainda mais, podemos exigí-lo de um Estado Democrático de Direito.

deseja fazer falar o morto, mas tão logo eu digo *Lazare veni foras*, já o perdi. Tão logo Lázaro vem à vida, ele não pode mais dizer de sua experiência como morto. A leitura também seria o desejo de apreender esse Lázaro insurrecto, daí ser uma possibilidade em vista de uma impossibilidade.²⁰

O leitor ideal de Blanchot deve admitir que não sabe ler, admitir que a obra é “a indecisão de uma coisa incerta, ainda por fazer” (ibid.: 203). O leitor deve fazer a obra reencontrar “sua inquietação, a riqueza de sua indigência, a insegurança de seu vazio” (ibid.). Blanchot nos diz que é inevitável que a leitura deseje apoderar-se da obra, convertendo-a em “garante de verdades e depositárias de significações” (ibid.: 205).

Ler é “movimento de paixão” (ibid.: 203). O romance de Schlink quase exige que façamos essa aproximação: ler como impossível relação sexual – o gozo do autor não coincide com o gozo do leitor – e também como amor – fazer o sujeito falar como outro, mas já contaminado pelo nosso desejo de fazê-lo falar.²¹

O diálogo com a crítica literária de Blanchot me interessa aqui apenas para apontar que a leitura guarda também esse caráter passivo-ativo presente no romance em vários sentidos como tentei mostrar ao longo do artigo.

Ler não é ter acesso direto ao que está escrito. Há um fosso intransponível entre o ato de leitura e o sentido que daí advém. Há o sujeito e suas traduções; há o tempo e o contexto; há o desejo de encontrar no texto alguma resposta, algum diálogo. Mas não há garantias de que o que se lê será também lido por um outro. Não há garantia, supostamente sustentada pela escrita, de uma co-incidência de leituras. Nem mesmo se os leitores sejam amantes, nem mesmo se um dos amantes lesse para o outro.

5. Irresponsabilidade justificada

Vejamos as reflexões de Nekhliúдов, lembrando sempre que esse romance de Tolstói foi escrito entre 1889 e 1899, ou seja, 40 anos antes do auge da experiência nazista:

²⁰ Comento essa metáfora de Blanchot no texto “A representação da violência no romance “A Morte sem Nome”, de Santiago Nazarian”. Disponível em: http://www.fundamentalpsychopathology.org/8_cong_anais/TR_4140.pdf. Acesso: 28/05/11.

²¹ No seminário *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, recorda Barbara Cassin (2010), Lacan adverte que a relação sexual não pode ser escrita (cf. Cassin, 2010: 54-6). Seria o caso de se dizer que a relação sexual não pode ser escrita *porque* só pode ser lida? Seria essa metáfora apenas uma forma de dizer a situação originária, na qual o bebê deve se colocar como leitor do sexual *inscrito* nele? E ainda: que essa inscrição seja feita também a partir do inconsciente do adulto, isto é, sem uma “autoria” plena?

Se fosse formulado o problema psicológico: como fazer para que pessoas da nossa época, pessoas cristãs, humanas, simples e boas, pratiquem as maldades mais terríveis sem sentirem-se culpadas, só haveria uma solução possível – seria preciso que se fizesse exatamente como se faz agora, seria preciso que tais pessoas fossem governadores, diretores, oficiais, policiais, ou seja, que em primeiro lugar estivessem convencidas que existe um trabalho chamado serviço do Estado, no qual é possível tratar as pessoas como se fossem coisas, sem relações fraternas e humanas com elas, e em segundo lugar que essas mesmas pessoas do serviço do Estado estivessem unidas de tal forma que a responsabilidade pelo resultado de suas ações para as outras pessoas não recaísse em ninguém isoladamente. Fora de tais condições não existe possibilidade em nossa época de cumprir tarefas tão horríveis como as que vi hoje. (R, 338).

Sabemos que tal reflexão é central na análise de Hannah Arendt (2003: 94) sobre a burocracia alemã. A des-responsabilização como efeito da burocracia é alvo de severa crítica da autora, na medida em que ela recusa que o humano pode escapar à lógica da resposta que deve ao outro pelo que faz a si mesmo ou a outrem.

