



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM**

Vanessa da Cunha Prado D'Afonseca

**Voz e fantasia: reflexões arqueológicas e
fantasmológicas entre biopolítica e psicanálise**

**CAMPINAS,
2022**

Vanessa da Cunha Prado D'Afonseca

**Voz e fantasia: reflexões arqueológicas e fantasmológicas
entre biopolítica e psicanálise**

**Tese de doutorado apresentada ao
Instituto de Estudos da Linguagem da
Universidade Estadual de Campinas para
obtenção do título de Doutora em
Linguística.**

**Orientador (a): Prof. Dr. Lauro José Siqueira Baldini
Coorientador: Prof. Dr. Christian Ingo Lenz Dunker**

**Este exemplar corresponde à versão
final da Tese defendida pela aluna Vanessa da Cunha Prado D'Afonseca e
orientada pelo Prof. Dr. Lauro José Siqueira Baldini e o coorientador Prof. Dr.
Christian Ingo Lenz Dunker**

**CAMPINAS,
2022**

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Estudos da Linguagem
Leandro dos Santos Nascimento - CRB 8/8343

D131v D'Afonseca, Vanessa da Cunha Prado, 1978-
Voz e fantasia : reflexões arqueológicas e fantasmológicas entre biopolítica e psicanálise / Vanessa da Cunha Prado D'Afonseca. – Campinas, SP : [s.n.], 2022.

Orientador: Lauro José Siqueira Baldini.
Coorientador: Chrisitan Ingo Lenz Dunker.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Psicanálise. 2. Biopolítica. I. Baldini, Lauro José Siqueira, 1972-. II. Dunker, Christian Ingo Lenz, 1966-. III. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. IV. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Voice and fantasy : archeological and phantasmological reflections between biopolitics and psychoanalysis

Palavras-chave em inglês:

Psychoanalysis

Biopolitics

Área de concentração: Linguística

Titulação: Doutora em Linguística

Banca examinadora:

Lauro José Siqueira Baldini [Orientador]

Alexandre Fernandez Vaz

Fabio Roberto Rodrigues Belo

Maria Mercedes Ruvituso

Paulo Alberto Teixeira Bueno

Data de defesa: 17-02-2022

Programa de Pós-Graduação: Linguística

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0003-1119-945X>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/0889196481907637>



BANCA EXAMINADORA:

Lauro José Siqueira Baldini

Alexandre Fernandez Vaz

Paulo Alberto Teixeira Bueno

Fabio Roberto Rodrigues Belo

Maria Mercedes Ruvituso

**IEL/UNICAMP
2022**

Ata da defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria de Pós Graduação do IEL.

AGRADECIMENTO

Na casa em que foi escrita essa tese, havia quatro crianças e nenhum outro fora que não o brincar. Lá, naquele outro fora que não era o de dentro, a pandemia.

No fora de dentro, Peter Pan e Pã com sua flauta feita da vingança de uma ninfa indecisa quanto a sua humanidade. Um homem, um bode? Pânico! Pânico? Não. O fora de dentro não era Pantraumático. No fora de dentro o repetido dos dias era brincante: Peter Pan. Pedro Pan. Clara Pan. Filipe Pan. Liz Pan. A meus pandinhas agradeço!

Na casa em que foi escrita essa tese, era falada uma língua que só sabia ser lida. Uma língua confusa. Enorme e pequena. Grande como a língua italiana e tão pequena quanto o vocabulário de um autor só. Um italiano agambeniano que me foi ensinado por amor. Também por amor aprendi a ler uma língua não sabida. E Marcus a ensinava por presentes. De um fora longínquo, chegavam livros, novinhos, os últimos, mais um, não dá para seguir sem esse. Diretamente do italiano enorme algo atualíssimo a ser apropriado no tempo da leitura difícil na língua não sabida. Pela ousadia do seu amor e pensamento e pelos mimos tão fundamentais, precisos, e preciosos, agradeço a você, meu amor.

Agradeço a você também em seu nome de autor, Marcus Cesar Ricci Teshainer. Obrigada pelos artigos em coautoria, pela interlocução e pela vida intelectual que compartilhamos.

Na casa em que foi escrita essa tese, havia um telefone que trazia pai e mãe. Seus nomes? Adelayr e Antonio. Às suas repetições carinhosas de uma preocupação contínua com a capacidade da filha de terminar a tese em uma casa sem outro fora que não o de dentro com quatro crianças, uma língua confusa, muito amor, e novos, sempre italianos livros, agradeço. Fiquem tranquilos, vocês me ensinaram a encontrar os espaços, onde quer que eu esteja, para aquela outra espécie de fora que é o querer-saber.

Na casa em que foi escrita essa tese, havia a marca de uma cidade distante como o lugar antigo em que um doutorado foi sonhado: Florianópolis... Muito tempo desde um mestrado que o antecedeu... Agradeço a você, Alexandre Fernandez Vaz, por tê-lo visto antes de mim e por ter-me possibilitado um lugar contínuo de pesquisa enquanto uma vida não acadêmica também acontecia, com filhas, com psicanálise, com clínica. E, com você, agradeço também Daniele Torri, Caroline Machado, Muleka Muwewa, Eduardo Galak, Michele Carreirão Gonçalves, Cecília Sere, Raumar Rodrigues, Rodrigo Piriz Correa e a todos com quem encontrei e encontro, já há mais de 10 anos, no Núcleo de Estudos e Pesquisas Educação e Sociedade Contemporânea, da UFSC.

Na casa em que foi escrita essa tese, havia presenças exigentes, vez ou outra satisfeitas, mas sempre interessadas em transformar em algo-mais o que ainda-não-estava: Lauro Baldini, Christian Dunker, obrigada pelas suas orientações!

AGRADECIMENTO

E havia, ainda, a antecipação desejante de uma leitura crítica e feliz no debate. Nina Leite, Paulo Endo, Mercedes Ruvituso, Fabio Belo, Daniel Omar Perez, Paulo Bueno, Rafael Alves Lima, obrigada!

No amontoado de tempos e cidades em que essa tese foi escrita, havia as contemporâneas UNICAMP e USP. E, nelas, a amizade e o pesquisar junto de Thales Medeiros, Camilla Rehem, Mariana Castro, Carolina Morari Mendes, Ciza Franchin, Tyara Veriato, Karine Medeiros, Fabio Ramos Barbosa Filho, Maria Teresa Lemos, Livia Ciscato, Raquel Aguiar, Elisa Mara do Nascimento, Leonardo Paiva, Lilian Veronese, Priscila Venosa, Nadir Lara Junior, Helgis Torres Crisótfaro e grupo de orientação da USP.

Na casa em que foi escrita essa tese, havia a magia de um futuro meio lido, meio imaginado, meio adivinhado junto com Morgana Krauzer. Obrigada, querida!

Toda quinta-feira, havia a paciência da escuta e da palavra de Daniel.

E no meu sempre, desde que houve a psico USP, o aprender e o ousar psicanálise: Ana Beatriz Coutinho, Carolina Passos Terra, Janaina Rodriguez, Juliana Venezian, Luciana Moreno Rodrigues, Luciana Venezian, Maria Manuela Moreno e Sália Emrich.

Pela transformação do meu resumo em abstract agradeço a Leonardo Falasca.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001.

RESUMO

A partir de uma pergunta fundamental ao projeto *Homo sacer*, de Giorgio Agamben – sobre a forma e a topologia da incidência do poder sobre a vida –, busca-se suspender a hipótese psicanalítica de um *paralelismo* entre neuroses internas e neuroses externas. Argumenta-se que, em si, o *paralelismo*, para além do conteúdo individual e coletivo comparado, responde a uma temporalidade acrítica na relação entre história e subjetivação que seria alcançável pela crítica agambeniana. Especificamente, em questões sobre o trauma, a culpa, a repetição, a latência e a contingência, questões tradicionalmente *articuladas* à política por mitos, epopeias e tragédias.

O ponto mínimo de tal *articulação* (*ἀρθρωσις*), Agamben localiza na Voz como o mais tradicional mitologema antropogênico do ocidente. O ponto de divisa entre o homem e o animal fundado pelo manejo biopolítico e filosófico da Voz humana como *articulada* em letra, *gramma*, em oposição à voz in-*articulada*, não *grammatizável*, dos animais.

Freud, contudo, relaciona a voz à fantasia, não ao mito. Daí a pergunta da tese: e se a voz não for mitologema, mas um “fantasilogema”, o que se transforma? Esse é ponto para uma leitura de *Totem e tabu* com *Homo sacer* em três movimentos: o de anotação da aproximação freudiana entre os termos *tabu* e *sacer*; o da suspensão da hipótese de um assassinato na origem a partir da topologia da dupla exceção constitutiva do *homo sacer*: nem assassinato, nem sacrifício; e, finalmente, da suspensão da consideração da culpa (e, então, de uma origem mítica para o superego) no contexto de sua matável insacriabilidade.

Para tanto, a fantasia é pensada junto à topologia do *bando soberano*, em que o encadeamento cronológico da frustração do desejo, do assassinato, da culpa e, então, do sacrifício e da obediência *a posteriori* – encadeamento presente em Freud, e na lógica do paralelismo – cede à consideração de uma temporalidade em dois tempos de exclusões seguidas de reinclusões daquilo que é do inumano na política, e de suas vozes (do pai e dos filhos primevos, dos deuses e dos animais).

Outra antropogênese é então proposta com o *Bloco mágico* e a *Negação* em Freud. Arqueologicamente, a *repetição* do *Além do princípio do prazer* é pensada com o brincar, e com outra forma da voz, para uma imaginação política em que é possível prescindir do trauma mítico de uma origem violenta para o homem. Ao invés disso, o jogo entre o traumático e a latência cede campo ao recalque originário como *linha de falha* (insurgência mais do que repressão), assim como à temporalidade do *a posteriori* freudiano, entendida como a temporalidade própria do aparelho psíquico. A percepção, e não exclusivamente o trauma, porque constitutivamente apartada da ideia de um presente, passa a ser compreendida como já afim à temporalidade retroativa do *a posteriori* freudiano e, então, manejável no contexto da arqueologia agambeniana sem que se tenha de fazer recurso ao paralelismo implícito na analogia com a neurose traumática. Por fim, cede-se do trauma, da latência e do retorno do recalco em favor da voz como espanto, *thaumazein*.

Palavras-chave: Psicanálise; Biopolítica.

ABSTRACT

Starting with a fundamental question to the *Homo sacer* project, by Giorgio Agamben on the form and topology of the impact of power on life, we seek to suspend the psychoanalytic hypothesis of a parallel between internal and external neuroses. It is argued that parallelism in itself, beyond the compared individual and collective content, responds to an uncritical temporality in the relationship between history and subjectivation that would be achievable by the Agambenian critique, specifically in questions about trauma, guilt, repetition, latency and contingency, which are questions traditionally articulated to the politics through myths, epics and tragedies.

Agamben locates the minimum point of such articulation (ἄρθρωσις) in the Voice as the most traditional anthropogenic mythologeme of the West. The dividing point between man and animal founded by the biopolitical and philosophical handling of the human voice as articulated in letter, *gramma*, as opposed to the non-writable voice of animals.

Freud, however, links the voice to fantasy, not myth. Hence the thesis question: What if the voice is not a mythologeme, but a “phantasygeme”, then what is transformed? This is the point for a reading of *Totem and taboo* alongside *Homo sacer* in three movements: the note of the Freudian approximation between the terms *taboo* and *sacer*; the suspension of the hypothesis of a killing in its origin from the topology of the double exception constituting the *homo sacer*: neither killing, nor sacrifice; and finally, the suspension of the consideration of guilt (and thus from a mythical origin to the superego) in the context of its killable unsacrificability.

Therefore, fantasy is thought of together alongside the topology of the *sovereign power*, in which the chronological frustration chain of desire, murder, guilt, and then sacrifice and obedience *a posteriori* - chain present in Freud, and in the logic of parallelism – gives in to the consideration of a temporality in two periods of exclusions followed by re-inclusions of what belongs to the inhuman in politics, and of their voices (of the father and the primal children, of the gods and of the animals).

Another anthropogenesis is then proposed with the *Magic Block* and *Negation* in Freud. Archeologically, the *repetition* of the *Beyond of the principle of pleasure* is designed with fun, and with another form of voice, for a political imagination in which it is possible to prescind from the mythical trauma of a violent origin for man. Instead, the play between the traumatic and the latency gives way to the original repression as a *fault line* (insurgency rather than repression), as well as to the temporality of the Freudian *a posteriori*, understood as the psychic apparatus own temporality. Perception, and not exclusively trauma, as it is constitutively separated from the idea of present, comes to be understood as already related to the retroactive temporality of the Freudian *a posteriori* and, therefore, manageable in the context of the Agambenian archeology without having to resort to the implicit parallelism in the analogy with traumatic neurosis. Finally, one gives up the trauma, the latency and the return of the repressed in favor of the voice as wonder, *thaumazein*.

Key-words: Psychoanalysis; Biopolitics.

SUMÁRIO

PRIMEIRA PARTE

De sacer a tabu. De tabu a sacer

I.	Neurose e biopolítica	
	I.1. Mal estar da soberania	10
	I.2. Paralelismo, exceção, abandono	17
	I.3. Arqueologia, fantasia, fantasilogema	24
	I.4. Antropologia poética I: do mito à fantasia	26
	I.5. Antropologia poética II: Édipo linguístico?	49
II.	Voz. Do mitologema ao fantasilogema	
	II.1. A voz no dispositivo Bloco Mágico	68
	II.1.a. A voz como paixão	71
	II.1.b. A voz em constelação com a escrita	75
	II.1.c. A voz pelo mito e pelo brinquedo	80
	• Fragmento sobre o estilete, o papel e o tempo	84
	• Fragmento sobre a cera	89
	• Celuloide e papel encerado	92
	• Quando o celuloide se levanta	93

SEGUNDA PARTE

Ética da voz. Nem tabu, nem sacer

I.	No princípio era o ato	96
II.	Abandono do morto: nem parricídio, nem sacrifício	104
III.	Sacramento da linguagem. O ato para além do <i>sacro facere</i>	108
IV.	Fantasia e temporalização da intemporal ordem do originário	112
	a. A assinatura do homem dos lobos	115
	b. Uma voz que não estava lá. Do uivo ao espanto	123
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	126

PRIMEIRA PARTE

De sacer a tabu. De tabu a sacer

I. Neurose e biopolítica

I. 1. Mal-estar da soberania

Tabu é uma palavra polinésia cuja tradução nos causa dificuldades porque não temos mais o conceito designado por ela. Esse conceito ainda era corrente entre os antigos romanos; seu sacer era o mesmo que o tabu dos polinésios.

Sigmund Freud, *Totem e tabu*.

Cara leitora, caro leitor,

Para adentrar essa tese, tomemos da extensa série *Homo Sacer*, de Giorgio Agamben, uma única questão.

Uma questão singular, pois não se repete em outro lugar de sua obra. Porém, não qualquer, pois fundamental para o estabelecimento de um diálogo com a psicanálise, tanto pelo conteúdo da interrogação que coloca, quanto pela localização de sua aparição no argumento do filósofo:

Que exista um aspecto subjetivo na gênese do poder já estaria implícito no conceito de *servitude volontaire* em La Boétie, mas qual é o ponto em que a servidão voluntária dos indivíduos comunica com o poder objetivo? É possível em um âmbito tão decisivo contentar-se com explicações psicológicas, como aquela, ainda que não desprovida de sugestões, que estabelece um paralelismo entre neuroses externas e neuroses internas? (AGAMBEN: 2002, p. 13-14).

Anotemos que a questão citada de Agamben, como parte de um projeto que viria a se constituir como a famosa série *Homo sacer*, aparece definindo os contornos do objeto e do método de uma pesquisa que o filósofo tocara por mais de 20 anos.

No prefácio do *Homo sacer I*, é a questão imediatamente anterior e preparatória da definição programática da série:

A presente pesquisa concerne precisamente este *oculto ponto de intersecção* entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. O que ela teve de registrar entre os seus prováveis resultados é precisamente que as duas análises não podem ser separadas e *que a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário* – ainda que encoberto do poder soberano. *Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano.* (AGAMBEN, 2002, p. 14, grifos meus).

A essa definição de problema chamarei de “segunda questão”, não só para facilitar meu argumento, mas para manter a relação com aquela questão inicial que, então, chamarei “primeira”.

Quero destacar algo que se dá na passagem da primeira à segunda pergunta: que ela é um tanto abrupta. Os termos não se substituem com facilidade e, se olharmos com mais detalhe, há algo que se desvanece no encadeamento entre uma e outra. *No caminho entre elas, há o apagamento de todo o aspecto subjetivo que vinha se delineando como problema na primeira questão.*

O apagamento, contudo, não se dá de forma imediata. Entre as duas perguntas há um diálogo com Foucault que é absolutamente necessário retomar para que haja uma mínima tradução dos termos que a sustentam e para que possa emergir, em uma dimensão mais exata, aquilo que se perde com as substituições das primeiras pelas segundas noções.

Mas não só. É também a partir do diálogo com Foucault que a forma da relação entre psicopatologia, metapsicologia e política, presente na primeira questão, ganha lugar carregada de um tom de insuficiência – “é possível em um âmbito tão decisivo contentar-se com explicações psicológicas, como aquela, ainda que não desprovida de sugestões, que estabelece um paralelismo entre neuroses externas e neuroses internas?” – para se apagar, em seguida, sob a dicotomia “modelo jurídico-institucional” / “modelo biopolítico do poder”, que Agamben, aliás, almeja revogar.

Se minha hipótese é a de que há um resto que resulta dessa operação de substituição terminológica, e de que esse resto será posteriormente apagado, então observemos de que forma isso se dá no encadeamento argumentativo de Agamben para que seja proposto o meu problema exatamente em seu lugar. No percurso, veremos, por um lado, como tal operação não é respondida com o conceito de *dispositivo* – ainda que este, no filósofo, tenha se definido de uma maneira que evoca muito proximamente aquela sua primeira pergunta: “O termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza

uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. Por isso os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito”. (AGAMBEN, 2009, p.38). Por outro, veremos como não é possível para a psicanálise, ao menos para aquela que incorporou impensadamente o termo “dispositivo” em seu jargão (CHECCHIA, 2010), responder a esse resto como se já o tivesse apropriado em seus manejos e teorias, conforme também o demonstrou, sob outra perspectiva, TESHAINER (2020)¹.

Agora, se pretendo colocar uma questão própria no lugar desse apagamento, talvez seja possível apressar-me em apresentá-la. A pesquisa que aqui se escreve emerge, em diálogo com a agambeniana, da suspensão da evidência do paralelismo entre neuroses internas e neuroses externas e se sustenta na hipótese de que o paralelismo em si, para além do conteúdo individual e coletivo comparado, responde a uma temporalidade específica na relação entre história e subjetivação que a crítica biopolítica permitiria alcançar. Se a interrogação, na pergunta de Agamben, é sobre a *articulação* entre o poder e a vida, sobre o enlace entre subjetividade e política, lembro que metapsicologicamente os temas do trauma, da culpa, da repetição, da latência e da contingência são temas que, não por acaso, vêm *articulados* ao campo social e político a partir de mitos antropogênicos.

Por sua vez, o ponto mínimo de tal *articulação* (ἄρθρωσις) Agamben localiza na Voz ao entendê-la como o mais tradicional mitologema do ocidente. Segundo ele, o manejo filosófico da Voz teria tornado possível concebê-la como o ponto de divisa entre o homem e o animal como voz da consciência. A *articulação* ao político sendo possível porque a Voz, em si, seria *articulada* ou *articulável* em letra, *gramma*, em oposição à voz in-articulada, ou não gramatizável, dos animais.

A partir disso, estabeleço outro problema inspirado em Freud e na relação entre a voz e o fantasiar: e se a voz não for mitologema, mas um fantasilogema: um neologismo que proponho para que seja possível pensar a voz como unidade mínima da fantasia e não do mito? Do que caracteriza o mito ao que caracteriza o fantasma, o que se transforma? Tal ponto serve para uma retomada de textos freudianos como *Totem e tabu* e *Homem Moisés e a religião monoteísta* com o método arqueológico e paradigmático agambeniano e o conteúdo crítico da série *homo sacer*. Três operações necessárias aí: a anotação da aproximação freudiana entre o termo tabu e sacer; a suspensão da hipótese de um assassinato na origem a

¹ Em *O gesto sem fim. Notas de um psicanalista ao ler Agamben*, Teshainer (2020) se interroga sobre as possibilidades e impossibilidades de desativação de um dispositivo, assim como de profanação com a psicanálise.

partir da topologia da dupla exceção que caracteriza, segundo Agamben, o *Homo sacer* – sua exclusão do campo jurídico, assim como do campo religioso: nem assassinato, nem sacrifício; e, com ela, a suspensão da consideração da culpa (e, então, de uma origem mítica para o superego) nessa mesma ordem crítica de uma matável insacrificabilidade.

É uma apresentação programática apressada. Antes dela, eu falava de um apagamento que precisaria ser demonstrado. Voltemos, portanto, a isso e aos termos e caminhos da argumentação de Agamben.

Tomemos o termo *modelo biopolítico do poder*. O filósofo o vinha apresentando a partir da anotação de que, para Foucault, era característico da modernidade o interesse político por aquilo que é relativo à vida biológica do ser humano enquanto espécie. *Biopolítica* sendo traduzida como a forma de poder que tem a vida da espécie e da população em seus cálculos, estratégias, saberes, micropoderes.

A política se transforma em *biopolítica*. “Por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente.” (AGAMBEN, 2002, p. 11).

Esta, a citação de Foucault que organiza tal ponto. A partir dela, Agamben lembra a ruptura de método que teria sido necessária ao filósofo francês teorizar para que se estabelecesse a crítica à configuração específica do poder moderno: a substituição do *modelo jurídico-institucional* de análise do poder pelo *modelo biopolítico*.

Com tal ruptura, a crítica não deveria mais se fazer, segundo Foucault, sustentada na tradição de uma teoria geral do Estado como teoria da soberania, mas, ao invés disso, na atenção ao funcionamento dos saberes-poderes em sua incidência nos corpos, nas subjetividades e nas formas de vida de indivíduos e populações – incidências, respectivamente, do poder disciplinar e do biopoder, emergentes com a nova posição da *vida* como o lugar da legitimidade, da justificativa e do estabelecimento da forma da política nos estados-nação europeus², *biopolítica*.

Detalhemos um pouco mais.

² Em uma visada historiográfica, Turra (2018) lembra-nos que esse momento é também o momento das grandes navegações. Momento de intensa atenção política à língua e aos povos e de discussão política sobre a gramática da língua portuguesa no Brasil.

Notemos que, em Foucault, a ruptura de método indicada por Agamben é correlativa a um deslocamento da hipótese chamada *repressiva* – a de que o poder impede, reprime, recalca, oprime, proíbe – para outra: a hipótese de que o poder deve ser analisado em sua positividade, não naquilo que reprime, mas naquilo que faz emergir, que faz funcionar.

No contexto da primeira pergunta de Agamben, Foucault responderia, então, que lhe interessa “não perguntar aos sujeitos como, por quê, em nome de que direito eles podem aceitar deixar-se sujeitar, mas mostrar como são as relações de sujeição efetivas que fabricam sujeitos” (FOUCAULT, 1999, p. 51). Este sendo, para ele, um *exemplo de uma interrogação biopolítica do poder que não se sustentaria na hipótese da repressão*.

Para Agamben, ao contrário de Foucault, seria o vínculo entre os dois modelos que viria a constituir a singularidade de sua pesquisa no projeto *Homo sacer*, e não a eleição de um deles em detrimento do outro: “A presente pesquisa [diz ele] concerne precisamente este oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder” (AGAMBEN, 2002, p. 14), ponto visado pelo filósofo para responder àquilo que teria se mantido, em razão das exclusões operantes no método de Foucault, oculto no filósofo francês.

Agamben, ao se fazer a primeira pergunta (“qual é o ponto em que a servidão voluntária dos indivíduos comunica com o poder objetivo?”), sustenta uma posição não excludente em relação às formas polarizadas no método foucaultiano. Ele literalmente afirma que “o ponto em que estes dois aspectos do poder convergem permaneceu [...] *singularmente à sombra* na pesquisa de Foucault”. (AGAMBEN, 2002, p.13).

Se Foucault contesta a abordagem tradicional do problema do poder, baseada exclusivamente em modelos jurídicos (“o que legitima o poder?”) ou em modelos institucionais (“o que é o Estado?”), e sugere “liberar-se do privilégio teórico da soberania” (Foucault, 1976, p.80), para construir uma analítica do poder que não tome mais como modelo e como código o direito, onde está, então, no corpo do poder, a zona de indiferenciação (ou, ao menos o ponto de intersecção) em que as técnicas de individualização e os procedimentos totalizantes se tocam?” (AGAMBEN, 2002, p.13).

E embora Agamben reconheça, na sequência de seu argumento, que Foucault alcança esse mesmo ponto de uma forma “logicamente implícita” em sua obra, considera que este “permanece um ponto cego no campo visual” (AGAMBEN, 2002, p.14) do pesquisador que tem em mãos a teoria foucaultiana.

É, por sua vez, na sequência dessa colocação que vem a explicitação do projeto de pesquisa de Agamben com a proposta de superação da suposta dicotomia operante em Foucault, momento em que passam a funcionar, no argumento agambeniano, as especificações e os deslizamentos entre os termos “modelo jurídico-institucional”/ “teoria da soberania”, “poder objetivo”/ “poder soberano”, “servidão voluntária”/ “vida nua”, “ponto de comunicação entre o indivíduo e o poder objetivo”/ “exceção soberana”.

O leitor fica perplexo, uma vez que tais substituições não logram manter no horizonte da série o problema específico daquele ponto de contato, daquele “duplo vínculo” político que, opaco em Foucault, estaria na base do problema de Agamben no *Homo Sacer*.

De fato, no todo do livro *I*, Agamben sustenta em apenas um trecho uma figura por onde tal questão se enuncia: o sadomasoquismo que o filósofo lê em Sade como crítico à nova configuração da assunção da vida pelo poder no contexto político da Revolução Francesa:

A atualidade de Sade não consiste tanto em haver renunciado o primado impolítico da sexualidade no nosso impolítico tempo; ao contrário, a sua modernidade está em ter exposto de modo incomparável o significado absolutamente político (isto é, ‘biopolítico’) da sexualidade e da própria vida fisiológica. (AGAMBEN, 2002, p. 141 – 142)³.