Nessa comparação entre os dois romances, interessa pensar que Nekhliúdob também tinha todas as condições – como nobre aristocrata – de nada fazer e de justificar ainda sua inibição a partir da descrição acima da burocracia russa. Nekhliúdob, entretanto, *responde* pelo amor que sentiu por Máslova. Não se esconde atrás do poder ou do argumento “cada um tem o destino que escolhe a partir de sua liberdade”. É verdade: podemos ainda criticá-lo pela saída religiosa que escolhe, ainda em certo sentido delegando a um outro (deus, no caso) parte de sua responsabilidade. Todavia, trata-se de uma resposta dirigida ao outro bem concreto, com efeitos bem reais.

Como não abrir mão do seu desejo sem endereçá-lo ao outro? Se eu desejo, necessariamente, endereço algo ao outro. Desejo – mais um nome para a *Lust* freudiana – é também um outro nome para a resposta. Como, porém, fazer desse endereçamento algo menos comprometido com os excessos do individualismo e os perigos do universalismo? Não seria a análise – esse longo processo de elaboração de respostas recebidas e endereçadas – o lugar privilegiado para se enfrentar esse duplo risco?

O ponto, para concluir, é pensar que diversos modos de dominação, a burocracia em particular, faz desaparecer a noção de responsabilidade. Ou melhor, oferece condições para esse desaparecimento. Na burocracia czarista foi assim, na burocracia russa também. O que quero destacar é que, se desaparece o sujeito responsável, desaparece também o outro a quem podemos responsabilizar. Não deixa de ser muito curioso que essa seja uma das teses exploradas por Slavoj Žižek (s/d): a de que não há Outro. O autor explica:

(...) a ideia de que em algum lugar - mesmo que seja um ponto de referência inteiramente virtual, mesmo que concordemos que não é possível ocupar esse lugar e emitir o julgamento final - deve haver uma forma padronizada que nos permita tomar a medida de nossos atos e formular seu “sentido verdadeiro”, seu verdadeiro estatuto ético. (Žižek, s/d: s/p)

De fato, não há esse Outro que nos permita um padrão universal de julgamento para nossas ações morais. Até aqui concordamos. O problema começa quando, muito curiosamente, Slavoj Žižek (s/d) deduz disso uma saída que ele chama de “ética imoral”. Essa ética “exige que eu seja conseqüente comigo mesmo, fiel ao meu próprio desejo até o fim” em contraposição à moral concebida como regra de base o princípio “não faça aos outros aquilo que não gostaria que lhe fizessem”. Os representantes dessa ética imoral seriam Carmen e Don Giovanni.

Minha crítica é pensar na escolha de dois sujeitos tão avessos ao sofrimento do outro, mas fiéis a si mesmos. O objetivo desse meu trabalho é questionar os efeitos de uma ética que, por um lado, acertadamente, afirma que não há um Outro a garantir um bem universal discernível, mas que, por outro lado, elege um tipo de narcisismo omissivo como modelo de “fidelidade a si mesmo”. Parece espantoso, vinda de uma teoria tão avessa ao ego, uma ética na qual “sou plenamente responsável não apenas por fazer meu dever, mas também – e não menos – por determinar qual é meu dever” (Žižek, s/d: s/p). Ora, não temos aqui um ego poderoso demais? Um novo senhor de si que, por recusar tão veemente o Outro acaba por recusar também (perversamente?) o outro?

Que não haja Outro, estamos de acordo, mas sempre há os outros a considerar. Defender a singularidade da *Lust* não implica – e não deve implicar – numa ética imoral, mas numa infinita pulsão à moral, por assim dizer²², um desejo sempre renovado – e, de preferência, garantido pelo Estado Democrático de Direito – de conversar e decidir como levar a cabo nossos desejos: seja para abandoná-los, seja para levá-los conosco até o fim, seja para redescrevê-los infinitamente, assumindo as conseqüências dessa decisão para conosco e para com os outros.