³ O trecho, bastante breve, é passível de uma citação completa: “O ‘pamphlet’ *Français, encore un effort si vous voulez être républicains* que, na *Philosophie dans le boudoir*, Sade faz ler ao libertino Dolmancé, é o primeiro, e talvez o mais radical, manifesto biopolítico da modernidade. Justamente no momento em que a revolução faz do nascimento – ou seja, da vida nua – o fundamento da soberania e dos direitos, Sade coloca em cena (em toda a sua obra e, em particular, nas *120 journées de Sodome*) o *theatrum politicum* como teatro da vida nua, no qual, através da sexualidade, a própria vida fisiológica dos corpos se apresenta como elemento político puro. Mas em nenhuma outra obra a reivindicação do significado político do seu projeto é tão explícita quanto neste *pamphlet*, no qual o local político por excelência vem a ser as *maisons* onde todo cidadão pode convocar publicamente qualquer outro para obrigá-lo a satisfazer os próprios desejos. Não somente a filosofia (Lefort), mas também e primeiramente a política passa aqui pelo crivo do *boudoir*; aliás, no projeto de Dolmancé, o *boudoir* substituiu integralmente a *cité*, numa dimensão em que público e privado, vida nua e existência política trocam seus papéis. A importância crescente do sadomasoquismo na modernidade tem nesta troca a sua raiz; visto que o sadomasoquismo é justamente aquela técnica da sexualidade que consiste em fazer emergir no *partner* a vida nua. E não somente a analogia com o poder soberano é conscientemente evocada por Sade (*Il n'est point d'homme* - ele escreve - *qui ne veuille être despote quand il bande*), mas a simetria entre *homo sacer* e soberano reencontra-se aqui na cumplicidade que liga o masoquista ao sádico, a vítima ao carrasco. A atualidade de Sade não consiste tanto em haver renunciado o primado impolítico da sexualidade no nosso impolítico tempo; ao contrário, a sua modernidade está em ter exposto de modo incomparável o significado absolutamente político (isto é, “biopolítico”) da sexualidade e da própria vida fisiológica. Como nos campos de concentração do nosso século [século XX], o caráter totalitário da organização da vida no castelo de Shilling, com seus minuciosos regulamentos que não deixam de fora nenhum aspecto da vida fisiológica (nem ao menos a função digestiva, obsessivamente codificada e exposta em público), tem a sua raiz no fato de que aqui, pela primeira vez, se pensou uma organização normal e coletiva (e, portanto, política) da vida humana baseada unicamente sobre a vida nua. (AGAMBEN, 2002, p. 141 – 142).

Por isso, diante de tal estatuto fragmentário, e do apagamento que venho rastreando em Agamben, contornemos novamente o problema. Retornemos a Foucault para a recolocação dos termos em pauta sem as passagens rápidas que vim anotando como problemáticas no discurso agambeniano.

No detalhe da crítica de Foucault ao *modelo jurídico-institucional* nos aproximaremos, então, da teoria da soberania em um diálogo com Freud. Esse será o ponto para o estabelecimento de uma pergunta *biopolítica* à psicanálise com Agamben, mas, especificamente, com aquilo que, em sua obra, está em falta.

Com Agamben, porque pretendo sustentar a primeira pergunta do projeto *Homo sacer* naquilo, precisamente, que ela é feliz em suspender: *a evidência posta pelo estabelecimento de um paralelismo* entre psicopatologia e política, entre metapsicologia e política, entre neuroses internas e neuroses externas.

Não é pouco. Bastando recolher as analogias freudianas feitas no *Totem e Tabu* com a neurose obsessiva, por exemplo, para nos darmos conta de quão operante em psicanálise é o salto teórico do paralelismo.

No único exemplo da comparação entre o tabu e a neurose obsessiva já se pode adivinhar qual é a relação entre as formas isoladas de neurose e as formações culturais, e por que o estudo da psicologia das neuroses é importante para a compreensão do desenvolvimento cultural.

Por um lado, as neuroses mostram correspondências chamativas e profundas com as grandes produções sociais da arte, da religião e da filosofia; por outro, aparecem como distorções das mesmas. Poderíamos arriscar a afirmação de que uma histeria é a caricatura de uma criação artística, uma neurose obsessiva é a caricatura de uma religião e um delírio paranoico é a caricatura de um sistema filosófico. (FREUD, 2013, p. 124-125).

Por outro lado, proporei um desenvolvimento do que não está em Agamben porque Freud não é citado pelo filósofo como um dos agentes do paralelismo, assim como nenhum outro autor é por ele diretamente referenciado quando de sua crítica – o que poderia tornar a pergunta agambeniana, ao mesmo tempo, relevante e improdutiva em psicanálise.

Apesar disso, *Totem e Tabu* é criticado pelo filósofo em um momento importante do primeiro livro da *série* e, embora nessa crítica seja atribuída uma fundamental importância ao texto freudiano na tradição de interpretação do *sacer* sob a chave da *ambivalência do sagrado*, nada é dito sobre aquele paralelismo que a interpretação freudiana do tabu encabeça junto com a proposição da mesma ambivalência.

Como veremos, o paralelismo em si, para além do conteúdo individual e coletivo comparado, responde a uma temporalidade específica na relação entre história e subjetivação que tem mantido intocados alguns pontos da psicanálise que a crítica biopolítica permitiria alcançar.

I. 2. Paralelismo, exceção, abandono

Com um passo atrás, por isso, recorramos mais uma vez a Foucault para encontrar Freud.

No filósofo francês, algo do paralelismo referido por Agamben poderia ser lido criticamente no hífen presente naquilo que vem denominado em seu texto como “análise político-psicológica” do poder. Uma forma de análise que, segundo sua descrição, encontraria no “freudismo” e no “freudo-marxismo” o instrumento, com a noção de repressão, para uma “decifração do poder em termos de soberania” (FOUCAULT, 1999, p. 50). Quais seriam esses termos? Os termos da pressuposição da existência de um sujeito da cessão do poder a um soberano. Em suas palavras, os termos do “sujeito, da unidade do poder e lei”.

[...] a teoria da soberania pressupõe o sujeito: ela visa fundamentar a unidade essencial do poder e se desenvolve sempre no elemento preliminar da lei. Tríplice “primitivismo”, pois: o do sujeito que deve ser sujeitado, o da unidade que deve ser fundamentada e o da legitimidade que deve ser respeitada. Sujeito, unidade do poder e lei: aí estão, creio eu, os elementos entre os quais atua a teoria da soberania que, a um só tempo, os confere a si e procura fundamentá-los. (FOUCAULT: 1999, p. 50).

De fato, é possível encontrar essa perspectiva em alguns trechos de *O Mal-Estar na Cultura*, por exemplo. Se tomarmos o texto freudiano na chave da descrição da teoria da soberania por Foucault encontraremos, sem dificuldade, os três termos por ele elencados como característicos dessa via tradicional da compreensão política pelo viés psicanalítico: o *sujeito* político de um conflito pulsional e, então, da experiência de um desdobramento de si em uma economia de *repressões*; um mito de cessão de *um*-poder de morte que constitui, simultaneamente, uma-lei e um-soberano.

O grupo amotinado de irmãos era dominado pelos mesmos sentimentos contraditórios em relação ao pai que podemos indicar como conteúdo da ambivalência do complexo paterno em cada uma de nossas crianças e de nossos neuróticos. Eles odiavam o pai, que estorvava tão energicamente sua

necessidade de poder e suas pretensões sexuais, mas também o amavam e o admiravam. Depois de eliminá-lo, satisfazer seu ódio e realizar seu desejo de identificação com ele, os sentimentos ternos, subjogados enquanto isso, tinham de se impor. Isso aconteceu sob a forma de arrependimento; surgiu uma consciência de culpa que neste caso coincide com o arrependimento sentido em comum. O morto se tornou mais forte do que o vivo tinha sido; tudo isso são coisas como ainda hoje as vemos nos destinos humanos. O que antes ele impedira por meio de sua existência eles agora se proibiam na situação psíquica da *obediência a posteriori*, que conhecemos tão bem nas psicanálises. Eles revogaram o ato cometido ao declarar ilícita a ação de matar o substituto do pai, o totem, e renunciaram aos frutos desse ato ao se privarem das mulheres libertadas. Assim, a partir da consciência de *culpa do filho*, eles criaram os dois tabus fundamentais do totemismo, que justamente por isso tinham de coincidir com os dois desejos recalcados do complexo de Édipo. (FREUD, 2013, p. 210).

Em tal contexto crítico, o *Mal-estar* pode ser visto como exemplar da forma de articulação de um poder de repressão com a teoria da soberania em sua função principal: a de justificação do poder soberano alicerçada em uma ideia de limitação da liberdade e de obediência contratual ou jurídica a esse poder.

Em Totem e tabu fiz a tentativa de apresentar o caminho que conduziu dessa família ao estágio seguinte de convivência, na forma de aliança entre irmãos. Ao subjugar o pai, os filhos fizeram a experiência de que uma associação pode ser mais forte do que um indivíduo. A cultura totêmica repousa sobre as *restrições* que eles precisaram impor uns aos outros para a manutenção do novo estado. *As prescrições do tabu foram o primeiro “direito”*. (FREUD, 2014, p. 105-106, grifos meus).

É verdade, portanto, que, com Freud, temos do lado da psicanálise, um mito que circula nesses dois eixos da legitimação do poder e da obediência. O mito do assassinato do pai da horda primeva e, com ele, da instauração da primeira lei como lei de uma *repressão* pulsional a regular a sexualidade, a morte, a moral e as dívidas na origem de uma sociedade de irmãos. Afinal, o que aí se instaura, segundo Freud, como lemos acima, é uma “*obediência a posteriori*” – “O que antes ele [o pai] impedira por meio de sua existência eles agora se proibiam na situação psíquica da *obediência a posteriori*, que conhecemos tão bem nas psicanálises”. (FREUD, 2013, p. 210).

No *Mal-estar*, a dinâmica subjetivante de um sujeito da culpa constitui-se em dois tempos: o tempo de uma dobra superegoica como introjeção da pulsão agressiva, e o tempo da transferência ao Estado de algo dessa pulsão:

A vida humana em comum só se tornará possível caso se encontre reunida uma maioria que seja mais forte do que cada um dos indivíduos. O poder dessa comunidade opõe-se então como “direito” ao poder do indivíduo, poder esse que vai ser condenado como “violência bruta” [*rohe Gewalt*].

Essa substituição do poder do indivíduo pelo da comunidade é o passo cultural decisivo. Sua essência consiste em que os membros da comunidade limitem-se em suas possibilidades de satisfação. (FREUD, 2020, p. 344).

Dois tempos da pulsão na relação com a cultura – esse é o ponto em que eu pretendia chegar – figurados em uma imagem passível de datação histórica se estivermos com Foucault.

É do final da Idade Média, segundo o filósofo, a emergência da imagem de cessão, de delegação do poder de cada um ao soberano. Uma imagem duradoura que se reorganiza quando, gradativamente, não caberá mais à teoria da soberania justificar a monarquia e sim a ascensão da burguesia ao poder, e que se reformula, a partir do século XIX, em coerência com as ideias de direito público e de estado-nação. “Temos, pois, nas sociedades modernas, a partir do século XIX até os nossos dias, de um lado uma legislação, um discurso, uma organização do direito público articulados em torno do princípio da soberania do corpo social e da delegação, por cada qual, de sua soberania ao Estado” (FOUCAULT, 1999, p. 44).

Tal imagem de cessão do poder (imagem que, portanto, está longe de ser atemporal em Foucault) encontra justificativa em Freud em uma suposta função de barreira ao que seria, de outra maneira, ocasião irrestrita para a satisfação da pulsão agressiva e da exploração do homem pelo homem enquanto membros de uma espécie, a humana:

O ser humano não é uma criatura afável e carente de amor que, no máximo, é capaz de se defender quando atacada, mas que ele pode contar com uma cota considerável de tendência agressiva no seu dote de impulsos. Por esse motivo, o próximo não é apenas um possível ajudante e um possível objeto sexual, mas também uma tentação para se satisfazer nele a agressão, explorar sua força de trabalho sem recompensá-lo, usá-lo sexualmente sem seu consentimento, apropriar-se de seus bens, humilhá-lo, causar-lhe dor, torturá-lo e matá-lo. *Homo homini lúpus*; quem, a partir de todas as experiências da vida e da história, terá coragem de contestar essa máxima?” (FREUD, 2014, p.124).

Para darmos mais um passo, notemos que Foucault historiciza essa imagem em direção ao estabelecimento de uma crítica que, metodologicamente, não deveria se fazer mais pelo modelo da soberania/repressão, mas pelo da biopolítica.

Voltamos, com isso, ao nosso ponto inicial.

Para Foucault, como vimos, teria sido na Idade Média que emergiram tais imagens de cessão do poder. Ora em consonância com o sistema político e econômico da

monarquia feudal, na forma de sua justificativa. Ora na forma de resistência, como nas reformulações emergentes e necessárias à derrubada das monarquias pelas democracias parlamentares, na Europa.

Nesses séculos, segundo o filósofo, a mecânica soberana do poder teria sido mesmo coerente com as relações que se davam sobre um controle da terra mais do que dos corpos, com uma sazonalidade na vigilância necessária para o pagamento de tributos advindos na temporalidade das colheitas. Uma forma de poder que tinha como objeto os bens e as riquezas, mais do que o tempo cronológico e os corpos.

A partir do século XVIII, no entanto, com a ascensão da sociedade burguesa e de um capitalismo agora industrial, a vigilância não teria podido mais ser descontínua, sazonal. O corpo do novo trabalhador, assim como o novo ritmo da produção e do mercado, exigiam um menor dispêndio de energia, de matéria prima e de tempo, assim como exigiam uma maior eficácia nos processos, com um controle contínuo sobre estes. Por outro lado, também já não estavam mais em questão o corpo do rei, a sua presença física e a manutenção familiar de sua posse em um regime de hereditariedade.

Emerge, então, uma nova forma de poder, poder de uma vigilância panóptica sobre os corpos, sobre os tempos e os processos. Esse poder Foucault denomina poder disciplinar.

O biopoder seria ainda outro.

Enquanto a vida tornava-se alcançável pelas capilaridades dos procedimentos, técnicas e saberes que constituíam e docilizavam corpos, com a emergência e a consolidação de saberes-poderes como a medicina pública, a estatística, a demografia, a geopolítica, a poupança, entre outros, e, com eles, de todo um conjunto de técnicas e de instituições que não tinham mais como objeto somente o corpo e o indivíduo, uma nova unidade despontava na relação com a vida: a população.

Emerge o que o filósofo entende ser um inédito “interesse estatal pela vida biológica”, alterando completamente o cenário da relação entre o poder, a vida, e a morte – isto para nós é absolutamente relevante.

Notemos como é peculiar a afirmação foucaultiana sobre o direito de vida e morte fundamental ao soberano: só pode ser direito sobre a morte! É um “fazer morrer, deixar

viver”, afirma o filósofo. Ou seja, se o soberano não manda matar, não se orienta pela guerra, não manda à forca, à fogueira ou à guilhotina, ele deixa viver. A vida não está, nesse momento, no espectro do poder soberano. Enquanto a morte, por outro lado, é o momento de sua maior visibilidade e brilho.

Junto com o poder disciplinar, ao contrário, o biopoder constitui uma guinada para o que seria não mais um poder sobre a morte, mas um poder sobre a vida, segundo Foucault. Não mais *fazer morrer e deixar viver*, mas *fazer viver e deixar morrer*. (FOUCAULT, 1999, p.294).

Com o nascimento da biopolítica, não mais a morte, mas a taxa de mortalidade, a natalidade, o incremento da vida da espécie e a saúde da população conferirão visibilidade e brilho ao poder.

Agora, quando a morte fizer aparição na praça pública, a justificativa para o poder de matar já será a vida: a manutenção da saúde e da unidade da população, as concepções genéticas e estatísticas de um incremento de força e de saúde. Se o biopoder deixa morrer, faz isso sustentado em recortes de raça, ou tantos outros cortes, que justifiquem que parcelas da população sejam expostas à morte ou abandonadas à morte em favor de uma lógica que tem a população e a espécie em seus cálculos.

Por isso, para Foucault, uma crítica capaz de alcançar o biopoder, assim como aquela que tornou possível teorizar e criticar o poder disciplinar, não poderia se manter no plano das justificações e das razões organizadas em torno de um suposto contrato que viria a impedir a exploração de todos por todos em um grande mito de cessão do poder de morte de cada um ao soberano ou à lei, soberanos esses que deteriam, então, a exclusividade de tal direito, sendo o direito de morte exatamente o atributo fundamental de sua soberania.

Tal ponto é essencial. O soberano detém o poder de morte? Não seria poder sobre a vida?

Vocês já veem, nos juristas do século XVII e, sobretudo no século XVIII, formulada essa questão a propósito do direito de vida e morte. Quando os juristas dizem: quando os indivíduos se reúnem para constituir um soberano, para delegar a um soberano o poder absoluto sobre eles, por que o fazem? Eles o fazem porque estão premidos pelo perigo ou pela necessidade. Eles o fazem, por conseguinte para proteger a vida. É para poder viver que constituem um soberano. E, nesta medida, a vida pode efetivamente entrar nos direitos do soberano? Não é a vida que é fundadora do direito do soberano? E não pode o soberano reclamar efetivamente de seus súditos o

direito de exercer sobre eles o poder de vida e de morte, ou seja, pura e simplesmente, o poder de matá-los? Não deve a vida ficar fora do contrato, na medida em que ela é que foi o motivo primordial, inicial e fundamental do contrato?”. (FOUCAULT, 1999, p. 287 - 288).

Sobre essa última pergunta – “não deve a vida ficar fora do contrato, na medida em que ela é que foi o motivo primordial, inicial e fundamental do contrato?” – Agamben coloca sua assinatura ao responder.

O filósofo italiano propõe um desenvolvimento e uma visada em relação a Foucault – para ele, não a vida, mas a *vida nua* é paradigmática da inscrição do poder como biopoder. Ao termo *vida nua* – essa é uma das diferenças entre os dois filósofos – já é inerente a relação com a morte, uma vez que a vida só se torna nua em uma operação de exclusão inclusiva com a política, uma operação em que a vida do homem enquanto natureza é excluída da cultura, da civilização ou da política para ser, posteriormente, incluída como a razão de ser dessas mesmas cultura, civilização e política.

Como mostra Agamben, isso não se faz sem que a vida seja, toda e a cada vez, cindida em uma mera vida e em outra vida, uma vida qualificada, sendo a própria cisão o ato fundante da cultura. Daí, a *vida nua* já ser originariamente biopolítica para Agamben, da mesma forma como a soberania, entendida como decisão sobre a vida e decisão sobre a morte, ser, para ele, intrinsecamente, a forma da decisão (*des-cisão*) sobre a cisão biopolítica.

Soberana, para Agamben, é, então, a decisão sobre a exceção que faz a passagem de uma a outra forma de vida como o objeto da política. Nessa passagem, a *vida nua* é o resto, aquém e além da vida meramente natural e biológica do homem.

Em uma operação de método, essa *mera vida* em Agamben figura-se nos contornos de um *exemplo*: o do *homo sacer* em sua condição simultaneamente matável e insacrificável.

Pois bem, esse termo nos interessa: *sacer*, pela correspondência com o termo *tabu* em Freud – “*Tabu* é uma palavra polinésia cuja tradução nos causa dificuldades porque não temos mais o conceito designado por ela. Esse conceito ainda era corrente entre os antigos romanos; seu *sacer* era o mesmo que o *tabu* dos polinésios” (FREUD: 2013, p. 58) – mas, interessa-nos especialmente pela força de suspensão problematizadora de alguns pressupostos psicanalíticos herdeiros da tradição interpretativa dessa figura – *tabu* ou *sacer* – que organiza,

ainda hoje, o pensamento teórico e clínico em campos fundamentais para a psicanálise, como os da culpa, da moral e do sacrifício, mas não só: o metapsicológico, sobretudo.

Por hora, vale notar que a visada agambeniana tem, como ele bem pretendeu destacar, consequências que o diferenciam, em conteúdo e método, de Foucault. Para Agamben, é necessário fazer um retorno à própria teoria da soberania e a sua problemática ideia de contrato social para encontrar, não apenas na modernidade, mas já na fundação da política ocidental, a operação em que, simultaneamente, produzem-se o poder soberano e a vida nua.

A presente pesquisa concerne precisamente este *oculto ponto de intersecção* entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. O que ela teve de registrar entre os seus prováveis resultados é precisamente que as duas análises não podem ser separadas e *que a implicação da vida nua na esfera política* constitui o núcleo originário – ainda que encoberto do poder soberano. *Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano.* (AGAMBEN, 2002, p. 14).

Com isso, não interessará a ele abster-se do modelo jurídico-institucional da teoria da soberania, mas deixar de compreender sua dinâmica pelos mitologemas da cessão e do contrato como formação *a posteriori* do que primordialmente seria violência, assassinato e, então, sacrifício como um pré-direito. Ao colocá-los em suspensão, o que advém é outra forma de relação entre o *sacer* e o soberano: o *abandono* ou *bando*.

O que acontece se, ao invés do *paralelismo*, executamos um exercício com o *bando*? Tal questão nos tomará mais adiante. Anotemos, por hora, que tal forma de relação em Agamben tem uma peculiaridade, é uma forma de relação com o irrelato, ou seja, é uma forma de relação que não se pretende existente em si, mas que, *ao articular entes não relacionáveis*, torna visível a operação que, de outra forma, restaria invisível *porque supostamente necessária* (ou existente em si).

O *bando*, para Agamben “se identifica com a forma limite da relação. Uma crítica do *bando* deverá então necessariamente pôr em questão a própria forma da relação e se perguntar se o fato político não seria pensável além da relação, ou seja, não mais na forma de um relacionamento”. (AGAMBEN, 2002, p. 36).

Com essa compreensão de limite, o filósofo pensa a captura da vida pelo poder a partir da ideia de *exceção* e não de *articulação*. A exceção tem a forma de uma *exclusão inclusiva* em que aquilo que foi *excluído* retorna *incluído* na regra como exceção.

Pois bem, uma dupla exclusão é o que constitui a esfera da soberania na produção do *sacer*, segundo Agamben. Ali onde os antropólogos do sec. XIX leram a *ambivalência do sacro* como pertencimento do *sacer* ao direito divino e humano, Agamben lê a sua exclusão tanto do direito humano quanto do divino, o que lhe possibilita a compreensão de porque a sua morte não constitui assassinato ou homicídio, nem tampouco sacrifício, para além das falácias teóricas que, segundo ele, suspenderam, ora uma, ora outra dessas duas características em favor de uma falsa coerência argumentativa.

Na *Parte II* dessa tese, veremos como se dá, em Freud, a relação do *tabu/sacer* com essas duas esferas, a da religião e a do direito, e como tal forma de relação enseja as afirmações do assassinato do pai como homicídio e como sacrifício. Seu produto sendo a culpa.

O *bando* ou *abandono*, por sua vez, é uma forma que se coloca ao lado da culpa conferindo a esta uma visibilidade imprevista. Precisamente por isso sua forma nos interessa.

Que alternativas o *abandono* confere àquela que, na complexidade do campo da filiação em psicanálise, mantém o sacrifício e, então, a lei e o contrato no horizonte clínico em correspondência com fenômenos como os da dívida, do fracasso auto infligido e o do autossacrifício?

Este o recorte específico de minha tese. Será ainda necessário encontrá-lo nos contornos do problema da voz em psicanálise. Por quê? Porque, por um lado, a voz é o paradigma da instância moral entre o inconsciente e o consciente em psicanálise – seu nome é superego – e, aos seus fenômenos, geralmente associam-se as questões clínicas em torno do autossacrifício. Por outro, é também como voz, como voz da consciência, que a antropogênese é tradicionalmente pensada pela filosofia, sendo a via psicanalítica a de um descentramento da voz e, portanto, de potência de um novo manejo da voz.

I. 3. Arqueologia, fantasia, fantasilogema

Bando. Ao não mais operar com o mitologema da cessão do poder, Agamben posiciona-se ao lado de sua lógica tornando-o paradigma no sentido que estabelece em seu livro sobre o método, *Signatura Rerum* (2019):

[...] no paradigma não se trata simplesmente de constatar certa semelhança sensível, mas de produzi-la através de uma operação. Por isso, o paradigma nunca é já dado, mas se gera e produz (*paradeímatos... génesis; para deígmata... gignómena*) mediante um “pôr ao lado”, um “juntar” e, sobretudo, um “mostrar” e um “expor” (*parabállontas... paratithémena... endeikynai... deichthei... deichethénta*). Em outros termos, a relação paradigmática não se dá simplesmente entre cada objeto sensível, nem entre eles e uma regra geral, mas acima de tudo entre a singularidade (que assim se torna paradigma) e sua exposição (isto é, sua inteligibilidade). (AGAMBEN, 2019, p. 30).

Transformar um “fenômeno histórico positivo” em paradigma é uma operação complexa que lança o pesquisador em um além de “reconstruções de caráter meramente historiográfico” (AGAMBEN, 2019, p. 09). Para constituí-lo, o filósofo proporá um método arqueológico cuja função será a de conferir uma potência de figurabilidade a objetos ou a eventos capazes de alcançar e iluminar outros conjuntos e séries. O paradigma é “um objeto singular que, valendo para todos os outros da mesma classe, define a inteligibilidade do conjunto do qual faz parte e que, ao mesmo tempo, constitui”. (AGAMBEN, 2019, p. 21).

Lado a lado, Agamben coloca o paradigma – fazendo-o corresponder à função linguística do *exemplo* – e a *exceção*: “O exemplo é o inverso simétrico da exceção: enquanto esta é incluída mediante sua exclusão, o exemplo é excluído mediante a exibição de sua inclusão. Mas, dessa forma, ele [o paradigma], segundo o significado etimológico do termo grego, mostra junto a si (*para-deknyimi*) a própria inteligibilidade, bem como a classe que constitui” (AGAMBEN, 2019, p. 31).

Paradigma de paradigma, o *exemplo*, por isso, confere visibilidade a uma forma para a *exceção* soberana muito mais complexa do que o *paralelismo*: o *bando*.

Proponho que aquilo que se transforma com essa visada paradigmática seja a temporalidade da cena fundacional da política, mas não só: também seu estatuto. De mito, a cena antropogenética passaria à fantasia.

Leiamos um trecho do *Homo sacer*:

Hobbes era perfeitamente consciente de que o estado de natureza não devia ser considerado necessariamente como uma época real, e sim, sobretudo, como um princípio interno ao Estado, que se revela no momento em que se o considera “como se fosse dissolvido” (*ut tanquam dissoluta consideretur, id est, ut qualis sit natura humana... recte intelligatur*: Hobbes, 1983, p. 79-80). (AGAMBEN, 2002, p. 42).

Com a noção de fantasia, parece-me, a imagem de cessão de poder perde a consistência que acaba por demandar a suposição de uma violência originária e essencial a

homens teorizados como lobos de homens. A temporalidade retroativa de um estado de natureza *a posteriori*, condizente com a do *bando* – tempo de uma inclusão no segundo tempo de uma exclusão – recomenda tal hipótese.

Por outro lado, o método arqueológico agambeniano, ao colocar em questão o contemporâneo⁴ diante da intransmissibilidade da experiência mítica, torna desnecessário o dizer sobre as origens, restando, ao invés disso, a atenção às emergências.

Mas, não só. E aqui apresento pela primeira vez a voz como o tema de minha tese.

Há em Agamben a identificação de um elemento mínimo do mitologema antropogênico no ocidente: a Voz.

[...] tal articulação foi procurada, em geral, na perspectiva de um Eu ou de uma Voz – voz silenciosa da consciência que, por um lado, se torna presente no discurso interior e, por outro, voz articulada, *phoné enarthtos*, na qual a língua se vincula firmemente ao ser vivo, increvendo-se na sua própria voz. Continua valendo o fato de que, toda vez, esta Voz resulta ser, em última instância, um mitologema [...]. (AGAMBEN, 2007, p. 59).

É precisamente sobre a voz, por outro lado, que operam, em psicanálise, as imagens políticas da cessão e do contrato soberanos, mas, sobretudo, as do sacrifício⁵.

Tratarei, por isso, de deslocá-la desta condição, que é aquela em que se dá a articulação mítica de uma violência originária, para tomá-la – lanço mão de um neologismo – como *fantasilogema*.

Como veremos, o caminho não será direto, embora colha em Freud, como germe de uma outra história, uma lembrança de que a voz está para a fantasia, assim como o olhar está para o sonho (DOLAR, 2006, p. 135).

I. 4. Antropologia poética I: do mito à fantasia

A transmutação do mito em fantasia não está explícita na *série*. No entanto, se não aposto em uma hipótese arbitrária, é porque ela se apoia na relevância, ainda pouco

⁴ “A contemporaneidade [...] é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias; mais precisamente, essa é a relação com o tempo que a este adere através de uma dissociação e de um anacronismo.” (AGAMBEN, 2009, p.59).

⁵ Sobre as vozes do supereu, por exemplo: “Freud apresenta a culpa humana universal do filho, no marco do mito das origens que se refere ao assassinato do *Urvater*, sobre o qual fundamenta o mito da castração do Outro, seu caráter mortal: S (A/).” (GEREZ-AMBERTÍN, 2009, p. 140).

comentada, do *espaço fantasmático* no pensamento de Agamben (RUVITUSO, 2013, p. 73), enquanto se sustenta em uma expressão programática encontrada no capítulo final do *Infância e História: o projeto de uma mitologia crítica*.

Crítica, por um lado, porque se aloja na constatação da existência de uma quebra, na modernidade dos pós-guerras, entre o passado, o presente e o futuro e que, dentre outras intransmissibilidades que a sucedem, constata o não acesso ao que se poderia chamar de era mítica⁶. Por outro lado, crítica porque assume este não acesso em uma potência temporalizante.

É no lugar preciso da quebra que se situa a mitologia crítica de Agamben. Somente nela seria possível, segundo o filósofo, uma sacudida histórica capaz de “despertar o mito de sua rigidez arquetípica e do seu isolamento” (AGAMBEN, 2005, p.169). O brinqueado, a arte e a filologia são algumas das figuras temporalizantes naquela sua historicização não cronológica que, posteriormente, será chamada arqueologia. A esses *sacodidores* da história pretendo juntar a fantasia.

Para sua formulação, será preciso concordar com Castro (2013) e Ruvituso (2013), em suas concepções de que não se deve traçar uma ruptura da *série Homo sacer* – notadamente política – com a pesquisa anterior de Agamben – tomada muitas vezes como estritamente estética.

Ao procurar a continuidade nos escritos agambenianos, toda uma constelação se forma em torno de um lugar atópico para a crítica que me convém fazer dialogar com sua posterior perspectiva biopolítica. Nos escritos anteriores – e daí também para nós sua importância – a crítica é uma *estância* constituída, entre outras, por aparições conceituais da psicanálise, desde a compreensão freudiana da melancolia, da perversão e do fetiche, até o espaço potencial em Winnicott e a questão da imagem, da metáfora e do *objeto a* em Lacan.

De fato, 18 anos antes da publicação do livro I da *série*, diversas referências à psicanálise aparecem nos escritos agambenianos para praticamente desaparecerem de seus escritos biopolíticos até a publicação de *Signatura rerum*, em 2008.

Por um lado, Freud “comparece como o desconhecido herdeiro de uma profunda tradição histórica, particularmente em uma continuidade fantasmática estabelecida entre a

⁶ Para uma discussão sobre a intransmissibilidade e a quebra com uma era trágica ver TESHAINER; D’AFONSECA (2017).

teorização da melancolia na Idade Média e a concepção freudiana em *Luto e Melancolia*” (MURRAY; WHYTE, 2011, p. 75, minha tradução). Por outro, é inegável o mau humor agambeniano com a psicanálise e sua “hostilidade por muitos aspectos da teoria psicanalítica” (MURRAY; WHYTE, 2011, P.75, minha tradução), o que confere ao Freud do filósofo italiano um lugar ambíguo em que o psicanalista é “uma crucial fonte conceitual para Agamben e também objeto de sua crítica”. (MURRAY; WHYTE, 2011, p. 76).

Não é irrelevante que esses trechos façam parte do verbete reservado a Freud no *The Agamben Dictionary* (2011). Com efeito, nunca deixou de ser problemática ao filósofo a separação que o saber-poder psicanalítico atualizaria entre o inconsciente e o consciente, sendo, inclusive, esta para ele uma de suas cisões fundantes. (Nos contornos do *Homo sacer* talvez a questão, então, se fizesse como algo assim: qual é a psicanalítica des-cisão soberana sobre a cisão consciente/inconsciente? Tal pergunta não se fez)⁷.

Nos escritos anteriores, mais de uma vez, a separação entre consciente e inconsciente foi criticada por Agamben como derivada de outra, primeira, que teria dividido a palavra ocidental em um saber filosófico e/ou científico, que a conhece, mas que não alcança seu gozo; um saber apartado de um jogo de amor com a palavra, separado de uma fruição que, ao isolar-se na poesia, não alcançaria o conhecer. “A palavra ocidental está, assim, dividida entre uma palavra inconsciente e como que caída do céu, que goza do objeto do conhecimento representando-o na forma bela, e uma palavra que tem para si toda a seriedade e toda

⁷ Clinicamente, tal funcionamento dicotômico não nos é desconhecido. Ele faz sua aparição toda vez que, nela, é estabelecida uma ordem hierárquica entre o consciente e o inconsciente, entre instâncias psíquicas (por exemplo, entre o inconsciente e o pré-consciente) ou entre registros (imaginário, simbólico e real).

No que tange à fantasia, temos um exemplo claro de seu efeito naqueles objetos que se encarregam de transmitir os significados dos conceitos: os dicionários. “No verbete ‘fantasia’ do *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*, editado por Pierre Kauffman, está explícita a operação que reduz as fantasias à fantasia para que se opere, na passagem de uma clínica freudiana para uma clínica lacaniana, por exemplo, a exclusão do consciente do fenômeno do fantasiar.

Segundo a maneira freudiana ‘clássica’, a fantasia é apresentada em termos de roteiro. Assim, no artigo do *Vocabulário da psicanálise*, de Laplanche e Pontalis, ela é definida como um ‘roteiro imaginário em que o sujeito está presente, e que figura, de maneira mais ou menos deformada pelos processos defensivos, a realização de um desejo e, em última análise, de um desejo inconsciente’. Mencionemos, por outro lado, para completar esta apresentação clássica, que a fantasia se constitui a partir de coisas vistas e ouvidas. Além disso, podemos tender a pôr em evidência ‘fantasias fundamentais’ que ‘...agenciam os elementos de uma lenda em torno de nosso nascimento, da vida sexual de nossos pais, e também do modo como nos advém a sexualidade, a diferença dos sexos e os temores que lhe estão ligados’. Observemos, contudo, que esta apresentação diz respeito tanto às fantasias inconscientes quanto às conscientes. Mas se, no tocante à fantasia, a dupla inscrição é colocada imediatamente em jogo por Freud, depreender o papel da fantasia na análise nos leva a concentrar o questionamento na fantasia propriamente inconsciente. Passa-se desse modo, por assim dizer, da questão das fantasias para a da fantasia. E o sujeito então implicado, ou mesmo posto em jogo aí, é o do inconsciente”. (KAUFMANN: 1996, p. 196).

consciência, mas que não goza do seu objeto porque não o consegue representar”. (AGAMBEN, 2007a, p. 12).

Como pertencente a essa tradição de ruptura da palavra pela cisão que atua, a posição da psicanálise não deixaria, contudo, de ser singular para Agamben. Freud, ao conceber a separação entre a percepção e a consciência, alça a disciplina da qual é o fundador a uma forma da experiência que Agamben compreende, em 1977, como nova: a experiência do inconsciente é para ele, naquele momento, *uma experiência do inexperienciável*.

Do ponto de vista kantiano, não se pode dizer nem ao menos uma experiência, pois falta aquela unidade sintética da consciência (autoconsciência) que é o fundamento e a garantia de toda experiência. Todavia, a psicanálise mostra-nos precisamente que as experiências mais importantes não pertencem ao sujeito, mas a “aquilo” (*Es*) [...]. Nesta reviravolta do limite, como também na passagem da primeira à terceira pessoa, devemos decifrar os caracteres de uma nova experiência. (AGAMBEN, 2005, p. 51).

Um saber que emerge afeito a uma ruptura em relação às condições da faculdade de conhecer e dos seus limites, mas também afeito a uma ruptura histórica que, dos desenvolvimentos científicos, técnicos, e filosóficos da modernidade às guerras mundiais, situaria a psicanálise nesse lugar potencialmente crítico que para Agamben é o da *quebra*: disciplina de uma tradição de cisão da palavra, mas singular em sua forma de ser tradicional no ocaso do que é tradicional, eu diria – este o lugar da psicanálise em escritos de uma empreitada crítica que não deixa de se articular em termos igualmente contraditórios:

A tarefa que a própria situação impõe [...] não pode, portanto, ser definida simplesmente como uma “destruição” da tradição, ainda que necessária, mas, antes, como uma “destruição da destruição”, na qual a destruição da transmissibilidade, que constitui o caráter original da nossa cultura seja trazida, dialeticamente à consciência. (AGAMBEN, 2005, p. 163).

É de Walter Benjamin que Agamben toma a dialética com a imagem paradoxal de uma mônada. Como modo de uma apreensão estática de dois polos que não devem nem se intercambiar, nem se misturar em um terceiro como síntese, ter da dialética monadológica consciência significa experimentar um vislumbre *inoperoso* dos polos que a constituem, assim como da indisceribilidade que, no seu contrário, o da *operação*, a movimentaria no lugar topológico da exceção como des-cisão.

No último livro da série *Homo sacer*, o *Uso dos corpos* (2017), há uma descrição mais própria desse método que, no *Infância e História*, era ainda enunciado com termos benjaminianos:

Não se trata de experienciar a diferença como tal, confirmando e, mesmo assim, negando a contraposição, mas de desativar e tornar inoperosos os opostos. A regressão arqueológica *não deve expressar nem negar, nem dizer nem não-dizer*: ela alcança, sim, um limiar de indiscernibilidade, em que a dicotomia falta e os opostos coincidem – ou melhor, caem juntos. O que então aparece não é uma unidade cronologicamente mais originária nem uma unidade nova e superior, mas algo como uma saída. O limiar de indiscernibilidade é o centro da máquina ontológico-política: se a alcançarmos e nos mantivermos nela, a máquina não pode mais funcionar. (AGAMBEN, 2017, p. 268, grifos meus).

A citação nos interessa pelo deslocamento do lugar freudiano daquela potência que ele guardava no filósofo em 1977. Nela, a referência de Agamben à *expressão, ao dizer e ao não dizer* – “A regressão arqueológica não deve expressar nem negar, nem dizer nem não-dizer” – é a Freud e também à presença conceitual da *Verleugnung* em *Estâncias*. Potência que se traduzia programaticamente já nas linhas iniciais do livro. No prefácio, lemos:

Nas páginas que se seguem, busca-se, pois, o modelo do conhecimento nessas operações, como o desespero do melancólico ou a *Verleugnung* do fetichista, em que o desejo nega e, ao mesmo tempo, afirma o seu objeto e, desse modo, consegue entrar em relação com algo que não poderia ser nem apropriado, nem gozado de outra maneira. Tal modelo forneceu o campo, tanto para um exame da transfiguração dos objetos humanos, realizada pela mercadoria, quanto para a tentativa de voltar a encontrar, através da análise da forma emblemática e do *αὐοξ* da Esfinge um modelo do significar que escapasse da posição primordial do significante e do significado que domina toda reflexão ocidental sobre o signo. (AGAMBEN, 2007a, p. 13-14).

Porém, se, em *Uso dos Corpos* (2017), o último livro da série, escrito trinta e sete anos depois de seu elogio naquele livro, Agamben ainda remete à *Verleugnung*, o filósofo não busca mais em Freud, ou naquele que seria seu paradigma expressivo – o fetiche –, qualquer tradução. Sua referência, nesse momento, é à aparição do termo em Heidegger e à expressividade contida em um segredo poético que manteria como “não-dito o não dizível no dito” (AGAMBEN, 2017, p. 268). Agora, não para acatá-la programaticamente, como da primeira vez, mas para afirmar o ultrapassamento, com o seu método, tanto de Freud como de Heidegger – em uma *nova estância* aquém da expressão.

[...] manter e ao mesmo tempo negar os opostos, segundo um gesto que Heidegger, mais uma vez nas pegadas de Hölderlin, chama *Verleugnung*, de um verbo que significa “esconder negando”, “renegar”. Freud havia denominado *Verneinung* uma abolição do removido, que de algum modo lhe confere expressão, sem, contudo levá-lo à consciência. De maneira análoga, a *Verleugnung*, deixando não-dito o não dizível no dito, expressa poeticamente o segredo – isto é, o copertencimento dos opostos – sem o formular, o nega e, ao mesmo tempo, o conserva [...]. *A intimidade como conceito político que, para nós, está em questão situa-se além da perspectiva heideggeriana*”. (AGAMBEN, 2017, p. 268, grifos meus).

Sua dialética nesse último livro da série *Homo sacer é imóvel, inoperosa, não expressiva e de desativação*. Lembremos, o trecho que acabamos de citar dizia o seguinte:

Não se trata de experienciar a diferença como tal, confirmando e, mesmo assim, negando a contraposição, mas de desativar e tornar inoperosos os opostos. A regressão arqueológica *não deve expressar nem negar, nem dizer nem não-dizer*: ela alcança, sim, um limiar de indiscernibilidade, em que a dicotomia falta e os opostos coincidem – ou melhor, caem juntos. O que então aparece não é uma unidade cronologicamente mais originária nem uma unidade nova e superior, mas algo como uma saída. O limiar de indiscernibilidade é o centro da máquina ontológico-política: se a alcançarmos e nos mantivermos nela, a máquina não pode mais funcionar. (AGAMBEN, 2017, p. 268, grifos meus).

Anos antes, em 2008, quando da explicitação do método arqueológico que atravessou toda a série, Freud já havia aparecido como um autor que demandava um ultrapassamento.

Se o psicanalista foi aquele que, segundo Agamben, pela primeira vez teorizou *uma inexperienciabilidade constitutiva* do presente que demonstrava a necessidade do método arqueológico, já não se tratava mais, como em 1978, de uma *experiência do inexperenciável*, mas de uma *impossibilidade da experiência*, uma *inexperienciabilidade* – “A ideia de que o presente possa manifestar-se na forma de uma *inexperienciabilidade constitutiva* está ligada à concepção freudiana do trauma e do recalque”. (AGAMBEN, 2019, p. 143, grifos meus).

O deslocamento interessa:

Experiência do inexperenciável.

Inexperienciabilidade constitutiva.

Destruição da destruição da transmissibilidade. Na busca de um ponto para que cessem os primeiros deslizamentos, olhemos para essa tarefa que, naquele primeiro momento de uma *mitologia crítica* como projeto, Agamben acolhe. Sua imagem é potente em resguardar o lugar *não imediato* de um possível reestabelecimento da unidade entre a tal palavra que sabe, mas não goza, e a palavra que goza, mas não logra conhecer (cisão originária, lembremos, da cisão, dela derivada, entre inconsciente e consciente). Tal *não imediatividade* Agamben propõe que seja pensada filologicamente.

A filologia, entendida como a disciplina a quem “sempre foi confiada a tarefa de garantir a genuinidade e a continuidade da tradição cultural” (AGAMBEN, 2005, p.163), é tomada como exemplarmente paradigmática. Ou seja, exemplar em uma contradição que me

interessa pensar no contraponto com o lugar contraditório da psicanálise em sua obra, lugar de uma exemplaridade que, ao lado do conjunto que constitui, ilumina a série à qual não mais pertence senão como exemplo.

Pois bem, é com a função de “abolição da defasagem entre coisa a transmitir e ato de transmissão”, que a filologia toma para Agamben o lugar tradicional do mito: “E dado que esta abolição é considerada desde sempre o caráter essencial do mito, a filologia pode ser definida, sob esta perspectiva, como uma mitologia crítica” (AGAMBEN, 2005, p. 165), afirma.

Embora próximas, não há, contudo, equivalência entre a transmissibilidade filológica e a mítica. Muito pelo contrário, há substituição. Que passagem permite a tomada de lugar de uma pela outra? A “falsificação” que Agamben lê com os termos *coniectura* e *emendatio* sobre a verdade poetizada do passado que o filólogo lograria transmitir. Com o primeiro termo, *coniectura*, segundo o glossário do tradutor do *Infância e História*, Agamben faz referência ao trabalho do filólogo de completar o sentido de um texto preenchendo-lhe as lacunas (AGAMBEN, 2005, p. 173). Com o segundo, *emendatio*, lemos no mesmo glossário, Agamben faria referência à correção feita em um texto após suas transcrições ao longo do tempo (AGAMBEN, 2005, p.175). Duas operações filológicas que nos permitem compreender que o termo “crítico”, qualificador da mitologia proposta por Agamben, assentasse precisamente na ruptura que a filologia apontaria ao saber que lhe cabe o suturar.

É neste sentido que se pode falar da filologia como sendo uma “mitologia crítica”. Pois justamente a filologia, que nos impede o acesso ao mito, é capaz de permitir a reconstrução de uma relação autêntica, ou seja, livre com este. De fato, a filologia desperta o mito da sua rigidez arquetípica e do seu isolamento e o restitui à história. A origem, que ela própria produziu criticamente, é isenta de todo caráter ritual e de toda sujeição ao destino. (AGAMBEN, 2005, p. 170, grifos do autor).

Diante de tal saber sobre a sutura, coloquemos a questão: a mitologia crítica de Agamben seria alcançável não só filologicamente, mas também psicanaliticamente, uma vez que seria possível pensar, na contradição, a ruptura psicanalítica como um saber fazer, tal qual a filologia, com essa mesma ruptura? A resposta não encontra via fácil de ser elaborada, uma vez que não foi sequer aventada pelo filósofo.

Caminhemos, então, sozinhos. Observemos, de início, que o filósofo deposita grandes esperanças na relação entre filologia e poesia como um *fabulari ex re*⁸, como um *falar* sobre o mito:

A filologia é, essencial e historicamente, uma *Aufhebung*⁹ da mitologia, ela é sempre um *fabulari ex re*. A “rigidez mítica” do fragmento filológico deve, porém, ser criticamente animada, e o objeto construído em uma perspectiva cujas linhas convirjam na nossa própria experiência histórica. [...] de um ponto de vista em que, como “mitologia crítica” ela se identifica sem resíduos com a poesia. (AGAMBEN, 2005, p. 166).

Notemos em seguida, sobre tal *fabulari ex re* – com as funções de “conservação, custódia; abolição, supressão; revogação”, guardadas sob o termo *Aufhebung* – que não é evidente como ele se identifique, sem resíduos, à poesia e, então, à história. A menos que a própria noção de poesia se historicize.

Não encontro uma resposta em Agamben. Penso em Vernant e Naquet e em sua anotação da origem da poesia trágica em concomitância ao ocaso do mito, em torno do século VI a.C. Afinal, como afirmaram os helenistas: “As tragédias, bem entendido, não são mitos”:

As tragédias, bem entendido, não são mitos. Pode-se afirmar, ao contrário, que o gênero surgiu no final do século VI a.C quando a linguagem do mito deixa de apreender a realidade política da cidade. O universo trágico situa-se entre dois mundos e essa dupla referência ao mito, concebido a partir de então – como pertencente a um tempo já decorrido, mas ainda presente nas consciências, e aos novos valores desenvolvidos tão rapidamente pela cidade de Pisístrato, de Clístenes, de Temístocles, de Péricles, é que constitui uma de suas originalidades e a própria mola da ação. No conflito trágico, o herói, o rei e o tirano ainda aparecem bem presos à tradição heroica e mítica, mas a solução do drama escapa a eles: jamais é dada pelo herói solitário e traduz sempre o triunfo dos valores coletivos impostos pela nova cidade democrática. (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2005, p. XXI, grifos meus).

Em *mito e tragédia na Grécia antiga* (2005), Vernant e Vidal-Naquet argumentam que não havia poesia como intenção criativa até que, na *polis*, a invenção da democracia provocasse, enquanto era provocada, toda uma transformação na forma de o cidadão ateniense compreender seus atos na relação com os deuses e com o destino. A esse advento democrático teria vindo a se articular materialmente outra emergência, esta produtora de uma experiência subjetivante que não se faria apenas em um campo jurídico de uma nova

⁸ “*Fabulari ex re* (lat.) ‘falar, conversar (a partir) das coisas’”. BURIGO, H. Glossário do Tradutor. In: AGAMBEN, G. *Infância e História*, 2005, p. 176.

⁹ “*Aufhebung* (al.) ‘conservação, custódia, abolição, supressão, revogação’”. BURIGO, H. Glossário do Tradutor. In: AGAMBEN, G. *Infância e História*, 2005, p. 172.

responsabilidade – e da culpa – mas de uma inédita possibilidade *mimética* como uma experiência de linguagem: a consciência da ficção.

A tragédia desempenhou um papel decisivo na tomada de consciência do “fictício” no sentido próprio; foi ela que permitiu ao homem grego, na virada do século V e IV, descobrir-se, na sua atividade de poeta, como um puro imitador, como o criador de um mundo de reflexos, de aparências enganosas, de simulacros e de fábulas, constituindo ao lado do mundo real, o da ficção. Platão e Aristóteles tentarão fixar o estatuto, o lugar e a função daquilo a que hoje chamamos arte ou imaginário, elaborando uma teoria da mimesis, da imitação, estreitamente ligada à experiência nova do espetáculo trágico. Na verdade, na tradição da epopeia, o poeta, inspirado pelas musas de quem é o profeta, não imita a realidade: ele a desvela. Como um adivinho, ele revela, dizendo “o que é, foi e será”. Sua palavra não representa. Ela torna o ser presente. (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2005, p. 215-216, grifos meus).

Guardemos a diferença entre mito e tragédia, entre desvelamento e ficção, e voltemos à psicanálise com a historicização da tragédia na dissolução da consistência da verdade como revelação na epopeia.

Tomemos junto a isso o trabalho de Freud em *O homem Moisés e a religião monoteísta* (2014), texto em que o mito freudiano de *Totem e Tabu* ganha, segundo a própria intenção do autor, aplicabilidade (FREUD, 2014a, p. 119).

Notemos, então, quão próxima nele esteve a escrita freudiana das tarefas descritas por Agamben como próprias ao trabalho do filólogo:

Da coniectura:

Numerosos remanescentes da pré-história esquecida se conservaram nas lendas e nos contos de fadas dos povos, e, com abundância inesperada, o estudo analítico da vida psíquica infantil forneceu material para preencher as lacunas de nosso conhecimento dos tempos primitivos. (FREUD, 2014a, p.123).

Trauma precoce – defesa – latência – irrupção da doença neurótica – retorno parcial do recalado: essa foi a fórmula que estabelecemos para o desenvolvimento de uma neurose. Agora o leitor é convidado a dar o passo que leva à hipótese de que na vida da espécie humana ocorreu algo semelhante ao que acontece na dos indivíduos. Ou seja, de que também nela houve acontecimentos de conteúdo agressivo-sexual que deixaram consequências permanentes, mas que na maioria dos casos foram rejeitados, esquecidos, e mais tarde, após longa latência, entraram em ação e produziram fenômenos semelhantes em sua estrutura e tendência. (FREUD, 2014a, p. 119).

E da emendatio:

Numa contribuição anterior a esta revista [“Moisés, um egípcio”. Imago, vol.23, n.1, 1937.] tentei corroborar por meio de um novo argumento a hipótese de que o homem *Moisés*, o libertador e o legislador do povo judeu, não era um judeu e sim um egípcio. Já se havia observado há muito tempo que seu nome provém do vocabulário egípcio, embora esse fato não tenha sido apreciado de maneira correspondente; acrescentei que a interpretação do mito de abandono ligado a Moisés obrigava à conclusão de que ele havia sido um egípcio que a necessidade de um povo quis transformar em judeu. (FREUD, 2014a, p. 45).

Notemos, em seguida, que Freud toma de um teólogo, tanto quanto de um poeta – e sem provas, isso é importante –, o elemento que lhe permite o argumento de *Moisés*.

O assassinato de Moisés por seu povo judeu, *reconhecido por Sellin a partir de seus traços na tradição, e curiosamente também aceito pelo jovem Goethe sem qualquer prova*, se torna assim parte imprescindível de nossa construção, um elo importante entre o acontecimento esquecido dos tempos primitivos e seu posterior ressurgimento sob a forma das religiões monoteístas. (FREUD, 2014a, p.129-130, grifos meus).

Notemos, no entanto, como Freud reluta em aceitar esse elemento que só pode fazer elo com o esquecido, com o recalcado, ou com o denegado, ao ser *sem provas*, ou seja, não reconhecido.

No final do meu ensaio, afirmei que da hipótese de que Moisés havia sido um egípcio se derivavam conclusões importantes e de grande alcance, mas que eu não estava pronto para defendê-las publicamente, pois repousavam apenas em probabilidades psicológicas e carecem de uma prova objetiva. Quanto mais significativas são as ideias assim obtidas, tão mais fortemente ouvimos a advertência de não expô-las ao ataque crítico do mundo circundante sem fundamentação segura, *como se fossem uma imagem de bronze com pés de barro*. Por mais sedutora que seja uma probabilidade, ela não protege contra o erro; mesmo quando todas as partes de um problema parecem se encaixar como as peças de um quebra-cabeça, seria preciso lembrar que o provável não é necessariamente o verdadeiro, e que a verdade nem sempre é provável. E, por fim, não é atraente ser incluído entre os escolásticos e os talmudistas que se contentam em exercitar sua perspicácia sem se importar com o quanto suas teses possam ser alheias à realidade. (FREUD, 2014a, p. 45).