Bibliografia

Agamben, Giorgio. *Idea della prosa*. Macerata: Quodlibet, 2002.

²² Por pulsão à moral entendo algo próximo ao que Laplanche denomina *pulsão a traduzir* (1999b: 239), isto é, a tentativa de recolocar em jogo a situação originária, na qual somos levados a traduzir as mensagens enigmáticas provenientes do outro. Essas traduções, acredito, são sempre parte do jogo moral, isto é, das regras de convivência com o outro. Estão sempre entre o *logos* e o *ethos*.

- _____. *Quel che resta di Auschwitz: L'archivio e il testimone. (Homo sacer III)*. Torino: Bollati Boringhieri, 1998.
- Arendt, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Cia. Das Letras, 2003.
- Badiou, Alain. *Éloge de l'amour*. Paris: Flammarion, 2009.
- _____. *Conditions*. Paris: Seuil, 1992.
- Blanchot, Maurice. *O espaço literário*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- Cassin, Barbara. L'ab-sens, ou Lacan de A à D. In Badiou, Alain et Cassin, Barbara. *Il n'y a pas de rapport sexuel: deux leçons sur "L'étourdit" de Lacan*. Paris: Fayard, 2010.
- Fierens, Christian. *Lecture de l'étourdit: Lacan 1972*. Paris: L'Harmattan, 2002.
- Hanns, Luiz. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- Kant, Emmanuel. Réponse à la question: qu'est-ce que les Lumières? Trad. Heinz Wismann. In _____. *Oeuvres philosophiques II: des Prolegomènes aux écrits de 1791*. Paris: Gallimard, 1985 [1784]: pp. 207-217.
- _____. Sur un prétendu droit de mentir par humanité. Trad. Luc Ferry. In _____. *Oeuvres philosophiques III: les derniers écrits*. Paris: Gallimard, 1986 [1797]: pp. 433-442.
- Lacan, Jacques. L'étourdit. In _____. *Autres écrits*. Paris: Seuil, 2001, pp. 449-496.
- _____. *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise, 1969-1970*. Trad. Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- Lahire, Bernard. *L'invention de l'"illettrisme": rhétorique publique, éthique et stigmates*. Paris: La Découverte, 1999.
- Laplanche, Jean. Buts du processus psychanalytique. In _____. *Entre séduction et inspiration: l'homme*. Paris: PUF / Quadrige, 1999a, pp. 219-242.
- _____. *Problématiques VI : l'après-coup*. Paris : Quadrige/PUF, 2006.
- _____. Responsabilité et réponse. In _____. *Entre séduction et inspiration: l'homme*. Paris: PUF / Quadrige, 1999b, pp. 143-172.
- Nancy, Jean-Luc. L'« il y a » du rapport sexuel. Paris : Galilée, 2001.
- Nietzsche, Friedrich. *Aurora : reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo : Companhia das Letras, 2004 [1881].
- Nussbaum, Martha C. *Hiding from humanity: disgust, shame, and the law*. Princeton : Princeton University, 2004.
- Plutarque. Comment écouter. In _____. *Oeuvres morales : traités 3-9*. Paris : Les Belles Lettres, 2003, pp. 7-62.
- Schlink, Bernhard. *O leitor*. Trad. Pedro Sússekind. 5.ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- _____. *Der Vorleser*. Zürich: Diogenes, 1995.

Selz, Monique. Entre honte et pudeur: le sujet. In Chauat, Bruno (Dir.). *Lire, écrire la honte: actes du colloque de Cerisy-La-Salle*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, pp. 63-88.

Tolstói, Liev. *Ressurreição*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

Žižek, Slavoj. *How to read Lacan*. New York: W. W. Norton, 2006.

____. Não existe grande outro. *Revista Cult Online*, n. 125, s/d. Disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/website/dossie.asp?edtCode=00AA9227-6B12-434A-AD45-AE82B2F2E7CB&nwsCode=33648AE1-2CE2-4904-8B1A-B4101265842C> <Último acesso: 01/07/11>.