Uma imagem de bronze com os pés de barro... A frase condensa um paradoxo, uma vez que o saber sobre a neurose, ao preencher lacunas, preenche-as com as mesmas construções que supõem desmentidos, defesas, e então o recalque para os povos e suas histórias. Construções, precisamente, que demandam imagens que se prestam à erosão – como se presta o barro – ao visarem a contingência necessária à própria resolução do sintoma.

Com isso, é possível dizer que Freud esteve próximo do trabalho do filólogo como descrito por Agamben. Mas, da mesma forma, é possível afirmar que Freud não acolheu essas

tarefas a partir de um lugar de não acesso ao mito, de ruptura. Ao contrário, rechaçou seus resultados quando esses apareceram em tal condição.

É preciso admitir que esse panorama histórico é lacunar e, em muitos pontos, incerto. Mas quem quisesse declarar que nossa construção da pré-história é algo meramente fantástico subestimaria de maneira grave a riqueza e a força probatória do material que nela entrou. Grandes parcelas de passado que aqui são juntadas num todo foram historicamente comprovadas como o totemismo e as alianças masculinas. Outras coisas se conservaram em réplicas excelentes. Assim, vários foram os autores surpreendidos pela fidelidade com que o rito da comunhão cristã, em que o crente incorpora de forma simbólica o sangue e a carne de seu deus, repete o sentido e o conteúdo da refeição totêmica. (FREUD, 2014a, p. 123).

Conservemos, pois, a oscilação, e a pulsação, do conflito freudiano. Um conflito que, expresso nas idas e vindas do psicanalista quanto a sua publicação¹⁰, não deixa de ser pensável como efeito daquela divisão que Agamben descreveu com a separação histórica entre uma palavra que conhece e outra palavra que goza, com o detalhe de que a poesia – assim como se dá com a fantasia com a função de causa – comparece na obra freudiana como guardião do esquecido em uma potência de memória análoga à da herança filogenética.

Análoga, mas não semelhante.

E é aí que identifico que o conflito da *palavra que sabe, mas não goza* ainda emerge e opera na literatura psicanalítica atual. De que forma? Na tentativa de eliminação dos contrários, seria possível afirmar.

Escolho dois exemplos de comentários brasileiros de *Moisés* e que guardam atenção aos efeitos políticos que podem ser dele retirados.¹¹

¹⁰ “Na realidade, ele foi escrito duas vezes. Pela primeira, há alguns anos em Viena, onde eu não acreditava na possibilidade de publicá-lo. Decidi deixá-lo de lado, mas ele me atormentou como um fantasma não redimido, e encontrei a saída de idependentizar duas partes dele e publicá-las em nossa revista *Imago*: o prelúdio psicanalítico do todo (“Moisés, um egípcio”) e a construção histórica edificada com base nele (“Se Moisés era um egípcio”). O resto, que continha o que era propriamente chocante e perigoso – a aplicação à gênese do monoteísmo e a concepção sobre a religião em geral –, eu reservei, como achava, para sempre. Então, em março de 1938, veio a inesperada invasão alemã e me forçou a abandonar a pátria, mas também me libertou da preocupação de causar por meio de minha publicação uma proibição da psicanálise ali onde ela ainda era tolerada. (FREUD, 2014a, p. 145-146).

¹¹ Escolho, durante toda a tese, sempre que possível, comentários de psicanalistas e/ou filósofos brasileiros sobre Freud e Agamben. Tal preferência visa dialogar com uma produção recente e bastante próxima, ao mesmo tempo em que contempla um princípio do método biopolítico irmanado com Foucault: a do poder em sua positividade de produzir, fazer funcionar. Considero assim que a discussão atual sobre Moisés, sobre o Mal-Estar, sobre qualquer texto freudiano possibilite, de forma privilegiada, o acesso aos efeitos políticos, e contemporâneos, das imagens de cessão de poder como descrevi no primeiro capítulo dessa tese, estejam elas escamoteadas ou não na literatura atual.

O primeiro é o prefácio de Betty Fuks ao *O homem Moisés e a religião monoteísta* (2014a). Ao marcar o caráter polissêmico do texto freudiano, a psicanalista convida a uma abertura, segundo ela dada por Freud ao leitor, quanto a interpretação daqueles escritos. Seu próprio comentário goza desta liberdade. Pois, a despeito das negações de Freud quanto ao caráter ficcional de Moisés, a autora sustenta esta posição. A Fuks aparece uma submissão da psicanálise à poesia como limite à natureza.

[...] “no que consiste a verdadeira natureza de uma tradição e no que repousa seu poder especial?”. O autor retorna à questão que perseguia desde *Totem e tabu*: de que modo uma herança arcaica, os traços de memória arrastados pelo fluxo caudaloso do tempo e perdidos entre as ruínas dos séculos, é transmitida de uma geração à outra? Para respondê-la, ele se vale da noção psicanalítica de verdade histórica – aquilo que define a relação singular que cada cultura e/ou sujeito é chamada a viver em relação à herança recebida de gerações anteriores. E, mais uma vez, a psicanálise se submete à autoridade do poeta – “Aquilo que herdaste de teus ancestrais, conquista para fazê-lo teu” (Goethe): é no confronto entre as gerações que o homem inventa o que é herdado dos pais. Assim, se afastando das normas da consciência Freud fará incidir sobre a transmissão um imprevisível princípio de transmissibilidade que não o da natureza: o princípio de operação recorrente. Trata-se de uma operação de retorno a um ponto de origem que, paradoxalmente, dará origem a uma outra montagem da narrativa, a história que sustenta e leva a transmissão a termo. (FUKS, 2014, p. 27-28).

O termo aqui elidido é *filogênese* (FREUD, 2014, p. 142), e o texto freudiano o propõe, precisamente, em uma diferenciação com a epopeia, esta sim entendida como exemplo de “tradições aproveitadas pelos poetas” (FREUD, 2014, p. 108).

Quando subsistem do passado apenas as lembranças incompletas e nebulosas que chamamos de tradição, isso constitui um estímulo especial para o artista, pois então ele está livre para preencher as lacunas da lembrança conforme os desejos de sua fantasia e moldar de acordo com suas intenções a imagem da época que pretende reproduzir. Quase se poderia dizer que quanto mais indefinida se tornou a tradição tanto mais utilizável ela se torna para o poeta. Assim, não precisamos nos admirar acerca da importância da tradição para a poesia, e a analogia com o caráter condicionado da epopeia nos tornará mais acessíveis à estranha hipótese de que foi a tradição mosaica que, entre os judeus, transformou o culto de Jeová no sentido da antiga tradição de Moisés. *Mas os dois casos ainda são diferentes demais sob outros aspectos. No primeiro, o resultado é um poema, e no segundo, uma religião; no caso desta, supomos que, sob o estímulo da tradição, ela foi reproduzida com uma fidelidade para a qual o caso da epopeia naturalmente não pode mostrar o equivalente. Assim, resta bastante de nosso problema para justificar a necessidade de analogias mais adequadas.*” (FREUD, 2014a, p. 109, grifos meus).

A passagem entre tradição, religião e poesia não é imediata, portanto. E, com a resolução do conflito pela proposta de identidade entre elas, o que passa é algo que não

podemos deixar passar se fizemos a pergunta que fizemos no início desta tese: a questão do paralelismo.

É o próprio Freud quem descreve o nó que o articula:

Quando falamos da continuidade de uma tradição antiga num povo, da formação de um caráter popular, tínhamos em mente na maioria das vezes tal tradição herdada, e não uma tradição propagada por comunicação. [...] Nossa situação, porém, é dificultada pela orientação atual da ciência biológica, que nada quer saber da transmissão de características adquiridas aos descendentes. Mas, com toda modéstia, confessamos que apesar disso não podemos prescindir desse fator no desenvolvimento biológico. É verdade que não se trata da mesma coisa nos dois casos: num deles, se trata de características adquiridas que são difíceis de apreender; no outro, de marcas mnêmicas de impressões anteriores, algo por assim dizer palpável. Mas *é possível que no fundo não possamos imaginar uma coisa sem a outra. Se aceitarmos a continuidade de tais marcas mnêmicas na herança arcaica, lançamos uma ponte sobre o abismo entre a psicologia individual e a psicologia das massas, e podemos tratar os povos como neuróticos individuais.* (FREUD, 2014a, p. 142, grifo meus).

Com isso, formulo – deixando tal formulação, por enquanto, apenas anunciada, e em suspenso, – que as figuras teóricas que emergem com o pensamento freudiano sobre a tradição funcionam como os sustentáculos do paralelismo ao não serem criticadas em função das hipóteses que encadeiam em *Moisés*.

Que figuras? O *trauma* e a sua articulação hipotética: “houve um assassinato”; a *latência* que, promovida pelo recalque, articula a hipótese da culpa pelo assassinato; a *repetição* (com a força da compulsão, o assassinato tenderia a se repetir, ainda que sob outras formas. A repetição sendo a própria transmissão da tradição).

Sustento ainda que tais figuras teóricas, se não criticadas, mesmo que se considere a visada poética no limite da necessidade da natureza como argumenta Fuks, manteriam a origem psicanalítica do homem, supostamente fundada no assassinato, seguindo tradicionalmente intocada.

Não é o que hoje ainda se pretenderia na literatura psicanalítica. Em um outro comentário recente, Parente propõe uma separação radical entre *Moisés* e *Totem e Tabu*.

Com seu *Moisés*, Freud deu consistência a uma estrutura de teor revolucionário, bem distante da de *Totem e tabu*. Embora retome o texto de 1913, alegando certa continuidade entre ambos, fica bastante claro como a figura simbólica de seu *Moisés* mestiço – midianita, judeu e egípcio – deixa traços muito diferentes daqueles inscritos com a morte de um pai arbitrário e tirano. Se *Moisés* é um líder que se arrisca com seu povo por entre espaços indeterminados, tentando decifrar inclusive seus desejos e exigindo

coerência e empenho perante o anseio popular de libertação, o pai primevo de *Totem e tabu* é aquele que só pensa em seu gozo próprio e faz da sociedade que comanda uma estrutura que lhe permita alcançá-lo. Não é, por conseguinte, simplesmente o vazio ou a ausência de pai que modela a ordem simbólica sob forma da lei. A carne e a história que antecedem a ausência do pai serão responsáveis pelo próprio molde estrutural – a figura de Moisés desenhou uma estrutura que impede seu povo a seguir passos indeterminados, sem se subjugar a uma lei alheia ao próprio desejo histórico de emancipação. (PARENTE: 2020, p. 143).

Porém, sem a erosão do fundamento violento para a política; sem uma erosão possibilitada pelos pés de barro das imagens, é difícil assinar embaixo da separação proposta pela autora, pois haverá, enquanto não forem trabalhadas as origens, sempre outro pai primordial para outro pai primordial, como já o disseram, sob uma outra perspectiva, Laplanche e Pontalis (1990). No caso, o faraó egípcio que teria exposto Moisés à morte antes que ele fundasse as leis e a religião monoteísta.

É nesse contexto que tomo a arqueologia agambeniana como um método para a erosão da biopolítica origem do homem pelos assassinato e *abandono*.

Para adentrá-la, comecemos pela primeira aparição do termo *Homo sacer* na obra de Agamben e façamos notar o apelo mitologizante de sua figura. Ainda que, nesse primeiro momento, tal figura esteja imersa naquela *ambiguidade do sacro* que Agamben posteriormente criticará, não há outro momento em sua obra que conceda tamanha inteligibilidade aos efeitos do mitologema sacrificial dela derivado.

No momento dessa primeira aparição, Agamben tem como problema o fazer do homem como *sacrum facere* (sacrifício) – “*Pois, seja qual for a interpretação dada à função sacrificial, o essencial é que, em todo caso, o fazer da comunidade humana é, aqui, fundado em outro seu fazer; logo, como ensina a etimologia, que todo facere é sacrum facere*”. (AGAMBEN, 2006, p. 141, grifos do autor). Assim como já está em questão a forma de relação da exclusão inclusiva que seria posteriormente chamada *exceção* ou *abandono (bando)*, uma vez que tornar *sacro* é excluir um determinado fazer do seio da comunidade, reserva-lo a alguns, para depois reincluí-lo como origem de todo o fazer.

No centro do sacrifício está, de fato, simplesmente um fazer determinado que, como tal, é separado e atingido por uma exclusão, torna-se sacer e é, por isso L, acometido por uma série de proibições e de prescrições rituais. O fazer interdito, afetado pela sacralidade, não é, porém, simplesmente excluído: a partir deste momento, aliás, ele é acessível apenas a certas pessoas e de acordo com regras determinadas. Deste modo, ele fornece à sociedade e à sua infundada legislação a ficção de um início: o que é excluído da comunidade é, na realidade, aquilo sobre o qual se funda a

inteira vida da comunidade e é assumido por ela como um passado imemorable. (AGAMBEN, 2006, p. 142, grifos do autor).

O que se funda dessa forma não é nada menos do que a própria noção de comunidade, entendida como o comum que reúne aqueles que a compartilham porque não foram dela banidos (abandonados).

Por esta razão o sagrado é necessariamente uma noção ambígua e circular (sacer significa, em latim, abjeto, ignominioso e, ao mesmo tempo augusto, reservado aos deuses; e sacros são a lei e, igualmente, aquele que a viola: qui legem violavit, sacer esto). Aquele que violou a lei, em particular o homicida, é excluído da comunidade, é, pois, repellido, abandonado a si mesmo e, como tal, pode ser morto sem delito. (AGAMBEN, 2006, p. 142, grifos do autor).

Novamente, ainda que aqui Agamben se apoie na tese *da ambivalência do sagrado*, o que vem em seguida é esclarecedor sobre a comunidade que emerge dos imemoriais do assassinato e do banimento, tanto quanto da memorabilidade da violência originária fundada como tradição.

A não-fundamentação de toda práxis humana vela-se aqui no ser abandonado a si mesmo de um fazer (de um *sacrum facere*), sobre o qual se funda, no entanto, todo lícito fazer: ele é aquilo que, permanecendo indizível e intransmissível em todo fazer e em toda palavra humana, *destina o homem à comunidade e à tradição.* (AGAMBEN, 2006, p. 142 – grifos meus).

No pensamento sobre tal emergência, isso é importante, é possível afirmar que a filosofia faça as vezes da filogênese. *“A filosofia é, aliás, precisamente a fundação do homem enquanto humano (isto é, enquanto vivente que possui o logos)”*. (AGAMBEN, 2006, p. 143). É a agente de uma *“transmissão indizível”* (αρητηον) em que *“o pensamento se propõe a absolução do homem da violência do fundamento; mas esta absolução é possível apenas no fim ou de uma forma que permanece, ao menos em parte, subtraída à dizibilidade”*. (AGAMBEN, 2006, p. 143).

E qual a via dessa transmissão indizível da filosofia? Agamben afirma que é uma operação mitológica e duradoura sobre a voz!

Por isso, se, conforme o filósofo, a absolvição da violência do pensamento está lançada ao *fim* pela filosofia, no *A Linguagem e a Morte*, entendendo a arqueologia como método de restituição ao passado de um poder-não-ser desta origem, Agamben procura *“manter-se livre para o caso em que nem a morte nem a linguagem [pertencem] originariamente àquilo que reivindica o homem”* (AGAMBEN, 2006, p. 10).

A partir da suspensão dessa evidência – a mais tradicional, pois articula a definição do homem como o falante à sua definição como o mortal –, o problema se colocou para Agamben como sendo o da *existência* da linguagem e o da *existência* da morte na definição e na experiência do homem como aquele que fala e como aquele que morre: o saber-se falante e mortal e não apenas o falar e o morrer; a possibilidade de mostrar não o que é dito, mas o ser-dito da linguagem. Daí a problematização do campo da filosofia e da lingüística nas separações nestas vigentes entre enunciação (o que mostra da linguagem um ter-lugar) e enunciado (a linguagem como significação), e entre a substância com qualidades (“uma substância determinada de certo modo”) e uma substância sem qualidades (“a pura essência em si, antes e além de qualquer determinação qualitativa”). (AGAMBEN, 2006, p. 37).

É esse o lugar no seminário para as questões da voz.

O que, na instância de discurso, permite que ela seja indicada, que ela, antes e além daquilo que nela é significado, mostre o próprio ter-lugar? É suficiente refletir sobre essas interrogações para dar-se conta de que [...] aquele que enuncia, o locutor, é antes de mais nada, uma voz, e o problema [da indicação] é o problema da voz e da sua relação com a linguagem”. (AGAMBEN, 2006, p.52)

Se entre o homem e a existência da linguagem o que há é uma voz, Agamben argumenta que, enquanto articulada pela lingüística e pela filosofia, essa voz precisou a cada vez ser afirmada e toda vez suprimida. À voz presa nesse movimento de afirmação e supressão o filósofo deu o nome de Voz (com maiúscula).

O problema é que a Voz, compreendida como aquilo que indica que, ao homem, a experiência da linguagem é a experiência de que a linguagem tenha um lugar, ou seja, é experiência da *existência* da linguagem, não pode ser um mero som. Ao contrário, a operação antropogênica por excelência seria a de estabelecimento de uma diferença entre o humano e o inumano em que o mero som, como voz animal, não significasse nada antes de se fazer notar como separação ao que é da ordem da animalidade, ou do natural:

Uma voz como mero som (uma voz animal) pode certamente ser índice do indivíduo que a emite, mas não pode de modo algum remeter à instância de discurso enquanto tal, nem abrir a esfera da enunciação. Por isso, uma mera voz, uma sonoridade indistinta da voz animal seria sim pressuposta pelos *shifters*, mas como aquilo que deve ser necessariamente suprimido para que o discurso tenha lugar. (AGAMBEN, 2006, p. 56).

Não por acaso, portanto, é neste livro que aparece pela primeira vez o termo *Homo Sacer*. Ali, a figura da matável insacriticabilidade do *Homo Sacer*, que viria a ser

descritora da cidadania contemporânea no diagnóstico agambeniano da biopolítica, relaciona-se imediatamente à problemática da voz e da linguagem, com Agamben pensando-a junto aos mitos violentos de fundação da comunidade humana. O assassinato pressuposto para uma separação radical do homem e do animal, assim como o mitologema sacrificial que visaria aplacar as consequências de uma violência fundante, aparecem como a consequência política da fundação filosófica e linguística do humano no negativo de um fundamento natural – esse o efeito da supressão da voz animal para a sua articulação, *pela letra*, em Voz humana, para Agamben: a voz articulada.

A violência não é algo como um dado biológico originário, que o homem não pode deixar de assumir e regular na própria práxis por meio da instituição sacrificial; é, antes, a própria não-fundamentação do fazer humano (que o mitologema sacrificial deseja remediar) a constituir o caráter violento (isto é, contra naturam, segundo o significado latino da palavra) do sacrifício. Todo fazer humano, dado que não é naturalmente fundado, mas deve por o próprio fundamento por si, é, segundo o mitologema sacrificial, violento, e é essa violência sagrada que o sacrifício pré-supõe para repeti-la e regulá-la na própria estrutura. A inaturalidade da violência humana – sem uma medida comum diante da violência natural – é uma produção histórica do homem e é, como tal, implícita na própria concepção da relação entre natureza e cultura, entre vivente e logos no qual o homem funda a própria humanidade. (AGAMBEN, 2006, p. 142, grifos do autor).

Quanto à Voz, neste momento em que Agamben escreve o *Linguagem e a Morte*, ainda não se havia estabelecido a correspondência que viria a ser feita, muitos anos depois, entre a exceção soberana da vida nua e a exceção da voz animal na linguagem.

A linguagem humana constituiu-se através de uma operação sobre a voz animal, que a inscreveu como elemento (στοιχεια) e letra (γραμματα). Recordemos aqui a estrutura da exceção – da exclusão inclusiva – que torna possível a captura da vida na política. Como a vida natural inclui-se na política através de sua própria exclusão na forma de vida nua, assim a linguagem humana (que funda, de resto, segundo Aristóteles, Pol.1253 a 18, a comunidade política) tem lugar através de uma exclusão-inclusiva da “voz nua” (φωνη απλωξ, nas palavras de Ammonio) no λογοξ. (AGAMBEN, 2016, p.35, minha tradução).

Se, no entanto, a temática da voz ficou, na série *Homo sacer*, subsumida sob a questão biopolítica (WHYTE; MURRAY, 2011, p.197) – e, de fato, as passagens são muito rápidas e apenas fragmentárias nos livros componentes da série –, ao tomarmos, em uma temporalidade prospectiva, a questão da voz que, no *A linguagem e a Morte*, problematizou-se com o mitologema sacrificial, será possível pensá-la, assim como os dispositivos de sua articulação – a filosofia e a linguística que ali aparecem, e a psicanálise que em Agamben está ausente – sob a crítica biopolítica.

É então que encontramos, no *Homo Sacer I*, o Freud do *sentido antitético das palavras primitivas* como um dos autores componentes da tradição de fundação do homem sob o mitologema sacrificial que opera a Voz do *A Linguagem e a morte*.

No *Homo sacer I*, tanto a *ambivalência do sacro*, quanto *Totem e Tabu* são criticados para demonstrar o alcance político dos debates linguísticos, antropológicos, sociológicos e, por que não, psicanalíticos em torno da antropogênese. As teses sobre as ambivalências das palavras, assim como os mitos modernos que se criaram em seu entorno, são confrontados por um diagnóstico imediatamente político: “*Sacer esto* não é uma fórmula de maldição religiosa, que sanciona o caráter *unheimlich*, isto é, simultaneamente augusto e abjeto, de algo: ela é, ao contrário, a formulação política original, a imposição do vínculo soberano”. (AGAMBEN, 2002, p. 92- 93).

Desde uma perspectiva biopolítica será preciso, por isso, adentrar arqueologicamente a antropogênese psicanalítica.

Em um Agamben lido com a psicanálise, contudo, somos levados ao paradoxo, uma vez que sua arqueologia está cheia de Freud e, mais especificamente, do Freud de *Moisés*, com aquelas mesmas figuras teóricas que afirmei sustentarem o paralelismo. Em *Signatura rerum. Sobre o método* (2019), o trauma, a latência e a repetição são, junto a outros autores e figuras, suporte para o desenvolvimento do método agambeniano.

A ideia de que o presente possa manifestar-se na forma de uma inexperienciabilidade constitutiva está ligada à concepção freudiana do *trauma* e do recalque. Segundo essa concepção, uma experiência atual – um choque ferroviário, uma cena infantil (geralmente concernente à sexualidade), uma pulsão –, por seu caráter traumático ou por ser, em todo caso, inaceitável para a consciência, é recalçada para o inconsciente. Ela entra assim numa fase de *latência*, durante a qual parece, por assim dizer, não ter ocorrido, mas no decorrer da qual começam a aparecer no sujeito sintomas neuróticos ou conteúdos oníricos que testemunham o retorno do que foi recalçado. (AGAMBEN, 2019, p. 144, grifos meus).

O Freud de Agamben, no entanto, não é tão direto como talvez desejasse um psicanalista. A interpretação da incidência de sua obra sobre a teoria da história passa pelos comentários de Ricoeur, Caruth e Melandri, com alguns ruídos de um diálogo nem sempre fácil de estabelecer, diálogo que desemboca em reduções que não alcançam a complexidade da obra freudiana.

Como na primeira parte desta tese, vale a pena acompanhar, por isso, o encadeamento do argumento de Agamben.

A citação feita acima abre um capítulo no livro dedicado à necessidade arqueológica da *regressão* para a erosão de *fantasmas históricos* transmitidos pela *tradição*. O texto de referência para Agamben é *Moisés*, do qual o filósofo destaca o *paralelismo* estabelecido por Freud “entre aquela ‘particular condição da recordação’ que ‘classificamos como inconsciente’ e a tradição histórica” (AGAMBEN, 2019, p. 144). Desenvolvendo o argumento freudiano, Agamben entende a tradição etimologicamente como *traditum*, termo que uniria tanto o recalcar como o guardar à tradição entendida como latência.

A primeira comentadora chamada por Agamben é Cathy Caruth para um passo em direção a uma latência inerente à própria experiência histórica do trauma. O filósofo articula a essa hipótese um argumento arqueológico em que figura um “não-vivido”, um “inexperenciado em qualquer experiência”, em que o esquecimento é tão contemporâneo à percepção quanto o presente:

Isso significa que não é só, e nem tanto, o vivido, mas também e acima de tudo o não-vivido a dar forma e consistência à trama da personalidade psíquica e da tradição histórica, a assegurar-lhes continuidade e consistência. E faz isso na forma dos fantasmas, dos desejos e das pulsões obsessivas que incessantemente urgem no limiar da consciência (individual ou coletiva). (AGAMBEN, 2019, p. 146).

É então que Agamben declara a aproximação de sua arqueologia com a psicanálise: “A analogia entre regressão arqueológica e psicanálise mostra-se agora mais clara. Em ambos os casos, trata-se de acessar um passado que não foi vivido e que, portanto, não pode ser definido tecnicamente ‘passado’, mas permaneceu de alguma forma, presente”. (AGAMBEN, 2019, p. 146-147).

O trecho segue reunindo as conclusões de outros dois momentos do diálogo agambeniano com comentadores da obra de Freud: Ricoeur e Melandri. Se Ricoeur indicava ao filósofo a necessidade de uma arqueologia do sujeito para a regressão ao desejo infantil indestrutível, Melandri ao contestar tal posição, indicava para Agamben a possibilidade de uma arqueologia também apoiada na regressão psicanalítica, mas que regredisse “não para o inconsciente como tal, e sim para aquilo que o tornou inconsciente – no sentido dinâmico do recalque” (AGAMBEN, 2019, p. 140).

Agamben segue na direção dada por Melandri, mas confunde Freud com Ricoeur. E, ao tomar um pelo outro, negligencia um conjunto de conceitos que contemplariam de maneira exemplar toda uma ordem que, na obra freudiana, ganha o nome de *originária*. Esta

ordem, segundo argumentarei em diversos momentos da tese, pode sustentar pontos importantes da crítica biopolítica e, ao mesmo tempo, prescindir da hipótese da violência.

Toquemos, por isso, tal confusão.

Agamben estabelece, em dois parágrafos, um conjunto de aproximações e diferenciações com a psicanálise que citarei integralmente para desdobrá-lo em seguida:

A analogia entre regressão arqueológica e psicanálise mostra-se agora mais clara. Em ambos os casos, trata-se de acessar um passado que não foi vivido e que, portanto, não pode ser definido tecnicamente “passado”, mas permaneceu, de alguma forma, presente. No esquema freudiano, esse não-passado atesta seu ter-sido por meio dos sintomas neuróticos, dos quais a análise se utiliza como um fio de Ariadne para remontar ao evento originário. Na investigação genealógica, o acesso ao passado, que foi encoberto e recalçado pela tradição, se torna possível tão somente pelo paciente trabalho que substitui a busca da origem pela atenção ao ponto de insurgência. Mas como é possível ter de novo acesso a um não-vivido, regressar a um evento que para o sujeito, de alguma forma, ainda não se realizou verdadeiramente? A regressão arqueológica, remontando para aquém do limite entre o consciente e o inconsciente, alcança também a linha de falha em que recordação e esquecimento, vivido e não vivido, se comunicam e se separam simultaneamente. Não se trata, porém, de realizar, como acontece no sonho, “o desejo indestrutível” de uma cena infantil, nem de repetir infinitamente, como na visão pessimista de *jenseits des Lustprinzips*, um trauma originário. E tampouco, como na terapia analítica bem-sucedida, de trazer à consciência os conteúdos que foram recalçados no inconsciente. Trata-se, antes, por meio da meticulosidade da investigação genealógica, de evocar seu fantasma, mas, simultaneamente, de trabalhá-lo, de desconstruí-lo, de detalhá-lo até sua progressiva erosão e perda de seu estatuto originário. A regressão arqueológica é, assim, elusiva: não tende, como em Freud, a restaurar uma condição anterior, mas a decompô-la, deslocá-la e, em última análise, a contorná-la para remontar não a seus conteúdos, mas às modalidades, às circunstâncias e aos momentos da cisão, a qual, ao recalcar esses conteúdos, os constituiu como origem. Nesse sentido, ela é a recíproca exata do eterno retorno: não quer repetir o passado para consentir com o que foi, transformando o “assim foi” num “assim quis que fosse”. Quer, ao contrário, deixá-lo ir, livrando-se dele, para acessar, aquém ou além dele, o que nunca foi, o que nunca quis. Somente nesse ponto o passado não-vivido revela-se por aquilo que era: contemporâneo ao presente, tornando-se dessa forma acessível pela primeira vez, apresentando-se como fonte. Por isso, a contemporaneidade, a com-presença ao próprio presente, por implicar a experiência de um não vivido e a recordação de um esquecimento, é rara e difícil; por isso, a arqueologia, que remonta para aquém da recordação e do esquecimento, é a única via de acesso ao presente. (AGAMBEN, 2019, p. 148).

Deste longo trecho, são três os pontos que quero salientar. O primeiro diz respeito à linha de falha que Agamben afirma querer encontrar – “a regressão arqueológica, remontando para aquém do limite entre o consciente e inconsciente, alcança também a linha de falha em que recordação e esquecimento, vivido e não-vivido, se comunicam e se separam

mutuamente”. Em relação a tal linha, meu desenvolvimento virá no sentido de entendê-la como pinote, emergência. *Ursprung*, a palavra é “composta pela partícula *ur*, primevo, primário, primordial, originário, e por *sprung*, pinote, fissura. Logo, salto e fenda, uma irrupção tanto na medida em que algo desponta, quanto na medida em que, junto desse algo, instala-se uma cisão” (SOUZA JR., 2014)¹².

Entendida como emergência, por sua vez, essa linha de falha torna-se potente em ressignificar a temporalidade regressiva que Agamben supõe em Freud como a de restauração de uma condição anterior – “*a regressão arqueológica é, assim, elusiva: não tende como em Freud, a restaurar uma condição anterior*”. Ao lermos Freud e não o Freud com Ricoeur proposto por Agamben, uma expressão usada como comentário do comentário do filósofo francês chama atenção: *época áurea*, esta a expressão. Ou, como lemos na tradução para o espanhol, *era de ouro*. Agamben a usa para descrever um equívoco comum na teorização de um aquém ou de um além das bipolaridades que constituem uma dicotomia: a imaginação de uma *era de ouro* como um tempo feliz supostamente existente antes da separação em opostos. Ao contrário, em um ponto além e aquém da cisão entre inconsciente e consciente, Agamben traçava a diferença, precisamente, entre origem e emergência. Esta, segundo ele, como *linha de falha*, não reorganiza a cisão conforme os polos que a constituem, mas é o próprio acesso ao presente em contemporaneidade àquele que o experimenta pela primeira vez:

O que acontece, pois, quando a regressão arqueológica alcança o ponto em que se produziu a cisão entre consciente e inconsciente, historiografia e história, que define a condição em que nos encontramos? Como já deve ter ficado óbvio, nossa maneira de nos representarmos o antes de uma cisão é governado pela própria cisão. Imaginar um “antes” assim significa, de fato, seguindo a lógica inerente à cisão, pressupor-lhe uma condição originária, que em determinado momento se separou. Nesse caso, isso se manifesta na tendência a nos representarmos o aquém ou o além da dicotomia como uma condição feliz, uma espécie de *época áurea* isenta de recalques, perfeitamente consciente e dona de si. Ou seja, como em Freud e Ricoeur, como a infinita repetição da cena infantil, a aparição indestrutível do fantasma do desejo. De modo oposto, aquém ou além da cisão, vindo a faltarem as categorias que governavam sua representação, não há outra coisa senão o súbito e obcecante descerrar-se do ponto de insurgência, o revelar-se do presente como aquilo que não podemos nem viver, nem pensar. (AGAMBEN, 2019, p. 143, grifos meus).

A expressão *era de ouro* também aparece no Freud de *Moisés*, precisamente no momento em que ele argumenta sobre a necessidade da construção de um paralelismo com as

¹² Transcrição da fala de Paulo Sérgio de Souza Jr., na XIV Jornada Corpolingüagem / VI Encontro Outrarte, de 2014. Cf. Paulo Sérgio de Souza Jr., “Uma falha de tradução”. <https://www.youtube.com/watch?v=vrHKfkPlqrc>.

neuroses para uma analogia mais exata entre a transmissão de uma origem parricida e o estabelecimento da religião monoteísta do que aquela que vinha tentando estabelecer entre tradição e epopeia.

Épocas remotas exercem uma grande atração, muitas vezes enigmática, sobre as fantasias dos seres humanos. Sempre que estão insatisfeitos com seu presente – o que acontece com grande frequência –, eles se voltam para o passado e esperam poder confirmar nele o sonho jamais extinto de uma *época de ouro*. (FREUD: 2014a, p. 108, grifos meus).

Se naquele momento, a imaginação heroica permitia, no entendimento de Freud, o fantasiar de povos sob uma tradição fragmentária e desgastada, a repetição fidedigna e o caráter compulsivo expressos nos ritos e conteúdos religiosos demandavam-lhe outra explicação:

A única analogia satisfatória com o notável processo que distinguimos na história religiosa judaica se encontra num campo aparentemente muito distante; mas ela é muito completa, e se aproxima da identidade. Nesse campo voltamos a encontrar o fenômeno da latência, o surgimento de fenômenos incompreensíveis que exigem explicação e a condição da experiência precoce, posteriormente esquecida. E, do mesmo modo, o caráter da compulsão, que se impõe à psique avassalando o pensamento lógico, um traço que na *gênese da epopeia*, por exemplo, ficou fora de cogitação. (FREUD, 2014a, p. 109-110, grifos meus).

A transmissão que está em questão em *Moisés* é algo, então, de outra ordem que a imaginação áurea de que fala Agamben. Talvez a substituição do *feliz* pelo *pessimista* que se dá no deslizamento destas duas últimas citações o aproxime mais da força da repetição em Freud, é verdade. Mas, Agamben pesa a mão ao não considerá-la na heterogeneidade com que Freud a contempla em *Além do princípio do prazer*. Há repetição traumática neste texto fundamental de Freud, mas também há repetição afim à imaginação e à fantasia, como no brincar. Não será à toa, afinal, que uma das imagens mais fortes e impregnantes na memória psicanalítica desse texto será a de um jogo de criança: o *fort-da*.

Tomarei, diante de Freud e de Agamben, por isso, a repetição do brincar em uma exemplaridade paradigmática. Como paradigma, o *fort-da* fará conjunto com o *bloco mágico*, tomado, também ele, como brinquedo. Estaremos com isso diante de um brinquedo de brincar a emergência da voz, em oposição à concepção de Derrida que o concebe como uma máquina de escritura.

Se tudo der certo, esse será então um passo arqueológico. Nele, a repetição do *Além do princípio do prazer* será olhada com o brinquedo e será então possível prescindir do

trauma mítico de uma origem violenta para o homem. Ao invés disso, o jogo entre o traumático e a latência dará campo ao recalque originário como *linha de falha* (insurgência mais do que repressão), assim como à temporalidade do *a posteriori* freudiano. Tal temporalidade, por sua vez, será entendida como a temporalidade própria do aparelho psíquico, em que não apenas a cena traumática, mas também a percepção se dá em dois tempos. Esta, e não exclusivamente o trauma, porque *constitutivamente* apartada da ideia de um presente perceptual (a percepção é dependente do investimento nos traços mnêmicos e não o inverso¹³, em Freud) será compreendida como já afim à temporalidade retroativa do *a posteriori* freudiano e, então, manejável no contexto da arqueologia agambeniana sem que se tenha de fazer recurso ao paralelismo implícito na analogia com a neurose.

Com isso, trato de tomar as imagens freudianas com a força de elas *terem pés de barro*, em uma releitura que visa retirar de algumas delas um saber sobre seus custos para a clínica e para a política, em favor de uma erosão que torne contingentes e, então, desnecessárias, tanto a violência na origem, como a imagem de soberania popular como cessão do poder de todos a Um soberano, como a ritualização da culpa pelo sacrifício. (Tal discussão ocupa a *Parte II* dessa tese).

No próximo item ainda, aproximaremos-nos de uma antropologia proposta por Agamben como imediatamente poética. O filósofo volta a Édipo com uma temporalidade alheia à do romance histórico freudiano e trabalha com um amontoamento temporal que não mais permite derivações lógicas como as que operaram em *Moisés* guardadas, por exemplo, no *então* que ressoa dos três pontinhos do segundo ensaio freudiano chamado: “Se Moisés era um egípcio...”

Tal antropologia poética pressupõe dessubjetivações, até mesmo daquele novo sujeito genérico que advém com o paralelismo: o povo que recalca e que denega, enquanto confere à poesia, em sua insurgência histórica, poder de mutação antropogênica:

A unidade de poesia e vida não tem, neste nível, caráter metafórico: ao contrário, a poesia nos importa porque o indivíduo singular, que no meio [médio] da língua experimenta tal unidade, cumpre, no âmbito de sua história natural, um mutação antropológica a seu modo tão decisiva quanto foi, para o primata, a liberação da mão na posição ereta, ou, para o réptil, a transformação dos membros que o converteu em pássaro. (AGAMBEN, 2014, p. 122-123).

¹³ Ver, sobre o conceito de *nachtraglichkeit* (*a posteriori*) e a percepção em Freud, MENENDEZ: 2010, p. 123 – 132.

Corrigindo a afirmação feita acima sobre não encontrar em Agamben a compreensão das razões de, em sua obra, a poesia ser imediatamente histórica, aí está: sua antropologia poética é, em si, emergência da história como um além da consciência da ficção, como proposta por Vernant e Vidal-Naquet. A poesia, para Agamben, é antropogênica.

I. 5. Antropologia poética II: Édipo linguístico?

Guardada a força da antropologia poética de Agamben, assim como a diferença entre mito e tragédia, desvelamento e ficção, voltemos à psicanálise, assim como à linguística, com a mesma historicização da tragédia na dissolução da consistência reveladora da epopeia que nos guiou no item anterior.

Se assim novamente o fizermos, seremos convidados a uma imprevista arqueologização biopolítica do atravessamento entre mito, língua, fala e significante. É desse lugar crítico que lembro que a psicanálise, ao menos em sua vertente lacaniana, sustentou, com Levi-Strauss, a ideia de estruturação significante do mito e da neurose, regozijando-se de poder acessá-los a partir de leis, séries e fórmulas, ainda que para capturar, pela ordem do significante, a impossibilidade de resolução definitiva do mito¹⁴.

Quanto à linguística, lembramos que é a partir de sua incidência sobre a psicanálise, e do retorno psicanalítico sobre a língua feita da relação ou da não-relação entre significantes e significado, que se aloja, em *Análise do Discurso*, a discussão sobre o lugar da poesia (e então do mito?) na língua e na história.

¹⁴ [...] digamos que o que acontece na geração de Édipo pode ser homologado na geração de Etéocles e de Polinice segundo um modo de transformação rigorosamente previsível; logo, que a falta de arbitrariedade, por assim dizer, do mito aparece no fato de que nos dois níveis encontramos uma mesma coerência, correspondendo-se ponto por ponto em ambos os níveis. Até aí, portanto, é onde eu tinha chegado hoje. O relevo da coisa é por mim altamente apreciado porque, como Lévi-Strauss não ignora, tentei quase de imediato e, ousado dizer, com pleno sucesso, aplicar sua grade aos sintomas da neurose obsessiva; especialmente à admirável análise que Freud fez do caso do Homem dos Ratos, e isso numa conferência que intitulei precisamente “O mito individual do neurótico”. Consegui até formalizar estritamente o caso segundo uma fórmula dada por Claude Lévi-Strauss, pela qual se verifica que um *a*, associado de início a um *b*, enquanto um *c* está associado a um *d*, troca com ele de parceiro na segunda geração, mas não sem que subsista um resíduo irreduzível sob a forma da negativização de um dos quatro termos, que se impõe como correlativa à transformação do grupo: no que se lê o que chamaria de signo de uma espécie de impossibilidade da total resolução do problema do mito. De sorte que o mito aí estaria para nos mostrar o equacionamento, sob uma forma significante, de uma problemática que tem por si só de deixar necessariamente algo em aberto, que responde ao insolúvel significando a insolubilidade, com uma saliência [*sailie*] encontrada em suas equivalências, que fornece (seria essa a função do mito) o significante do impossível. (LACAN, 2008, p. 90).

Começemos, por isso, pela linguística.

Notemos ser datável o momento em que, no espaço de uma biografia – a de Saussure –, acontece uma transformação radical na compreensão sobre a relação língua/sociedade.

Em “Saussure após meio século”, as palavras de Benveniste dão conta de tal radicalidade. Quando a língua passa a ser compreendida como sistema de signos e estes como compostos por significantes e significado, “não é [mais] a língua que se dilui na sociedade, é a sociedade que começa a reconhecer-se como língua”, com consequência sobre a análise dos mitos:

Como todos os pensamentos fecundos, a concepção saussuriana da língua trazia consequências que não se perceberam logo. Existe, mesmo, uma parte do seu ensinamento que permaneceu meio inerte e improdutivo durante muito tempo. É a parte relativa à língua como sistema de signos e análise do signo em significante e significado. [...] Ora, vemos agora propagar-se esse princípio para fora das disciplinas linguísticas e penetrar nas ciências do homem [...]. *Não é a língua que se dilui na sociedade, é a sociedade que começa a reconhecer-se como língua.* Analistas da sociedade perguntam-se se determinadas estruturas sociais ou, em outro plano, esses discursos complexos que são os mitos não deveriam considerar-se como significantes cujos significados seria preciso procurar. Essas investigações inovadoras levam a crer que o caráter natural da língua, de ser composta de signos, poderia ser comum ao conjunto dos fenômenos sociais que constituem a *cultura*. (BENVENISTE, 1976, p. 46-47).

Datação relevante que faz pensar sobre a ficção de um *caráter natural da língua* que é, ao contrário, tão contingente quanto a vida de um homem. Talvez, por isso, Benveniste reconheça o brilho da invenção saussuriana, ao mesmo tempo em que a entende como uma segunda vida, não da língua, mas do próprio Saussure: “Abarcando com o olhar esse meio século decorrido, podemos dizer que Saussure cumpriu bem o seu destino. Além da sua vida terrena, as suas ideias brilham mais longe do que ele teria podido imaginar, e esse destino póstumo se tornou como uma segunda vida, que se confunde para sempre com a nossa”. (BENVENISTE, 1976, p. 49).

Em 1977, Agamben tem esse texto de Benveniste em questão ao lançar um olhar relativizante à naturalização do domínio saussuriano sobre a língua. Lê-los em diálogo é uma aventura, pois, ali onde Benveniste vê o reconhecimento póstumo de Saussure para além de um conflito que o impedira de publicar os desenvolvimentos que admitiu serem transmitidos em seu *Curso de Linguística Geral*, Agamben concebe a experiência de um linguista diante de uma aporia que, levada ao limite da inibição que a expressa, colocaria a linguística na

potência da ruptura com a metafísica: “[...] o *Curso* já não poderá ser considerado como a fundação da semiologia, mas, se muito, como o seu questionamento radical: significa dizer que ela não contém o seu exórdio, mas, de certa forma, o seu encerramento.” (AGAMBEN, 2007, p. 242).

Por isso, o impasse saussuriano, segundo Agamben, não era um impasse de Saussure, mas da linguagem concebida por uma redução do significar à suposta positividade do signo como união entre significante e significado. Por um lado, tal redução é para ele solidária da própria concepção de presença por uma fratura que se desdobra em tantas outras: aparência/essência; sensível/inteligível; consciente/inconsciente... Por outro, independentemente dos termos em primazia – significante sobre significado, significado sobre significante, essência sobre aparência, aparência sobre essência – é a própria forma da relação como *simples* que o instiga à crítica.

Simples. O termo havia aparecido em Benveniste (1976, p. 47), em referência a outra dualidade: natureza e cultura. *Simples* seriam os fenômenos físicos e naturais. *Duplos* os fenômenos da cultura. Os primeiros por se manifestarem na própria ordem que os contém; os segundos por necessitarem a ligação a outra coisa, a um referente, para sua expressão.

Em Agamben, o *simples*, ao contrário, não está guardado em uma ordem natural e já diz respeito a uma dualidade originária, uma vez que o filósofo o toma por aquele que afirma ser o seu sentido etimológico:

A metafísica não é, pois, simplesmente a interpretação da fratura da presença como dualidade de aparência e de essência, de significante e de significado, de sensível e de inteligível; mas o fato de que a experiência original esteja já sempre presa em uma dobra, já seja *simples* em sentido etimológico (*simplex* – “dobrado uma vez”), ou seja, que a presença esteja sempre já aprisionada por um significar, é esta precisamente a origem da metafísica ocidental. (AGAMBEN, 2007a, p. 247).

Não tocaria nesse ponto se não fosse a partir daí que Benveniste vislumbra uma crítica da cultura tomada pelo *duplo* que, segundo ele, teria sido Saussure a objetificar nos estudos da linguagem:

Que é, então, esse objeto, que Saussure erige sobre uma tábua rasa de todas as noções recebidas? Tocamos aqui no que há de primordial da doutrina saussuriana, num princípio que presume uma intuição total da linguagem, total ao mesmo tempo porque contém o conjunto da sua teoria, e porque abarca a totalidade do seu objeto. Esse princípio é que a linguagem, como quer que se estude, é sempre um objeto *duplo* formado de duas partes cada

uma das quais não tem valor a não ser pela outra. (BENVENISTE, 1976, p.43).

Poderíamos pensar que Agamben contestaria a necessidade de se haver com esse *duplo*, mas na dobra em que concebe o *simplex* está o que, no filósofo, não se instaura com Saussure e sim como *arque* da metafísica. Longe de se ver resolvida, então, a questão percorrerá toda a sua obra. Nesse momento do *Estâncias*, a discussão remonta à fratura da palavra na própria fundação da filosofia, enquanto o sofrimento de Saussure indica para o filósofo a vivência “a fundo [d]a experiência exemplar da impossibilidade de uma ciência da linguagem no interior da metafísica ocidental”. (AGAMBEN, 2007a, p. 242).

Agamben está às voltas com a comparação da primeira publicação do *Curso* como síntese de anotações e com a então recente compilação das anotações diversas, particulares e singulares de seus participantes. O ponto ressaltado é uma substituição que ele nota entre a primeira e a segunda versão do *Curso*. Na primeira, o signo comparece como positividade de significação a partir da reunião entre significante e significado. Na segunda, a impossibilidade está guardada sob a anotação de uma semelhança que não torna intercambiáveis *positividade e substância*:

Onde o texto do *Curso* diz “basta que se considere o signo na sua totalidade, que nos encontraremos na presença de uma coisa positiva”, as anotações afirmam mais cautelosamente: “Graças ao fato de que tais diferenças se condicionam umas às outras, teremos algo que pode assemelhar-se a termos positivos, através da confrontação de certa diferença do signo”. (AGAMBEN, 2007a, p. 244).

O filósofo tomará então como relativa a potência da barra que separa, na fórmula saussuriana, o significante do significado. Não bastando que se a compreenda como uma “barreira resistente à significação” (AGAMBEN, 2007a, p. 246).

Aqui, a citação de Lacan de “A instância da letra...” é direta no *Estâncias*. *Barreira resistente à significação* sendo para o filósofo uma expressão que, se indica o abismo originariamente existente entre significante e significado, acaba por recobri-lo ao abandonar, com o acento em apenas um dos elementos do signo – o significante –, o próprio enigma de sua impossibilidade:

O fato de que o sentido de tal barreira seja constantemente deixado na penumbra, cobrindo assim o abismo aberto entre o significante e o significado, constitui o fundamento da “posição primordial do significante e do significado, como duas ordens distintas e separadas por uma barreira resistente à significação” [J. LACAN. *L’instance de la lettre dans l’inconscient*, em: *Écrits*. Paris, 1966, p.497] que governa, desde o princípio,

como senhor escondido, a reflexão ocidental sobre o signo. *Sob o ponto de vista do significar, a metafísica não é mais que o esquecimento da diferença originária entre significante e significado.* Toda semiologia que deixa de se perguntar por que motivo a barreira que fundamenta a possibilidade do significar é, ela mesma, resistente à significação, falsifica por isso mesmo a sua mais autêntica intenção. (AGAMBEN, 2007a, p. 220-221, grifos meus).

“Meio século após Saussure”..., “a psicanálise depois de Saussure”... Apesar da aparência, esse campo de discussões não é anacrônico em psicanálise. A primeira tradução brasileira de um importante comentário de Guy Le Gaufey sobre a obra de Lacan, *A incompletude do simbólico*, é bastante recente, data de 2018. O texto original foi publicado em 2001.

Nele, Le Gaufey também comenta a diferença entre as versões publicadas do *Curso* de Saussure; informa aos leitores que Lacan, em sua proposição da primazia do significante, tem como base a primeira versão do *Curso*; e que é a necessidade de sustentar o arbitrário do signo diante do risco de sua suposta posituação no linguista o que o obriga a fazer correr horizontalmente a cadeia significante: para que os significantes não se acoplem ao significado é necessário que ambos possam ser unidades postas em relação dentro de séries absolutamente independentes, explica.

[...] de agora em diante, a questão é deslocada das ligações entre significantes e significados (ligações constitutivas do signo saussuriano) para as ligações apenas entre significantes, as quais efetuam a – ou, pelo menos, participam da – “gênese do significado”. Contrariamente ao outro esquema saussuriano das duas massas amorfas recortadas pelos pontilhados verticais (esquema que Lacan critica expressamente, por exemplo, em *As psicoses*), no qual Saussure coloca em cena, à sua maneira, certa homologia entre significado e significante cujos recortes prevalecem na “produção de significações [*significations*]” nas quais aparecem – então, e somente então – recortes no significado. (LE GAUFEY, 2018, p. 196).

Em outros termos, o temor diante da possibilidade do que é originariamente impossível para Agamben seria a própria causa da primazia do significante, em Lacan.

Em Agamben, ao contrário de Lacan, a diferença entre significante e significado é radical e originária. Seu motivo, a ser interrogado. O método de tal interrogação, necessariamente arqueológico, uma vez que as diversas críticas estabelecidas em torno do paradigma saussuriano não lograram, segundo ele, alcançar o ponto em comum que acabou por estabelecer uma continuidade com a tradição ao invés da tão almejada ruptura com a metafísica.

A crítica de Agamben se estende, com isso, a Lacan tanto quanto a Derrida: “A metafísica da escritura e do significante não é mais do que a outra face da metafísica do

significado e da voz, o vir à luz do seu fundamento negativo e não, certamente, a sua superação”. (AGAMBEN, 2007a, p. 248).

A visada biopolítica, nesse momento da obra agambeniana, não é nem ainda embrionária. Somente dezoito anos depois do *Estâncias*, em *A linguagem e a morte*, podemos vislumbrar seus contornos naquele seminário que trouxe pela primeira vez os termos *Homo sacer* e vida nua. Em um passo aquém da barra de Saussure, é para Agamben necessário realizar uma arqueologia da passagem que permitiu sua afirmação anterior: a da faceta espelhada entre escritura, significante, significado e voz. A unidade que os faz semelhantes seria, segundo o filósofo, a compreensão metafísica e linguística (poderíamos dizer biopolítica) da voz humana como *articulada*, passível de escrita, em diferença com aquela outra, *inarticulada*, confusa, dos animais. Tal *articulação*, Agamben encontra na letra, ou *gramma*, não bastando, por isso, para ele a oposição entre voz e letra para traçar uma diferença importante entre a gramatologia e a fonologia que aquela, segundo pretendeu Derrida, viria a superar.

Tal crítica, precisarei elucidá-la em diversos momentos da tese. No ponto em que ela agora nos interessa, importa que a traduzamos nos termos poéticos com que Agamben a propõe com o sofrimento de Édipo. Lembremos, estamos com questões entre mito, linguagem, poesia, história e, agora, com o signo analisado em significante e significado.

Para o filósofo, a linguagem como *duplo*, ou na inescapabilidade do *simples* como dobra, seria experimentada, na tragédia, como duas vozes em conflito: a do vivente (e, por isso, do mortal) e a do falante. Duas vozes conciliáveis apenas no silêncio, na in-com-ciência (uma não ciência, um não saber), ou na consciência (com-saber) muda e angustiada sobre aquela que, em relação a si, é a outra voz. Lembremos, estamos em torno de uma suposta fratura da palavra que é também cisão histórica entre o consciente e o inconsciente.

Haveria para Agamben – diferentemente de em Vernant e Vidal-Naquet, que veem na emergência da filosofia o declínio da experiência trágica – uma continuidade entre as duas, sustentada no eixo da linguagem e da morte ao definir-se o homem, em ambas, como o falante e o mortal. Em sua crítica, apaga-se a positividade histórica presente nos helenistas franceses em favor de uma arqueologia que terá de se perguntar o que há na voz para que ela tenha sido definida tradicionalmente pela negatividade em relação à voz animal, por um lado, e à morte dos animais, por outro – estes entendidos como portadores de instintos e vozes por

eles não sabidos. O homem, lembremos, como falante, sabe-se falante. Como mortal, sabe-se mortal, mas não sem conflito.

Para Agamben, por isso, Édipo é a exemplar figura de um conflito sobre a voz, insolúvel sem um pensamento antropológico a respeito da língua.

No Édipo rei sofocliano, a cisão na qual já está sempre presa toda palavra humana se mostra de maneira mais clara. Sendo o vivente que possui a linguagem e, como tal, submetido a um dúplice destino, o homem não pode saber tudo aquilo que diz e está exposto, se o quer saber, à possibilidade do erro e da $\mu\beta\sigma\iota\zeta$. A palavra torna-se então o lugar de um conflito entre o que se pode com-saber naquilo que se diz e o que necessariamente se diz sem saber: e o destino apresenta-se precisamente como aquela parte da linguagem que o homem, pela sua dúplice *moîtra*, não pode com-saber. (AGAMBEN, 2006, p. 122).

Em seu *Categorias Italianas, estudos de poética e literatura* (2014), o filósofo afirma que “Às mutações antropológicas correspondem, na língua, mutações poetológicas” (AGAMBEN, 2014, p. 124) e sugere o termo antropologia poética como o do campo crítico para as observações dessas transformações. Em tal antropologia, ficaria em um beco sem saída quem supusesse como operante, em todo e qualquer uso que se faz da língua, na poesia, o incesto e/ou a psicologia do conflito e do desejo familiares exemplarmente difundidas pelo paradigma edípico como chave antropológica.

Mas e se é, como afirmou Benveniste, hoje a língua que pensa a antropologia?

A questão não é qualquer para quem pensa a língua com a psicanálise. A afirmação de Benveniste sobre a influência de Saussure sobre a língua poderia ser parafraseada com a presença de Édipo mesmo ali onde se tratou, com muito cuidado, de retirar um sujeito intencional de seu ponto de origem¹⁵, até ser possível teorizar um Édipo linguístico, como foi feito por Gadet & Pêcheux, por exemplo – “O Édipo linguístico corresponde ao fato de que toda a alíngua não pode ser dita, em qualquer língua que seja” (GADET & PÊCHEUX, 2004, p. 52).

Um Édipo universalizado na língua?

¹⁵ Le Gaufay, sobre a necessidade da suposição de um sujeito mítico intencional em Saussure: “por que, então, um mito de origem como esse – se for esse o caso – em Saussure? aqui, só podemos arriscar uma hipótese: como muitos outros mitos dessa ordem, este visa isolar o lugar de um sujeito, precisamente de um sujeito fabricante de língua” (2018, p. 206).

No momento em que se pensa a psicanálise sem Édipo¹⁶, a língua em si já havia se edificado? Parafraseando Benveniste, diríamos que, anos após o curso de Saussure lido pela psicanálise, *não é [mais] o Édipo que se dilui na língua, é a língua que começa a reconhecer-se como Édipo.*

Talvez a questão não se mostrasse, para nós, relevante se ao Édipo linguístico não estivesse correlacionada uma tripla asserção de *existência*: a de que há um real da língua, um real do inconsciente e um real da história (PÊCHEUX *apud* BALDINI, 2012, p. 64). Asserção, por sua vez, organizada em torno de outra questão sobre a *existência*: precisamente, a da poesia.

“O que é a língua se a psicanálise existe” (MILNER: 1987, p. 17) Na ressonância que a paráfrase acima deixa em nossos ouvidos – “[...] *não é [mais] o Édipo que se dilui na língua, é a língua que começa a reconhecer-se como Édipo*” –, a pergunta de Milner lança-nos em uma atenção às emergências: a emergência da psicanálise que convirá pensar biopoliticamente.

Para nos aproximamos dessa pergunta será necessário adentrar brevemente ao comentário de Agamben sobre o livro do linguista. [Há um ensaio do filósofo inteiramente dedicado ao livro de Milner – “Filosofia e Linguística. Jean-Claude Milner. Introduction à une science du language.” (AGAMBEN, 2017, p.51-70)].

Pois bem, na recensão ao livro, interessava ao filósofo diferenciar a afirmação da *existência* da linguagem em dois campos heterogêneos, embora tradicionalmente imbricados uns aos outros pelo impensado de uma concepção da linguagem em que está pressuposta a voz como a materialidade em que se escrevem as unidades da língua – as letras (*gramma*). Esses campos são a filosofia e a linguística.

Para o nosso problema, interessa inicialmente que um parágrafo específico sobre a *existência da linguagem* nos permita perguntar sobre a *existência da voz*.

O parágrafo é o seguinte:

A “literalização” operada pela gramática [...] é a literalização fundamental que determina todas as outras. Nesse sentido, é certamente significativo que os gramáticos antigos pusessem como princípio de seus tratados não a pura voz, mas a *phone engrammatos* [voz articulada], *vox quae scribi potest*: o

¹⁶ Para uma ampla discussão sobre tal questão: VAN HAUTE, P; GEYSKENS, T. **Psicanálise sem Édipo? Uma antropologia clínica da histeria em Freud e Lacan.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

princípio da literalização da voz. Mas o que nessa literalização está em jogo é a pressuposição da existência da linguagem, a transformação do *factum loquendi* em um pressuposto que deve permanecer impensado (AGAMBEN, 2015, p. 68).

No percurso agambeniano de proposição de tal tese, o filósofo, andando junto com Milner, havia afirmado que, embora filosofia e linguística interroguem a linguagem, elas não têm o mesmo objeto. À linguística caberia tomá-la como um *factum loquendi* cujo único conteúdo seria a própria existência da linguagem como inferência necessária do fato de que existem seres falantes – “a linguística não tem por objeto a linguagem: é que ela a toma por axioma” (MILNER *apud* AGAMBEN, 2015, p. 56) –, enquanto a interrogação sobre a pura existência da linguagem não seria tarefa do linguista, mas tarefa filosófica.

Por isso, as línguas e não a linguagem, sempre segundo Agamben lendo Milner, seriam o objeto da linguística:

A filosofia se ocupa, com efeito, da pura existência da linguagem, independentemente de suas propriedades reais (as propriedades transcendentais, com que o filósofo deve saber lidar, não ultrapassam o âmbito do existente puro), enquanto a linguística se ocupa da língua, na medida em que ela pode ser descrita em termos de propriedades reais, isto é, tem (ou melhor, é) uma gramática. (AGAMBEN, 2015, p. 57).

É justamente nesse ponto que emerge o problema da pressuposição que produz o impensado denunciado por Agamben: como as línguas são heterogêneas umas às outras e, apenas pela delimitação de propriedades, agrupáveis no conjunto abstrato chamado linguagem, o objeto da linguística teria de se definir mais uma vez. A ela caberia então não a ciência das línguas, mas apenas a ciência das propriedades das línguas, das regularidades suscetíveis à escrita, a gramática. *Por sua vez, a gramática dependeria, segundo Agamben, da pressuposição de que o que está na voz é uma letra, um gramma.*

O texto então caminha para o que complexificaria, no próprio Milner, essa consideração esquemática em que para a linguística a existência da linguagem poderia ser apenas pressuposta. Lembrando outros textos do linguista, como o *Amor da língua*, Agamben localiza algumas figuras do excesso da linguagem em relação à língua e suas propriedades (o lugar, portanto, em que estaria exposta a pura existência da linguagem para além ou para aquém das propriedades gramaticáveis das línguas). O filósofo cita a gramática dos insultos, a teoria do sujeito da enunciação e o próprio tema da contingência. Deixa ausente, no entanto, a figura fundamental desse excesso no livro de Milner – o inconsciente.

Tomemos, então, sem Agamben, o *Amor da língua* (1987):

Nesse livro do linguista francês, a pergunta pelo inconsciente se faz como questão sobre o existente em uma estrutura de pressuposição que não a da gramática das línguas. A pergunta de Milner é bastante interessante nesse aspecto: “A questão é, pois: o que é a língua se a psicanálise existe?” (MILNER, 1987, p.17), sendo a consequência da existência da psicanálise a resistência conflitiva à gramatização das línguas, ou melhor, sua exorbitância a esta, seu excesso em relação àquilo do qual, no entanto, depende.

Quando afirmo que, no Milner de *Amor da língua*, a estrutura da pressuposição é outra em relação àquela esquematizada por Agamben é porque, ali, o fato de que haja seres falantes não deriva apenas da consideração de que a fala contida nesses “falantes é uma língua”. A esse pressuposto soma-se outro: há seres falantes, então, há inconsciente.

Com ele, emerge uma figura de exorbitância à série língua-fala-linguagem que, segundo o linguista, seria capaz de revelar algo de seu funcionamento. Essa figura é *alíngua* (*lalíngua*): um neologismo inventado por Lacan, correlativo ao próprio ser falante (aquele que é pressuposto existir na afirmação da existência das línguas e que, segundo Agamben, é o impensado dessa mesma pressuposição) – “um ponto pode ser definido onde a língua, ao mesmo tempo o fato de que exista, e o fato que ela tenha tal forma, e o desejo inconsciente se articulam. Este ponto ao contrário de Freud, Lacan o nomeou: é alíngua – ou, o que é o mesmo conceito: o ser falante, o fala-ser” (MILNER, 1987, p. 42).

A *alíngua* (*lalíngua*) é, para Milner, aquilo que, em toda língua, consagra ao equívoco. Equívoco já na impossibilidade de que a ela seja dado um nome, uma vez que não pode corresponder confortavelmente a uma classe e tem a língua materna como uma de suas figuras. Se, com essa figura, segundo o linguista, é fácil perceber seu excesso em relação ao lote comum das línguas, ainda assim alíngua não deixa de ser uma língua entre outras uma vez que todas as línguas são, para algum ser falante, sua língua materna. (MILNER, 1987, p. 15).

Dessa descrição, o que mais nos interessa é a consequência: alíngua é não-toda. Existe algo que dela não se escreve, mas que, mesmo assim, é. A consequência é então ainda outra afirmação de existência: se há *alíngua*, há real da língua, ou seja, há aquilo que é apenas na medida em que não se escreve, em que há potência de não se escrever.

Se esse real é representável ou não, eis o que aparta, em relação ao que pode ou não se escrever, os gramáticos, por um lado, e os *amantes* da língua, por outro. A busca por uma representação que cerque essa existência do que não se escreve em um ser falante

desencarnado, atemporal, simetrizável e não-desejante ou uma escrita em que a poesia, entendida como o ato de “transcrever na alíngua mesmo e através de suas próprias vias um ponto de cessação da falta de se escrever” (MILNER, 1987, p. 25), suporta tanto o desejo como causa quanto a *existência* do inconsciente.

Se esse termo exorbitante diz algo da série de que é o excesso, por isso, é porque transborda das passagens imediatas que o apagavam em uma exigência de representação que é também uma exigência de escrita, embora ainda seja a alíngua dependente dessa mesma exigência, com a diferença de que seria aí a poesia a vir a escrevê-la. Isso porque se o ser falante é o que se apaga em uma afirmação da existência da fala que é passagem lógica à afirmação da existência da língua e então passagem lógica ao axioma da existência da linguagem, o *parletre*, cuja tradução brasileira é fala-ser, guarda na ambiguidade entre *letre* e *l'être* a presença da letra no ser: “*parletre*: palavra criada por Lacan para aí poder dizer da determinação da linguagem, a fala, a letra no ser”. (MILNER, 1987, p. 42).

Para Milner, de fato, a psicanálise, não apenas lacaniana, mas freudiana já em sua fundação, necessita da escrita. O linguista afirma que esta, embora se sustente “do que a linguística e a gramática supõem garantir por seus sucessos [...], não depende em nada da exigência de integração à ciência: só o que importa é a pura possibilidade de uma escrita” (MILNER, 1987, p. 43). Uma condição, segundo ele, aberta pela emergência, com Galileu, de um distanciamento científico da natureza na proposição de leis que substituem o objeto pela razão.

É esta separação da *physis* que Milner reconhece no Freud do *Sentido antitético das palavras primitivas* – “Tal é o verdadeiro alcance do texto, tão desconhecido dos maiores, sobre o sentido oposto nas palavras primitivas: ele atesta que o próprio Freud, tão levado como foi a só reconhecer por Um o Um físico, tinha encontrado outra coisa.” (MILNER, 1987, p. 43, *nota de rodapé*). Outra coisa formulada no contexto do desenvolvimento da gramática comparada, cujo efeito foi a proposição de uma matriz indo-europeia como língua jamais falada, mas que seria uma espécie de tesouro dos ecos fônicos entre os dizeres do grego e do latim, principalmente. Língua-causa impossível de se relacionar a sujeitos porque jamais falada, mas que, pressuposta a partir de deduções sobre as línguas existentes, as línguas-efeitos, manteria escondida como causa uma espécie de língua como comunidade de origem, um tesouro de homofonias. (MILNER: 1987, p. 66). “O passo da psicanálise, e talvez isso não tivesse sido possível sem a construção da escrita linguística (nem que fosse sob a

forma ainda velada da gramática comparada), foi o de ter reconhecido neste modo de ser inédito o mesmo dos processos inconscientes”. (MILNER, 1987, p. 43).

A alíngua, por sua vez, marcaria esse passo na sustentação do inconsciente em diferença com o indo-europeu. Se alíngua é também um conjunto virtual, é o “conjunto virtual dos dizeres do desejo” e a este ela oferece suas vias, “que ele tomará haja o que houver – inclusive na sua dimensão inconsciente” (MILNER, 1987, p. 65).

Marco, com isso, a diferença de se tomar as diferentes arqueologias apresentadas por Agamben na consideração da psicanálise. Pois, ali onde o linguista lê a literalização fundante da gramática comparada, Agamben contrapõe ao argumento de ordem científica a razão biopolítica. Isso, ao afirmar a correspondência entre a topologia da exceção soberana da vida nua e a topologia da exceção linguística da pura voz. E, como consequência, que a inscrição da letra na voz é tradicionalmente a operação antropogênica e política originária, o que não encontra correspondência na datação de Milner.

*A linguagem humana constitui-se através de uma operação sobre a voz animal, que nesta inscreve, como elemento, a letra. Retomemos aqui a estrutura da exceção – da exclusão inclusiva – que torna possível a captura da vida na política. Assim como a vida natural do homem vem incluir-se na política através da sua exclusão na forma de vida nua, a linguagem humana (que funda, de resto, segundo Aristóteles, *Pol.* 1253 a I8, a comunidade política) tem lugar através de exclusão-inclusiva da “voz nua” no [logos]. (AGAMBEN, 2016, p. 35, minha tradução, grifos meus).*

Em Agamben, a letra e não a voz, como havia afirmado Derrida em seu *Gramatologia* (2008), aparece sendo a *arché* da definição do homem como o animal que possui linguagem, assim como a exceção da vida seria a *arché* da política ocidental. Ambas intrinsecamente relacionadas.

Olhado biopoliticamente tudo então se transforma no livro de Milner, porque se a exceção da pura voz na voz humana tem seu correlato na exceção soberana, a literalização como o que faz a passagem do homem ao animal é, lembremos, a única exigência que, segundo Milner, a psicanálise traz da linguística para se fundamentar. Isso porque é uma racionalidade descolada da *physis* mas ainda necessitada de regularidades traduzíveis em leis o que permite, desde Galileu, que seja feita uma ciência da linguagem por sua matematização ou literalização¹⁷, tomando o real da língua pelo que é da ordem do calculável.

¹⁷ Com a gramática, e sua intersecção com a ciência, a linguística, o Um aparece não somente fora da natureza, mas nisto mesmo que se teria de bom grado definido por esta exterioridade. As lettrinhas de galileu revelam poder soletrar outra coisa que a *physis*, ou melhor, o outro da *physis*: uma fissura é, então, aberta na figura do

Contudo, Milner concebe uma diferenciação daquilo que poderia fazer semelhantes língua e *alíngua* (*lalíngua*). A esta, porque é da sua ordem a própria possibilidade de um ter-lugar para a *existência*, cabe a questão da origem: “tem sempre a ver com as hipóteses sobre a origem, esta última sendo a imagem móvel da forquilha imóvel, a forma narrativa onde se articulam em sucessão a ausência e a presença”. (MILNER, 1987, p. 18).

Já a língua teria a ver com a *modalidade da existência*, seu como, “cabendo em um ‘é assim’ que, simplesmente, ignora a questão do que poderia fundar a existência, e não imagina nada de uma inexistência possível”. (MILNER, 1987, p. 18).

Alíngua (*lalíngua*), então, estaria em posição simétrica à do objeto da filosofia para Agamben, sendo por isso notável, em sua *recensão filosófica*, a ausência do inconsciente na exorbitância afim à contingência que ele aponta como existente em Milner.

Mas, o que pressupõe *alíngua* (*lalíngua*) para além de ser causa, matéria e escrita da poesia, com Milner, ou do Édipo linguístico, com Pêcheux e Gadet? Como língua-causa para a psicanálise, como foi o indo-europeu para os gramatistas, ela se sustenta em uma imagem de origem como sendo o grande caldo da linguagem¹⁸. Por sua vez, esse caldo, se acompanharmos Milner – o outro *Um* descoberto por Freud que não a *Physis* – seria ele mesmo causa da ambivalência das palavras primitivas e, por consequência, da *ambivalência do sacro*.

Pois bem, lembremos que se aloja precisamente aí a incidência crítica do *Homo sacer* agambeniano. *Não há ambivalência do sacro!* É precisamente esta a sua afirmação crítica. Por isso, afirmo que não é sem o preço de levar o filósofo a contradições internas que o indo-europeu aparece também como imagem de causa em seu método.

Nas últimas páginas de *Signatura rerum*, Agamben aborda, com uma definição do que é para ele a *arché*, a “ancoragem ontológica” do indo-europeu:

[...] quando, em 1969, Benveniste publicou sua obra-prima, decerto não ficava claro como devia ser entendido o lócus epistemológico e a consistência histórica de algo como uma “instituição indo-europeia”, e é

mundo, enquanto que ela poderia pretender ser coextensiva ao reino do Um: um novo modo de ser emerge, aquele de um Um não-físico, que Saussure e, depois dele, os estruturalistas esgotaram-se em querer cercar. (MILNER, 1987, p. 43).

¹⁸ “*lalíngua* é aquilo da língua materna que o sujeito recebe como aluvião, chuva, tormenta de significantes próprios àquela língua idiomática que se depositam para ele como material sonoro, ambíguo, equívoco, repleto de mal-entendidos, com diversos sentidos ao mesmo tempo, sem sentido.” (QUINET apud BALDINI, 2021, p. 68).

provável que o autor, mesmo que não tivesse sido acometido, naquele mesmo ano, por uma forma de total e incurável afasia, não teria tido condição de sugerir uma solução.

Na perspectiva da arqueologia filosófica que aqui se propõe, o problema da ancoragem ontológica deve ser integralmente revisto. A *arché* para a qual a arqueologia regride não deve ser entendida de jeito nenhum como um dado a ser inserido numa cronologia (ainda que com uma ampla grade de tipo pré-histórico): ela é, antes, uma força operante na história, da mesma forma que as palavras indo-europeias exprimem um sistema de conexões entre as línguas historicamente acessíveis, a criança na psicanálise é uma força ativa na vida psíquica do adulto e o *big bang*, que se supõe ter dado origem ao universo, é algo que continua enviando para nós sua radiação fóssil. (AGAMBEN, 2019, p. 158-159).

Com a proximidade proposta por Milner entre o indo-europeu e *alíngua* (*lalíngua*), por sua vez, poderíamos enxergar em Agamben uma afinidade com essa causa, também, segundo ele própria da psicanálise, e que “continua enviando para nós sua radiação fóssil” enquanto falamos.

Novamente, então, a relevância da pergunta de Milner: “O que é a língua se a psicanálise existe”? O linguista a respondeu com uma *asserção de existência* simultânea entre linguagem, *alíngua* (*lalíngua*) e inconsciente. O ponto que ele visava alcançar com tal pergunta era “o ponto onde o desejo vem corromper uma ciência humana, onde se entrelaça, se mantivermos a cautela, uma relação inteligível com uma teoria possível do desejo” (MILNER, 1987, p. 17). (Não estamos, notemos, distantes daquela primeira pergunta de Agamben sobre o externo e o interno):

A questão é, pois o que é a língua se a psicanálise existe? Porém, dizendo língua, nós evocamos uma vez mais a série língua, fala, linguagem [...] a série, de fato, como qualquer outra, receberá sua lógica do termo que lhe é exorbitante e que ela é feita para obliterar: este termo nomeado por subterfúgio é *alíngua*, dito de outra forma, aquilo pelo qual, de um único e mesmo movimento, existe língua (ou seres qualificados de falantes, o que dá no mesmo) e existe inconsciente. Seja, pois, *alíngua*: a linguagem designa o que o saber elocubra, concernindo-a – e principalmente quanto à sua existência: de sorte que o conceito de linguagem consiste inteiramente na questão: “Por que existe *alíngua* em vez de nada?” Em outros termos, a linguagem não é nada além de *alíngua* enquanto ela é presa na forquilha de sua existência ou de inexistência: um saber que passa pela ausência fantasmada de seu objeto. (MILNER, 1987, p.18).

Na ressonância da pergunta de Milner, mas detidos na controvérsia sobre a existência ou não de um ponto de poesia em que poderia se escrever ou não *alíngua* (*lalíngua*), dizê-la ou não dizê-la, Medeiros e Baldini parafraseiam a pergunta do linguista, desenvolvendo-a: “o que é a língua se a psicanálise e o materialismo histórico existem?”

(MEDEIROS; BALDINI, 2016). E destacam a tripla asserção com que a respondera Pêcheux: “Materialidades discursivas: quais materialidades são colocadas em jogo na análise dos fatos de discurso pela história, pela psicanálise e pela linguística? Há um *real* da língua. Há um *real* da história. Há um *real* do inconsciente”. (PÊCHEUX *apud* MEDEIROS; BALDINI, 2016, p. 165).

Com mais uma paráfrase, pergunto: *o que é a língua se a psicanálise e biopolítica existem?* Para respondê-la será necessária uma tripla *des-asserção*: nem um *real* da psicanálise, nem um *real* da história e nem um *real* da língua poderiam ser tomados como dados.

Por um lado, continuando a citação de Agamben, esses saberes emergem em um campo de forças que será necessário desarticular se aquilo que se pretende é circunscrever sua própria emergência:

Porém, contrariamente ao *big bang*, que os astrofísicos pretendem mesmo que em termos de milhões de anos, datar, a *arché* não é um dado ou uma substância, mas sim um campo de correntes históricas bipolares, estendidas entre a antropogênese e a história, entre o ponto de insurgência e o devir, entre um arquipassado e o presente. E, enquanto tal – ou seja, por ser, como a antropogênese, algo que se supõe necessariamente ocorrido, mas que não pode ser hipostasiado num evento na cronologia –, ele só tem condição de garantir a inteligibilidade dos fenômenos históricos, de “salvá-los” arqueologicamente, num *futuro anterior*, na compreensão não de uma origem – em todo caso, inverificável –, mas de sua história, ao mesmo tempo acabada e não totalizável. (AGAMBEN, 2019, p. 159).

Por outro, sua arqueologia, precisamente, se deteve em suspender a evidência de uma afirmação tal qual a de que *existe linguagem*, por exemplo:

Nos livros escritos e naqueles não escritos, eu não quis pensar obstinadamente senão uma única coisa: o que significa “existe linguagem”, o que significa “eu falo”? Já que é claro que nem o ser falante nem o ser-dito, que lhe corresponde a *parte objecti*, são predicados reais que podem ser identificados nesta ou naquela propriedade. (AGAMBEN, 2005, p.12-13).

Existe uma voz humana, uma voz que seja voz do homem como o fretenir é a voz da cigarra ou o zurro é a voz do jumento? E, caso exista, é esta voz a linguagem? Qual a relação entre voz e linguagem, entre *phoné* e *logos*? E se algo como uma voz humana não existe, em que sentido o homem pode ainda ser definido como o vivente que possui linguagem? (AGAMBEN, 2005, p. 10).

Alguém poderia afirmar a semelhança com o gesto de Gadet e Pêcheux, ao suspenderem a certeza da existência da poesia entendida como escrita de e com *alíngua* (*lalíngua*), tal como foi criticada em Milner:

Mas de onde viria tal certeza sobre a poesia? De acordo com Gadet e Pêcheux [...], a partir daí, “poder-se-ia também entender, sob o princípio saussuriano do valor, que a poesia não tem um lugar determinado na língua porque ela é literalmente *coextensiva a esta última*, do mesmo modo que o equívoco: talvez ‘*não haja poesia*’”. (MEDEIROS; BALDINI, 2016, p. 176-177).

Parece-me, no entanto, não ser dessa mesma ordem a suspensão agambeniana.

Na primeira, se “não há poesia” é porque “tudo é poesia”. A conclusão dos linguistas é mesmo essa: a poesia é coextensiva à língua.

Na segunda, a suspensão da evidência demanda a arqueologia dessa existência, uma vez que a linguagem como *arché* precisaria ser entendida, como lemos na citação acima, em “um campo de correntes históricas bipolares, estendidas entre a antropogênese e a história”.

Assim, a ancoragem ontológica da poesia não seria, não existiria, sem a consideração dos embates entre voz e linguagem que, biopoliticamente, se deram entre o vivente e o *logos* e que Agamben recolhe arqueologicamente em uma crítica da antropogênese como efeito de uma pressuposição da língua nas ciências do homem muito anterior àquela datação de Benveniste que parafraseamos lá atrás: “*Não é a língua que se dilui na sociedade, é a sociedade que começa a reconhecer-se como língua*”. (BENVENISTE, 1976, p. 46-47).

Agamben não faz referência a Saussure nessa fundação, mas a Aristóteles:

A civilização que nós conhecemos baseia-se, antes de tudo, sobre uma “interpretação” (ερμηνεία) do ato de palavra, no “desenvolvimento” da possibilidade cognoscitiva que se considera contido e “implicado” na língua. Por isso o tratado aristotélico *Da Interpretação* (της ερμηνείας), que começa precisamente com a tese de que aquilo que fazemos ao falar é uma conexão significante de palavra, letra, conceito e coisa teve uma função decisiva na história do pensamento ocidental. (AGAMBEN, 2016, p. 21, minha tradução).

Que função seria essa? Precisamente, a função histórica de fazer existir e consistir algo chamado antropogênese:

A antropogênese não se completou de uma vez por todas e instantaneamente com o evento da linguagem, com o advir falante do primata do gênero *homo*. Ao invés disso, terá sido necessário um paciente, secular e obstinado processo de análise, interpretação e construção do que esteve em questão naquele evento. Isto é, terá sido necessário, para que uma coisa como a civilização ocidental pudesse nascer, primeiro compreender – ou decidir compreender – que o que falamos, que o que fazemos falando é uma língua e que esta língua se forma de vocábulos que – por uma razão que não se pode explicar senão através de uma hipótese totalmente inverossímil – refere-se ao mundo e às coisas (AGAMBEN, 2016, p. 21, minha tradução).

Porém, desse conjunto de citações, o trecho a seguir é para nós o mais interessante. Também pelo que podemos fazer dele uma questão sobre *alíngua* (*lalíngua*). Nele, Agamben segue com a des-essencialização da antropogênese e afirma sua dependência de uma compreensão de que:

[...] no fluxo ininterrupto de sons produzidos a partir de órgãos em sua maioria emprestados de outros sistemas funcionais (principalmente relacionados à alimentação) vieram reconhecer-se, em primeiro lugar, as partes dotadas de uma significação autônoma (μερη τηξ λεξεωξ, os vocábulos) e, nestes, elementos indivisíveis (στοιχεια, as letras) de cujas combinações aquelas partes são formadas. (AGAMBEN, 2016, p. 21, minha tradução).

Agora, se como afirmou Baldini sobre a tripla asserção de existência de um real da psicanálise, da história e da língua, que estas se singularizam pelos nomes próprios de Marx por Althusser, Saussure por Pêcheux e Gadet e Freud por Lacan (BALDINI: 2012, p. 64-65), des-assertar poderá significar para nós procurar as assinaturas desses leitores da história, da língua e do inconsciente naquelas mesmas asserções de existência.

Tomarei paradigmaticamente a assinatura de Lacan.

Abro o *Thesaurus: lalíngua*, organizado por Fingermann e Ramos (2009) e em que constam todas as aparições relevantes dos termos *alingua* e *lalíngua* na obra de Lacan. Busco apreender o que há em *lalíngua*.

O que há em lalíngua? Lacan afirma: o mesmo que havia em Aristóteles – στοιχείο. De todas as citações do Thesaurus, a mais direta leva-nos ao seminário XX, em que esse *elemento* aristotélico comparece como *Um* ordenante, estruturante:

É na alíngua, e não alhures, no que ela é interrogada como linguagem, que se destaca a existência daquilo que uma linguística primitiva designou com o termo (στοιχείο), elemento, e isto não é por nada. O significante Um não é um significante qualquer. Ele é a ordem significante, no que ela se instaura pelo envolvimento pelo qual toda a cadeia subsiste. (LACAN, 1985, p. 196).

E, para além dele, o parágrafo seguinte ecoa a relação que Agamben nos conta ter sido estabelecida por Aristóteles no *Da Interpretação*, relação de onde adviria a consideração de que o desenvolvimento da possibilidade cognoscente do homem está implicado na língua. O trecho agambeniano já foi citado acima, mas sua repetição vale a ressonância que guarda com o trecho lacaniano. Leiamos, portanto, um depois o outro: ´

A civilização que nós conhecemos baseia-se, antes de tudo, sobre uma “interpretação” (ερμηνεία) do ato de palavra, no “desenvolvimento” da

possibilidade cognoscitiva que se considera contido e “implicado” na língua. Por isso o tratado aristotélico *Da Interpretação* (της ερμηνείας), que começa precisamente com a tese de que aquilo que fazemos ao falar é uma conexão significante de palavra, letra, conceito e coisa teve uma função decisiva na história do pensamento ocidental. (AGAMBEN, 2016, p. 21, minha tradução).

O Um encarnado na *alíngua* é algo que resta indeciso entre o fonema, a palavra, a frase, mesmo todo o pensamento. (Lacan, 1985, p. 196).

O que é esse *Um*? Nesta tese, é um encadeamento de consequências de uma leitura particular da primeira publicação do *Curso de Linguística Geral*, de Saussure. É, pois, *emergência* que nos previne da ilusão retrospectiva que seria considerar que o Um elemento (στοιχείο) aristotélico seja o mesmo de Lacan. Não é! Embora, ao final, o que advenha seja também a letra e não, como se poderia esperar com todo o apelo que a ideia de língua materna traz à *lalíngua* como lalação, voz.

É extenso o comentário que Guy Le Gaufey faz da necessidade de que o significante seja apenas *Um-entre-outros* para Lacan. Ser *Um* é não ser *o*. Operação necessária para que um significante representasse para outro significante um sujeito e não para que um significante representasse *o* significante para *um* significado e então para *o* signo.

[...] como então se apoderar de “um significante como tal”, visto que, por ora, dele não conhecemos nenhuma existência localizada fora do signo em que ele parecia incessantemente seu significado. É aqui [...] que Lacan introduz de modo particularmente cru sua pergunta: “o que é um significante?” (Não mais “o”, mas “um” significante). Primeira resposta: “para dar suporte ao que designamos é preciso uma letra [...] e vou tratar de mostrar para vocês, na letra, justamente essa essência do significante em que ele se distingue do signo”. (LE GAUFEY, 2018, p. 212).

Le Gaufey especifica. A letra é necessária para o apagamento de qualquer possibilidade de relação entre significante e significado, além de ser crítica ao sujeito da representação que ainda encontrava lugar em Freud em seus conceitos de representação-coisa e representação-palavra – “no momento em que a representação de palavra não representa mais nada fora dela, ela se literaliza e se torna passível da definição de letra” (LE GAUFEY, 2018, p. 223). A letra, em Lacan, é apenas um traço diferencial, traço que não *representa* nada até que se vocalize. Aí, ele se alfabetiza, mas em uma unidade já tão mínima que incapaz de representar.

Totalmente diversa é a apropriação agambeniana da impossibilidade, segundo ele, originária de posituação do signo. Não existe, para o filósofo, sequer a articulação entre voz e traço naquela gramatização que, segundo Lacan, não teria, com a letra, mais referência às coisas nem seria delas ideia, imagem, representação, mas que provaria simplesmente a existência pura de uma estrutura significante: a letra como a essência de tal estrutura.

Agamben não concordaria com Lacan. A letra não é, segundo ele, apagamento da referência do significante às coisas, mas a forma mais tradicional de pensar que há passagem entre as palavras e as coisas, que há passagem entre linguagem e língua, entre voz e fala.

A letra sendo voz articulada, ou seja, voz passível de inscrição e escritura em oposição à voz que não se escreve dos animais:

[...] *phoné énarthros* significa para eles simplesmente *phoné engrámmatos*, *Vox quae scribi potest*, voz passível de ser escrita, ou antes, já sempre escrita é tomada tradicionalmente como aquilo que estrutura a significação: “a letra é aquilo que ocupa desde sempre o hiato entre *phoné* e *logos*, a estrutura original da significação. (AGAMBEN, 2005, p. 16).

Na versão lacaniana:

Ora, a estrutura do significante está, como se diz comumente da linguagem, em ele ser *articulado*.

Isso quer dizer que suas unidades, de onde quer que se parta para desenhar suas invasões recíprocas e seus englobamentos crescentes, estão submetidas à dupla condição de se reduzirem a elementos diferenciais últimos e de os comporem segundo as leis de uma ordem fechada.

Esses elementos, descoberta decisiva da linguística, são os fonemas, onde não se deve buscar nenhuma constância fonética na variabilidade modulatória em que se aplica esse termo, e sim o sistema sincrônico dos pareamentos diferenciais necessários ao discernimento dos vocábulos numa dada língua. Por onde se vê que *um elemento essencial na própria fala estava predestinado* a fluir nos caracteres móveis que, qual Didots ou Garamonds a se imprimirem em caixa baixa, presentificam validamente aquilo que chamamos letra, ou seja, a estrutura essencialmente localizada do significante”. (LACAN, 1998, p. 504-505, grifos meus).

Um elemento essencial da própria fala estava predestinado a se imprimir em letra... De fato, a letra como *voz articulada* não está longe da imagem originária da escritura que Lacan propôs a seus ouvintes e em que a potencialidade da escrita aponta para um tempo de espera de um traço na relação com uma voz que viria fonetizá-lo – uma voz *predestinada*, *potencialmente escrevível*, para um traço potencialmente vocalizável:

A escrita como material, como bagagem, esperava [...] a escrita esperava para ser fonetizada, e é na medida em que ela é vocalizada, fonetizada como outros objetos, que a escrita aprende, se posso dizer assim, a funcionar como escrita. (LACAN: 2003, p.93).

Este ponto é importante: a letra é um traço que se tornou letra quando a voz a ele se juntou.

Em Agamben, ao contrário, não se lê nenhuma potência de articulação *necessária* da voz: o ser-falante e o ser-dito com os quais nos definimos tradicionalmente são *contingentes*.

Não seria por isso afirmável, em um arcabouço agambeniano, que a poesia é uma escrita de *alíngua* (*lalíngua*), nem que ela, a poesia, seria coextensiva à língua. Consequentemente não haveria como conceber *o que não cessa de não se escrever* nos contornos de um Édipo linguístico.

Encontramos assim a justificativa biopolítica para a restituição do Édipo a seu lugar poético, não mítico, e não linguístico. A questão terá novamente lugar na *Parte II* dessa tese, quando a impossibilidade originária de posituação do signo, em um momento já da crítica biopolítica de Agamben, mostrar seu alcance ético.

II. Voz. Do mitologema ao fantasilogema

II. 1. A voz no dispositivo Bloco Mágico

Há alguns parágrafos, lembremos, eu dizia que, da operação de substituição terminológica entre a primeira e a segunda pergunta de Agamben no *Homo sacer I*, restava algo que seria posteriormente apagado. Este resto dizia respeito à dimensão subjetiva da incidência do poder sobre a vida.

Naquele momento, trazia o conceito de *dispositivo*, enquanto apontava a impossibilidade de tal resto ser a ele reduzido em Agamben; assim como apontava a impossibilidade de a questão ser respondida facilmente pela psicanálise¹⁹.

¹⁹ Em um artigo chamado “A clínica psicanalítica é um dispositivo?” Checchia (2010) recorre a Agamben em busca de uma definição terminológica para essa palavra, *dispositivo*, que vinha sendo, segundo ele, usada como sinônimo de técnica psicanalítica (tal como na expressão *dispositivo psicanalítico*) de uma forma um tanto banalizada. Após uma tentativa de definição pela filosofia, Checchia propõe que a psicanálise seja tomada como um contradispositivo.

Em termos bastante gerais, sua afirmação se aloja na consideração de alguns elementos heterogêneos da técnica psicanalítica que, ainda que manejem saber e poder em um jogo de forças que produz sujeitos, seriam críticos de si a ponto de – em uma citação de Lacan – governarem o tratamento, mas não o analisando. “A interpretação, por

Ao mesmo tempo, afirmo que, em si, o paralelismo (neuroses internas/neuroses externas), como forma da incidência do poder sobre a vida, para além do conteúdo individual e coletivo comparado, responderia a uma temporalidade específica na relação entre história e subjetivação que acabava por manter intocados alguns pontos da psicanálise. Esses pontos, a crítica biopolítica permitiria alcançar.

Com isso, vislumbrava que as questões entre biopolítica e subjetivação, ao serem interrogadas psicanaliticamente, poderiam se beneficiar do conceito de *dispositivo*, mas se as fizéssemos a partir de outra materialidade que não aquela que toma o enigma psiquiátrico da histeria como o marco histórico da emergência da psicanálise.

Ao invés disso, entendendo que o paralelismo tem como pressuposto a existência de um *interno* (sujeito/vida) e de um *externo* (poder/política), visava propor uma passagem pela questão do *dentro* e do *fora* para, somente em um segundo momento, encontrar a histeria circunscrevendo o debate sobre a fantasia como causa daquilo que concerne ao que é próprio da psicopatologia psicanalítica.

Na obra freudiana, o lugar privilegiado para tal interrogação sobre o *interno* e o *externo* é o texto *A Negação (Die Verneinung)*. Escrito em que, além disso, deparamo-nos com uma nota de rodapé importantíssima quando se tem como problema o *dispositivo*. A nota (FREUD, 2014, p. 25) faz referência ao *objeto* que Freud tem como modelo para pensar, já

exemplo, não é uma exclusividade do analista. O corte da sessão, que é uma intervenção do analista, mesmo sendo realizado a partir do dizer do analisando, às vezes pode ser feito pelo próprio analisando; em outros momentos, o analisando continua falando mesmo após o corte da sessão”. (CHECCHIA, 2010, p. 97).

Se toda a relação, a partir da analítica de poder foucaultiana, é uma relação de poder que opera processos de subjetivação, Checchia entende que o “dispositivo psicanalítico não foge a esse princípio, mas com a ressalva de que se trata do sujeito do inconsciente. O dispositivo favorece a escuta desse sujeito que fala à revelia do eu” (CHECCHIA, 2010, p. 98). Aí, o jogo de poder seria fundamentado-sobre e fundante-do inconsciente estruturado como linguagem “e se há algo que esse dispositivo deve capturar é justamente as manifestações do inconsciente via significante e transferência”. Por fim, fazendo referência ao uso do termo dispositivo por Lacan, propõe que “esse jogo de poder leva ao giro nos discursos, à mudança de posição dos elementos da estrutura dos quatro discursos, levando a um processo de subjetivação no qual há uma produção de um saber no lugar da verdade e uma queda do valor da fantasia na economia do desejo do sujeito”. (CHECCHIA, 2010, p.98).

Pois bem, são esses elementos que permitem a Checchia afirmar a psicanálise como contradispositivo inspirado pela ideia de profanação em Agamben, depositando grandes esperanças no ideal de liberdade que a prática psicanalítica levaria consigo. Pois, “há uma diferença radical no que diz respeito à finalidade de cada dispositivo. Se para os filósofos o dispositivo tem o propósito de controle, disciplina, captura e indução de gestos, comportamentos, pensamentos, e mesmo desejos, para os psicanalistas o dispositivo deve ter como finalidade a liberdade”. (CHECCHIA, 2010, p.99).

Entretanto, para o próprio autor a solução parece muito rápida. “[...] não devemos nos contentar com essa rápida solução de associar o dispositivo psicanalítico ao contradispositivo de profanação. É necessário aprofundar o debate sobre a liberdade na experiência psicanalítica e como efeito dessa experiência. Em outras palavras, se a experiência do dispositivo psicanalítico pode provocar um efeito de libertação, em que termos podemos definir esse efeito?”. (CHECCHIA, 2010, p. 99). Embora inspirada, concordo com Checchia – não devemos nos contentar com essa solução.

após os desenvolvimentos de *Além do Princípio do Prazer*, o *como* de nossa complexa subjetivação: este objeto é o Bloco Mágico.

Já em 1900, [escreve Freud], em *A Interpretação dos sonhos*, dei a expressão a uma suspeita de que essa capacidade fora do comum deveria ser dividida entre dois sistemas (ou órgãos do aparelho psíquico diferentes). Segundo esse ponto de vista, temos um sistema que recebe percepções mas não retém traço permanente delas, podendo assim reagir como uma folha em branco a toda nova percepção, ao passo que os traços permanentes das excitações recebidas são preservados em ‘sistemas mnêmicos’ que jazem por trás do sistema perceptual. Posteriormente, em *Além do Princípio do Prazer*, acrescentei uma observação no sentido de que o inexplicável fenômeno da consciência surge no sistema percentual no lugar dos traços permanentes. Ora, há algum tempo atrás surgiu no mercado, sob o nome de ‘Bloco Mágico’, um pequeno invento [...] sua construção apresenta uma concordância notável com a minha estrutura hipotética de nosso aparelho percentual e que, de fato, pode fornecer tanto uma superfície receptiva sempre pronta, como traços permanentes das notas feitas sobre ela”. (FREUD, 1996, p. 256).

O Bloco Mágico, ao atravessar em tal nota o texto, complexifica-o com um diálogo imprevisto a ser, por nós, traçado com Agamben. Pois, a *Verneinung* em Freud não aponta apenas – como diversas vezes aparece nos momentos menos mal humorados do filósofo com a psicanálise – para uma forma de apropriação do conteúdo inconsciente sem a totalidade de sua tradução à consciência, mas, assim como Hyppolite afirmara no mesmo texto em que o filósofo baseou sua interpretação da descrição freudiana, trata da colocação em cena, na psicanálise, de um mito do dentro e do fora (HYPPOLITE, 1998, p. 898), de um mito da emergência, no homem, das faculdades de percepção, representação e juízo a partir de um dinamismo pulsional em que o prazer e seu além organizam aquilo que é apropriável e passível de representação ou aquilo que é expulso, recusado ou evitado, constituindo as fronteiras em que se encontram o real e o irreal, o prazer e o desprazer.

O diálogo que proponho, por isso, incide sobre a referência um tanto genérica e redutora de Agamben ao erotismo e sua implicação na faculdade de apreensão dos objetos, sejam eles reais ou irrealis, internos ou externos. Uma redução desconcertante, uma vez que a referência principal de que parte o filósofo para o pensamento sobre a voz – um trecho tomado de Aristóteles na *Política* –, tem a diferença entre *prazer, desprazer e juízo* como o campo da distinção tradicional entre os homens e os animais na fundação da *polis*, ou seja, o campo privilegiado de sua atenção.

O trecho que citarei é longo, mas condensa todo o movimento teórico em que Agamben traça sua crítica na relação com a voz. Por isso, cito-o integralmente:

Muitas notas transcrevem [...] o trecho da *Política* (1523 a 10-18) em que Aristóteles, quase que inadvertidamente, coloca este problema decisivo e tenta interpretá-lo: “somente o homem entre os viventes possui a linguagem. A voz, realmente, é índice da dor e do prazer e, por isto, pertence também aos outros viventes (de fato, a sua natureza chegou a ter sensação da dor e do prazer, e a significá-lo reciprocamente); a linguagem, por sua vez, serve para manifestar o conveniente e o inconveniente, assim como o justo e o injusto, e das outras coisas do mesmo gênero, e a comunidade (*koinonía*) destas coisas produz a habitação (*oikía*) e a cidade (*polis*)”.

Talvez não tenha sido suficientemente notado que, no *De interpretatione*, quando Aristóteles define a significação linguística remetendo a voz aos *patemas* [*Patema* (do gr. *páthema* ‘afeção, sofrimento’, de *páthos* – nota do tradutor)] na alma, não fala simplesmente de *phoné*, mas usa a expressão *ta en te phoné*, aquilo que existe na voz. Que coisa existe na voz humana, que articula a passagem da voz animal ao *logos*, da natureza à *polis*? É conhecida a resposta de Aristóteles: o que articula a voz são os *grammata*, as letras. No início de seus tratados, os gramáticos antigos opunham assim a voz confusa (*phoné synkechyméne*) dos animais à voz humana, que é, ao contrário, *énarthros*, articulada. Mas, se perguntamos em que consiste este caráter ‘articulado’ da voz humana, vemos que *phoné énarthros* significa para eles simplesmente *phoné engrammatos*, *Vox quae scribi potest*, voz passível de ser escrita, ou antes, já sempre escrita [...]. Como signo e, contemporaneamente, elemento constitutivo da voz, o *gramma* vem assim a assumir o estatuto paradoxal de um índice de si mesmo (*index sui*). Deste modo, a letra é aquilo que ocupa desde sempre o hiato entre *phoné* e *lógos*, a estrutura original da significação. (AGAMBEN, 2005, p. 15-16).

Esse trecho é reiteradamente criticado por Agamben como paradigmático de uma tradição que tomou a voz pela propriedade de sua *articulação* via letra, *gramma*, como o mitologema fundamental da passagem da natureza à cultura, do animal ao humano, da *phoné* ao *logos*. Nenhuma vez, contudo, Agamben se debruçou sobre esse fundo de prazer e desprazer, cuja existência da letra, demarcaria tradicionalmente, segundo ele, o limite de uma passagem ao humano.

Apesar disso, de tal questão ter ficado ausente em seu elogio da *Verneinung* em *Estâncias*, Agamben, nesse mesmo livro, situa historicamente uma mudança na concepção da fantasia que toca o “baixo” (o termo é usado pelo filósofo para a distinção de uma visão intelectualista do fantasma) do corpo, do gozo e da satisfação sexual que me permitirá, então, recolocá-la. O diálogo que proponho desdobra-se em três atos. O primeiro, “a voz como paixão”. O segundo, “a voz em constelação com a escrita”. O terceiro, “a voz pelo brinquedo e o mito”.

II. 1.a. A voz como paixão

Agamben entende o fantasma, a partir da arqueologia de uma soterrada tradição pneumo-fantasmológica, como fenômeno mediador para a apreensibilidade do *objeto inexistente* e para a *experiência do irreal* – lugar em que a palavra não apenas conheceria, mas

alcançaria a satisfação do objeto do amor. Lugar em que a palavra goza sim de uma inapreensibilidade, mas em que essa inapreensibilidade é, precisamente, a forma de *encontro* com um *objeto feito de fantasia*.

Por sua vez, é com esse estatuto que o fantasma torna-se campo para o filósofo pensar a voz, sua incidência na imaginação, no coração e no esperma a partir de uma reconstrução arqueológica da fantasia como não limitada a um simbólico já reduzido historicamente ao signo e à dualidade significante/significado. Aí Agamben anda com mais detalhe e é interessante acompanhá-lo de perto, uma vez que tal operação tem consequências sobre a possibilidade de satisfação do desejo.

Começemos por uma referência a Alberto Magno, filósofo e teólogo medieval citado por Agamben como paradigmático de uma forma específica de transmissão da doutrina aristotélica da voz humana como *voz articulada*.

Notemos, especificamente, como nela é estabelecida uma compreensão da voz como o elemento que é marcado e constituído como significante (voz articulada) a partir das impressões dos objetos que, em sua recepção pela mente e pelo intelecto, formaram as paixões significadas pela voz:

O objeto exterior imprime-se e age de algum modo sobre a alma e lhe inflige uma paixão, pois a alma segundo a mente e o intelecto é passiva e receptiva. E, tendo em vista que o intelecto padece e recebe de tal modo a coisa exterior, chamam-se paixões as formas e as intenções que das coisas se produzem na alma. E tendo em vista que as *vozes articuladas* não podem ser formadas senão por aquilo que compreende e concebe o objeto exterior e recebe a paixão segundo a forma da coisa conhecida, as vozes são transformadas em realidade pelo intelecto: e isso não constitui a *voz articulada* a não ser para significar a espécie da coisa e a paixão que pela coisa concebe em si... Assim, o que está na voz, constituída pelo intelecto para significar, é sinal das paixões que pelas coisas são recebidas na alma; a coisa gera a sua espécie na alma, e o intelecto, informado por esta espécie, institui a voz. [...] por este motivo, a própria voz torna-se signo e semelhança da coisa naquele que escuta. Portanto, o que é sinal da paixão na boca de quem fala, é signo e semelhança da coisa no ouvido de quem escuta. Desta maneira, as vozes são sinais das paixões que estão na alma. (MAGNO *apud* AGAMBEN, 2007a, p. 207).

Tal trecho é paradigmático para Agamben porque o filósofo lê em Magno o desenvolvimento escolástico de uma teoria do signo que teria se estabelecido já em Aristóteles com o detalhamento de que a voz articulada que separa os homens dos animais vem acompanhada de fantasmas: “nem todo som – lê-se no *De anima* – emitido pelo animal é voz (pode-se produzir um som com a língua ou mesmo tossindo), mas é necessário que aquele

que faz vibrar o ar esteja animado *e tenha fantasmas; a voz é, com efeito, um som significativa e não apenas ar inspirado.*” (AGAMBEN, 2007a, p. 205, grifos meus).

Neste desenvolvimento, o gesto de Magno se caracterizaria, segundo Agamben, pela retirada do erotismo da ordem fantasmática aristotélica. Erotismo que o filósofo procura reestabelecer em sua arqueologia da paixão como amor inspirante. Se, como afirma Agamben, esta toma em Magno restritivamente o sentido intelectualista de impressão, enquanto é separada daquele outro que nos informaria mais imediatamente dos estados do ânimo em sua aproximação a Eros, o filósofo intenta restituí-la às suas sedes na doutrina pneumo-fantasmática da lírica amorosa estilonovista: a fantasia como paixão na alma.

Podemos afirmar agora, sem hesitação, que a teoria estilonovista do amor é, no sentido em que a vimos, uma *pneumo fantasmologia*, no qual a teoria do fantasma, de origem aristotélica, se funde com a pneumatologia estoico-médico-neoplatônica, em uma experiência que é, ao mesmo tempo e na mesma medida, “movimento espiritual” e processo fantasmático. Só essa complexa herança cultural pode explicar a característica dimensão, contemporaneamente real e irreal, fisiológica e soteriológica, objetiva e subjetiva, que a experiência erótica tem na lírica estilonovista. O objeto do amor é, com efeito, um fantasma, mas tal fantasma é um “espírito”, inserido, como tal, em um círculo pneumático no qual ficam abolidas e confundidas as fronteiras entre o exterior e o interior, o corpóreo e o incorpóreo, o desejo e seu objeto. (AGAMBEN, 2007a, p. 182).

Nessa pneumo fantasmologia, a voz é um pneuma, ou seja, um “calor” que “difunde-se pelo corpo, vivificando-o e sensibilizando-o” (AGAMBEN, 2007a, p. 159):

Também a voz é um pneuma, que irradia a partir do hegemônico, e, através da laringe, põe em movimento a língua, de tal forma que a mesma circulação pneumática anima a inteligência, a voz, o esperma e os cinco sentidos. Após a morte, tal pneuma não cessa de existir mas sobe, por sua leveza, até a região sublunar, onde encontra o seu lugar próprio e, assim como os astros, se nutre dos eflúvios que sobem da terra, imóvel e indestrutível. No neoplatonismo, o tema estoico do pneuma, seguindo os rastros do *Timeu*, é concebido como um veículo (*δημιμα*) ou corpo sutil, que acompanha a alma no seu romance soteriológico desde os astros até a terra. (AGAMBEN, 2007a, p. 160).

A descrição dessa doutrina é bastante longa no livro, o que foi trazido aqui foi apenas um resumo de suas características no que se refere à ligação entre fantasma, pneuma e voz para que pudéssemos nos aproximar da intenção arqueológica agambeniana: a crítica da redução do simbólico ao signo nesse embate entre tradição, soterramento e transmissão, em que, da voz articulada em sua conexão com o amor e a fantasia, e a partir de uma intelectualização que a carregou do sentido de impressão mais do que de paixão, fez-se a via histórica para a emergência da semiologia moderna.

É também nesse contexto que a psicanálise aparece em sua obra sendo criticada em uma contradição: a de que seria, por um lado, herdeira dessa cultura fantasmática, podendo, então, desenvolver-se como aproximada da lírica amorosa setecentista, e constituir-se como uma nova experiência em um encontro desejante com um objeto todo feito de fantasia. E, por outro, em uma direção oposta, a da sustentação de uma divisão da palavra concordante com a cisão radical – e por isso entendida como estrutural – entre o desejo e seu objeto. Essa, segundo Agamben, a via lacaniana.

Que a cisão entre desejo e necessidade, sobre a qual tanto se discute hoje, não seja algo que possa ser reconciliado com boa vontade, e tanto menos um nó que uma práxis política cada vez mais cega possa acreditar cortar com um gesto, a situação do desejo na Fenomenologia do Espírito (e que Lacan, com a habitual agudeza, soube daí extrair como objeto e como dêsir de l'Autre) deveria mostrá-lo com eloquência, posto que, em Hegel, o desejo (que surge, significativamente, como o primeiro momento da autoconsciência) pode somente procurar negar o próprio objeto, mas jamais se satisfazer com ele. (AGAMBEN, 2005, p. 37, grifos do autor).

Outra possibilidade se daria com Winnicott e a teorização de um *objeto transicional*. Winnicott, assim como Freud, assim como Lacan, é citado por Agamben em *Estâncias*, mas sobre o psicanalista inglês não recaem críticas. Ao contrário, o espaço intermediário entre o sujeito e o mundo como “espaço potencial” é reconhecido pelo filósofo como a estância em que “uma ciência do homem que se tivesse liberado de qualquer preconceito do século XIX, deveria situar sua pesquisa”. (AGAMBEN, 2007a, p. 99).

Como Agamben lê tal espaço? Como uma “terceira área”, constituída por objetos, todos eles, transicionais, uma vez que “as coisas não estão propriamente em lugar nenhum, pois o seu lugar está aquém dos objetos e além do homem” (AGAMBEN, 2007a, p. 99).

As pesquisas de Winnicott sobre as primeiras relações entre as crianças e o mundo exterior levaram assim à identificação de um tipo de objetos, por ele definidos como “objetos transicionais”, que são as primeiras coisas (pedaços de pano, de tecido ou similar) que a criança isola na realidade exterior e de que se apropria, e cujo lugar fica “na zona de experiência que está entre o polegar e o urso de pelúcia, entre o erotismo oral e a relação objetual verdadeira”. Por conseguinte, eles não pertencem propriamente nem à esfera subjetiva interna, nem àquela objetiva externa, mas que Winnicott define como “área de ilusão”, em cujo “espaço potencial” poderão em seguida, ser situados tanto o jogo quanto a experiência cultural. (AGAMBEN, 2007a, p. 98).

Objetividade, subjetividade, pessoalidade, impessoalidade, materialidade e imaterialidade seriam, por isso, termos a caírem por terra nesse espaço. Sua seria uma “área da ilusão”, com a ideia de ciência e de pesquisa ajustada a ela porque compatíveis com uma

experiência de constituição das coisas que é apropriação erótica daquilo que vai simultaneamente constituindo o dentro e o fora.

II. 1.b. A voz em constelação com a escrita

Aqui se verifica algo semelhante ao que acontece na Verneinung [negação], ou seja, nas negações admissões com que o paciente confessa ao analista o que está negando na aparência, e que Freud define como “uma abolição (Aufhebung) da remoção, mas não por isso uma aceitação do removido” e a propósito das quais Hyppolite falava de “uma utilização do inconsciente, mantendo, porém, a remoção”. A Verleugnung confronta-nos com um procedimento no qual, graças a um símbolo, o homem consegue apropriar-se de um conteúdo inconsciente sem levá-lo à consciência (AGAMBEN, 2007a, p. 234).

Tomemos a *Verneinung*. Segundo Hyppolite há em Freud um negar originário, porque situado antes e *na origem* de todo e qualquer juízo, uma negação entendida como a operação primordial de onde advém não apenas o interno e o externo, mas o que há e o que não há, “um primeiro mito do fora e do dentro” (HYPPOLITE, 1998, p.898) que é também um mito da própria origem da inteligência no *ponto em que o intelectual se distingue do afetivo* a partir de uma dinâmica de expulsão originária e de introjeção secundária. E, ainda segundo Hyppolite, há em Freud, além desse negar originário, uma outra negação, secundária, como possibilidade de conservação intelectual do recalcado:

[...] é realmente disso que se trata nessa *Aufhebung* do recalque que não é uma aceitação do recalcado. Aquele que fala diz: ‘Eis o que não sou’. Já não haveria recalque aí, se recalque significa inconsciência, uma vez que isso é consciente. Mas o recalque subsiste quanto ao essencial, sob a forma da sua não aceitação. (HYPPOLITE, 1998, p. 895).

Pois bem, para além dessa *negação secundária*, que, de fato, é a única tomada em questão por Agamben no *Estâncias*, é a *negação originária* indicada por Hyppolite que mais me interessa desenvolver. Afinal, esta tem a forma de uma *expulsão para fora* que poderia vir a encontrar eco no desenvolvimento mais recente de Agamben sobre a voz.

Em 2016, o filósofo publica o texto *Experimentum vocis* como desdobramento do texto de 1989, *Experimentum linguae*, em que a voz mantivera-se, como o próprio Agamben afirmou, “obstinadamente não escrita” (AGAMBEN, 2005, p.10). No texto de 2016, o

filósofo está às voltas com a narrativa do momento originário em que a linguagem pode ser apreendida pelo homem como algo que lhe é externo:

Podemos propor a este ponto sobre a origem da linguagem uma hipótese não menos mitológica que a outra (as hipóteses em filosofia têm necessariamente um caráter mítico, são, assim, sempre narrações e o rigor do pensamento consiste precisamente no reconhecê-las como tal, em não tomá-las por um princípio). O primata, que se tornou *homo sapiens*, era já sempre dotado – como todos os animais – de uma linguagem, certamente diferente, mas não muito distante da que conhecemos. O que aconteceu é que o primata do gênero *homo* a um certo ponto – que coincide com a antropogênese – tornou-se consciente de ter uma língua, lá, isto é, separada de si e exteriorizada fora de si como um objeto [...]. E porque expulsou sua linguagem fora de si, o homem passou a transmiti-la – em diferença de outros animais – exossomaticamente, de mãe para filho de modo que no transcórrer das gerações a língua se dividiu babelicamente e andou progressivamente mudando segundo o lugar e o tempo. E, tendo ele separado de si a sua língua para confiá-la a uma tradição histórica, para o homem falante vida e linguagem, natureza e história se separaram e, ao mesmo tempo, se articularam uma à outra. *A língua, que estava expulsa ao externo, foi reinscrita na voz* através do fonema, da letra e da sílaba e a análise da língua coincide com a articulação da voz (a θωνη εναρθροç, a voz articulada do homem oposta à voz inarticulada do animal). (AGAMBEN, 2016, p. 26-27, minha tradução, grifos meus).

Desse mito agambeniano destaco a dinâmica de expulsão primária seguida de uma interiorização secundária (reinscrição), *na voz*, do que se havia feito como fora. É um mito do mito da articulação da letra na voz que, a uma leitura psicanalítica, poderia convocar a dinâmica expulsiva e introjetiva dada entre a pulsão e seus representantes, uma vez que, no filósofo, nada é dito sobre a causa desse lançamento da linguagem ao exossomático. Nos termos da *verneinung* freudiana, sobre a causa *dessa expulsão, seguida de uma reinscrição, desde um afetivo primordial*.

Ao contrário do que imaginamos, contudo, fazer corresponder esse *afetivo primordial* às pulsões não pode ser imediato. Não ao menos se tomarmos a concepção, por exemplo, de Lacan.

Já a resposta de Lacan ao comentário de Hyppolite – este foi feito, lembremos, a pedido do psicanalista em seu seminário, e, posteriormente, respondido por ele – diz dessa dificuldade. Nele, Lacan faz entrelaçar o simbólico ao real *sem a mediação* do imaginário para, apenas em um segundo momento, conceber como dada a mediação pela negação. O *afetivo primordial* que, em Freud, é entendido como “jogo das moções pulsionais primárias”, jogo do qual afirma ser **a partir dele** que se origina a função intelectual, é entendido por Lacan como uma *simbolização* primordial, esta que se deu primariamente entre o real e o simbólico:

A comparação dos dois trechos revela a diferença:

O estudo do juízo nos abre, talvez pela primeira vez, a compreensão da origem de uma função intelectual, *a partir* do jogo das moções pulsionais primárias. (FREUD, 2014b, p. 27, grifos meus).

O afetivo, nesse texto de Freud, é concebido como aquilo que, de uma *simbolização primordial*, conserva seus efeitos até mesmo na estruturação discursiva. Essa estruturação, dita ainda intelectual, é própria para traduzir sob a forma de desconhecimento o que essa primeira simbolização deve à morte. (LACAN, 1998, p. 384, grifos meus).

Se *afetivo primordial* e *simbolização primordial* já seriam expressões que dificilmente traduziriam uma à outra, a breve arqueologia feita por Dunker (2010) em “Uma distinção preliminar a toda teoria de corporeidade em Lacan: paixões e afetos” nos auxilia na interpretação desses trechos. Por um lado, Dunker nos previne de uma aparente facilidade na interpretação do texto freudiano ao tomarmos como sinônimos termos como afeto, emoção, sentimento e paixão e articulá-los a outros como: expressão, manifestação e exteriorização, estes também muitas vezes considerados sinônimos. Por outro lado, resgata do uso aristotélico da *paixão*, não o significado de impressão apresentado em Magno, mas de passividade como, segundo ele, reaparece no uso *patológico* proposto por Lacan “contra-kantianamente”. Assim, segundo Dunker, o afeto pode ser considerado em Lacan como “âncora do sentido” ou “como fixação e lastro do sentido (passividade)”. (DUNKER, 2010, p. 125), o que, a nós, torna possível entender como puderam passar a ser intercambiáveis as expressões afeto primordial e simbolismo primordial, uma vez que as pulsões consideradas por Freud como os representantes psíquicos das excitações corporais, se tomadas nessa aproximação com a paixão promovida por Lacan, poderiam fazer dessa âncora, desse lastro afetivo de sentido, algo entendido como uma simbolização primordial.

Com esse sentido de passividade, contudo, parece-me que a força de uma expressão tal qual a da *expulsão para fora* que caracterizaria a *negação originária* perde um tanto de sua potência. Se lançar é ação oposta àquela de ancorar ou fixar, caberia então suspender a tradução de uma expressão pela outra e manter a questão sobre sua diferença.

Foi o que decidi fazer para acompanhar o que, no texto freudiano, está em relação a sua atenção ao originário: a emergência da faculdade de “julgar [como] o procedimento coerente daquilo que originariamente é realizado pelo princípio do prazer: a inclusão no ego ou a expulsão para fora dele”. (FREUD, 2014, p. 27). Nada menos do que a condição para a relação com os objetos e a apreensão de algo como existente. A própria origem do interno e do

externo, assim como a do subjetivo e do objetivo, ponto em que Agamben, precisamente, localiza a questão da voz.

Para pensá-la, esse ponto em que se toca a *arché* é fundamental, esta entendida não como a origem de determinado fenômeno, mas como “o ponto de emergência do fenômeno e [que] deve, por isso, confrontar-se novamente com as fontes e com a tradição”. (AGAMBEN, 2008, p. 90, minha tradução).

É nele, nesse ponto construído²⁰ arqueologicamente, que almejo encontrar o objeto voz como o lugar para adentrarmos a psicanálise em um tempo em que não há ainda superego. Segundo Laplanche e Pontalis, sobre o contra-investimento que está na base da especulação freudiana sobre um recalque que se faz antes que a censura possa explicar os motivos para a fixação de um conteúdo naquelas que seriam as primeiras formações do inconsciente, “para Freud, é pouco provável que ele provenha do superego, cuja formação é posterior ao recalque originário.” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1990, p. 435).

E, por outro lado, como o ponto para que possamos adentrar a psicanálise afetados pela crítica agambeniana à tradição que tomou a voz pelo *gramma*, ou seja, como o ponto para colocar a psicanálise freudiana em relação a essa tradição lida arqueologicamente por Agamben.

Por outro lado, este não é um lugar arbitrário para o questionamento sobre a voz. Quer seja porque a literatura pós-freudiana tendeu a acentuar o fenômeno da culpa quando tratava da voz, obscurecendo a pesquisa sobre seus fenômenos em Freud (LEADER, 2006); quer seja porque a anterioridade ao superego é o ponto para o não rebaixamento da voz a aspectos exclusivamente “convocatórios” e “revogatórios”, o que seria tomá-la muito parcialmente, segundo Porge (2014, p.98); ou ainda porque o superego, aí aproximado de Lacan e, por isso, a se fazer em distinção com Freud, pôde ser entendido não tanto como a marca residual do escutado, mas como “uma bem organizada estrutura *gramatical*”, (ISAKOWER *apud* LEADER, 2006, p. 153). A partir daí, poderíamos pensar em uma

²⁰ Se prefiro a ideia de “construção” à de “descoberta”, a opção de Zartaloudis em seu verbete sobre a *arque* no *The Agamben dictionary*, de Alex Murray e Jessica Whyte, é porque Agamben frisa o aspecto relacional da inteligibilidade proporcionada, a partir da definição pelo pesquisador, desse ponto da *arque* com o campo que esta passa a iluminar: A *arque*, como a antropogênese, “é alguma coisa que se supõe necessariamente acontecida, mas que não pode ser hipostasiada em um evento na cronologia – só ela é capaz de garantir a inteligibilidade do fenômeno histórico, de “salvá-lo” arqueologicamente em um futuro anterior na compreensão não de uma origem – em todo caso inverificável – mas da sua história, ao mesmo tempo, finita e intotalizável. (AGAMBEN, 2008, p. 111, minha tradução).

constelação desenhada entre a voz e a escrita como o lugar de entrada em uma tradição que, se tudo der certo, será colocada em questão. Lembremos que temos em nosso horizonte o Bloco Mágico.

Quanto à escrita, é o próprio Agamben quem traça uma constelação:

Como escrevente, Bartleby pertence a uma constelação literária cuja estrela polar é Akáki Akákievitch (“ali, naquelas cópias, estava para ele, de alguma maneira, contido todo o mundo... certas letras eram as suas favoritas, e quando a elas chegava perdia completamente a cabeça”), em cujo centro estão os dois astros gêmeos Bouvard e Pécuchet (“boa ideia nutrida em segredo por ambos...: copiar)e em seu outro extremo brilham as luzes brancas de Simon Tanner (“eu sou escrevente”, é a única identidade que ele reivindica) e do príncipe Míchkin, que pode reproduzir sem esforço qualquer caligrafia. Mais além, como um curto cinturão de asteroides, os anônimos oficiais de justiça dos tribunais kafkianos. Mas há também uma constelação filosófica de Bartleby, e é possível que apenas esta contenha a cifra da figura que a outra se limita a traçar. (AGAMBEN, 2015b, p. 11 – itálico do autor, grifos meus).

Em *Bartleby, ou da contingência* (2015b), uma tabuleta em branco é a figura paradigmática do ato filosófico do pensamento concebido tradicionalmente como um ato de escritura – “como sobre uma tabuleta para escrever (*grammateion*) em que nada está escrito em ato, assim acontece o *nous*” (ARISTÓTELES *apud* AGAMBEN: 2015b, p. 12). Em diferença, a tabuleta de Bartleby é de um tempo depois desse nada não escrito. O escriba copiava e copiava e, um dia, parou de escrever. Daí, a ideia de contingência, em que Agamben apoia a sua figura de um escriba que se nega a escrever, demandar a contestação da irrevogabilidade do passado em um só depois que algo se deu, existiu, e pretender, com uma verdade em que a verificação de um acontecimento não suspenda a potência de seu não-acontecer, uma retroação ao passado “não para torná-lo necessário, mas para restituí-lo a sua potência de não ser” (AGAMBEN, 2015b, p.46).

E se fosse, então, traçada uma constelação psicanalítica em torno dessa cifra filosófica de escrita, acontecimento e não-ser? Que traçados e figuras poderiam, com ela, estabelecerem-se?

Em uma ponta, a pulsão de morte, o “preferia não ter nascido” de *Édipo em Colona* e a pretensão de Sade de que de seu corpo, de seu túmulo e de seu nome não viesse a restar nada, nem traço, nem rastro. Em outra, o mito freudiano de *Totem e Tabu* e o banquete totêmico reparatório do violento não-ser-mais do pai da horda primeva. Em um extremo, o Bloco Mágico e um potencial inesgotável de inscrição articulado a um aparato de memória

entendido, ao mesmo tempo, como modelo de manutenção e de apagamento de traços. Na estrela oposta, o *parletre* lacaniano, como ser falante feito de letra e aquilo que, desde o campo da fala, faz exigência ao escrito para o vir-a-ser e para o des-ser do homem como o falante e o mortal. Em outro ponto ainda, ligado a todos esses, mas em um lugar um tanto estranho, a voz que não compõe a constelação agambeniana, mas que, na temporalidade anterior ao superego, como proponho, desenha o tempo de encontro das pulsões com as questões de um recalque originário em que é possível pensar arqueologicamente a culpa e a política por ela, soberanamente, *abandonada*.

II. 1.c. A voz pelo mito e pelo brinquedo

De tal constelação, recolho uma estrela: o Bloco Mágico.

Como máquina de escritura, haveria uma tradição de sua interpretação como cera em que se escrevem letras e traços. Mas, e se o bloco mágico for um brinquedo? Um brinquedo que não escreve nenhuma Voz imprimível, mas que brinca, ao contrário, a emergência da voz (com minúscula)?

No brinquedo, proponho o ponto de excesso que vislumbrava em relação aos limites teóricos do conceito de *dispositivo* pelo filósofo. Quando Agamben, *Em o que é o dispositivo?* (2010), descreve as formas subjetivantes, enumera um conjunto de objetos materialmente muito diferentes, como a caneta, o cigarro e o celular:

Generalizando posteriormente a já bastante ampla classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos. Não somente, portanto as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar. (AGAMBEN, 2010, p. 41).

Tal enumeração provoca um incômodo. Tais objetos, técnicas e saberes, ao serem considerados por Agamben por seu efeito comum de produção de sujeitos, ficam empobrecidos daquela potência fantasmática que os recobria e que vinha sendo trabalhada pelo filósofo em outros textos, não com Foucault, mas com Benjamin, Warburg e Kerényi,

por exemplo. Essa potência era a de singularização da experiência diante das distintas e possíveis formas de relação com as coisas, com os *facticia* humanos. Enumeradas, e postas em um conjunto, as coisas desabitua-se do *espaço potencial* cavado por Agamben com Winnicott e perdem sua força.

Ao ler Kerényi, Ruvituso (2013) nos conta, Agamben esteve diante de diferenciações advindas das singularidades das experiências gregas com a imagem de estátuas tomadas como *eidolon*, *algama* ou *eikon*; experiências historicamente apagadas em suas especificidades quando o termo que passa a designar suas desativações pelo cristianismo as reduziu ao ícone e à experiência de culto: iconoclastia. Outra coisa seria, por exemplo, algo como uma a des-*agalmatização*:

A palavra *agalma* entre os gregos faz referência às imagens sagradas, mas não indica algo sólido e determinado senão a fonte perpétua de um evento de que toma parte tanto a divindade como o homem. Ainda que o *agalma* tenha uma superfície, dela deriva sempre outra dimensão que se define como o evento de uma alegria identificada com a coisa que a suscita (RUVITUSO, 2013, p.90-91, minha tradução).

Pois bem, se nos inspirarmos nesse singular da imagem diante do objeto estátua, não nos passará despercebido o termo *mágico* que acompanha o psicanalítico bloco de cera. Nele, a magia é guardiã do excesso que não permitirá, conforme gostaria de propor, sua redução a qualquer outro objeto. Mesmo àqueles psicanalíticos que fizeram tradição no pensamento sobre a voz, quer seja este um chifre de carneiro (*chofar*)²¹, quer seja este uma máquina de escrever.

Ao contrário do *chofar*, o bloco mágico não ressoa a memória de nenhum pai morto junto à voz de um animal sacrificado²².

²¹ “Esse chofar é o quê? Um chifre. É um chifre em que se sopra e que faz ouvir um som. Aos que não o ouvirem, só posso dizer que compareçam a uma sinagoga no ciclo ritual das festas judaicas, aquelas que se seguem ao Ano-Novo, chamado *Rosh Hashana*, e se encerram no Dia do Perdão, o *Yom Kippur*, para se proporcionarem a audição dos sons do chofar, três vezes repetidos”. (LACAN, 2005, p. 268).

²² “O interesse desse objeto este em nos apresentar a voz de uma forma exemplar, na qual, de certa maneira, ela é potencialmente separável. É isso que nos permitirá fazer surgir um certo número de questões que quase não são levantadas. De que voz se trata? Não nos apressemos demais. Veremos seu sentido e seu lugar referenciando-nos pela topografia da relação com o grande Outro. A função do chofar entre em ação em certos momentos periódicos que se apresentam, à primeira vista, como renovações do pacto da Aliança [...] Digamos que o som do *chofar*, o *Zikkronot*, é o que existe de lembrança ligada a esse som. Sem dúvida, essa lembrança é a daquilo sobre o qual se medita nos instantes precedentes, na *Aqedah*, que e é o momento exato do sacrifício de Abraão, no qual Deus detém sua mão já aquiescente e substitui a vítima, Isaac, pelo carneiro que vocês conhecem, ou pensam conhecer.

Mas será que isso significa que o próprio momento do pacto seja totalmente incluído no som do chofar? Lembrança do som do chofar como aquilo que sustenta a lembrança – quem tem que se lembrar? Por que achar que são os fiéis, se eles acabam justamente de passar um tempo de recolhimento em torno dessa

E, ao contrário de uma máquina de escrita, o bloco de cera que tenho em mente não cabe exatamente em uma *cena da escritura*, como quis Derrida. É um brinquedo que suscita, para além de sua visualidade ou des-visualidade em traços, letras e desenhos, a escuta de um “ooohhh!” como encantamento, como surpresa. Talvez também um “tcharamm!” emitido pelo adulto que o manipula para o encanto da criança. É um jogo de aparecer e desaparecer. Talvez um jogo que jogue com a experiência do *espanto*, do *maravilhamento*, mais do que com o sacrifício, um jogo que joga a *emergência da voz*.

Na única conferência que haveria de dar publicamente, diante dos membros de um club que se intitulavam “os heréticos”, Wittgenstein repropõe a seu modo o experimentum linguae:

“E agora descreverei a experiência de maravilhar-se com a existência do mundo dizendo: é a experiência do mundo como um milagre. Neste momento sou tentado a dizer que a expressão justa na língua para o milagre da existência do mundo, mesmo não sendo nenhuma proposição na língua é a existência da própria linguagem”

Tentemos prosseguir com o experimento wittgensteiniano e perguntemo-nos: “Se a expressão mais adequada para a maravilha da existência do mundo é a existência da linguagem, qual será então a expressão justa para a existência da linguagem”.

A única resposta possível a esta pergunta é: a vida humana enquanto ethos, enquanto vida ética. Buscar uma polis e uma oikia que estejam à altura desta comunidade vazia e impresumível, esta é a tarefa infantil da comunidade que vem. (AGAMBEN, 2005, p. 17, grifos do autor).

O que a ética tem a ver com a voz será questão mais adiante. Por enquanto, afirmemos: o encantamento, o espanto, singulariza.

Se as onomatopeias que ressoam silenciosas no Bloco Mágico não forem tomadas como uma parte menor de uma experiência brincante – assim como não o foi com o *fort-da* emitido pelo neto de Freud ao brincar com um também famoso brinquedo, o carretel –, com o encantamento, com a “magia”, elas (as onomatopeias) guardam diferença com a exposição do *fort-da*: não se associam a palavras como algumas vezes lemos nos comentários ao tão famoso brinquedo.

Nesse sentido, o “Jogo do Fort-Da” representa um exemplo para a introdução de uma simbolização original. Na repetição incansável do jogo acima descrito vincula-se o som o-o-o-o, que foi compreendido pelos adultos (em concordância) como “Fort” (ausente), com o deixar desaparecer ou com a ausência do carretel, e o som “Da” (presente) com o retorno ou a presença do brinquedo. A criança faz neste exemplo – através da repetição incessante do jogo – uma conexão entre os dois diferentes Significantes (“o-o-o-o” e

lembrança? [...] será que aquele cuja lembrança se trata de despertar nessa ocasião, fazendo com que ele se lembre, não é o próprio Deus?” (LACAN, 2005, p. 274-275).

“Da”) e os Significados (as ideias de “ausência” e “presença”) que estão numa relação arbitrária, ou seja, sem uma ligação evidente. (GEOFFROY, 2004, p.30-31).

Da experiência com o Bloco, então, tomo o batimento entre a ausência e presença que também o jogo com o carretel convoca. Porém, tomo exclusivamente o bloco mágico para adentrar a temporalidade agambeniana da *contingência como potência-de-não*, como potência de desmaterialização da relação entre significante e significado, palavra e coisa, mas também entre letra e voz.

Em diferença com o carretel, composto de madeira e linha, o Bloco Mágico é uma prancheta com camadas de cera e papel sobre a qual algo se inscreve sulcando, e não depositando tinta ou giz, e que virtualmente se apaga, deixando a superfície mais externa “em branco” e a superfície mais interna “traçada”, “marcada”.

Freud o descreve da seguinte maneira:

O Bloco Mágico é uma prancha de resina ou cera castanha-escuro, com borda de papel; sobre a prancha está colocada uma folha fina e transparente, da qual a extremidade superior se encontra firmemente presa à prancha e a inferior repousa sobre ela sem estar nela fixada. Essa folha transparente constitui a parte mais interessante do pequeno dispositivo. Ela própria consiste em duas camadas, capazes de ser desligadas uma da outra salvo em suas duas extremidades. A camada superior é um pedaço transparente de celuloide; a inferior é feita de papel encerado fino e transparente. Quando o aparelho não está em uso, a superfície inferior do papel encerado adere ligeiramente à superfície superior da prancha de cera.

Para utilizar o Bloco Mágico, escreve-se sobre a parte de celuloide da folha de cobertura que repousa sobre a prancha de cera. Para esse fim não é necessário lápis ou giz, visto a escrita não depender de material que seja depositado sobre a superfície receptiva. Constitui um retorno ao antigo método de escrever sobre pranchas de gesso ou cera: um estilete pontiagudo calca a superfície, cujas depressões nela feitas constituem a “escrita”. No caso do Bloco Mágico esse calcar não é efetuado diretamente, mas mediante o veículo da folha de cobertura. Nos pontos em que o estilete toca, ele pressiona a superfície inferior do papel encerado sobre a prancha de cera, e os sulcos são visíveis como escrita preta sobre a superfície cinzento-esbranquiçada do celuloide, antes lisa. Querendo-se destruir o que foi escrito, necessário é só levantar a folha de cobertura dupla da prancha de cera com um puxão leve pela parte inferior livre. O estreito contato entre o papel encerado e a prancha de cera nos lugares que foram calcados (do qual dependeu a visibilidade da escrita) assim acaba, e não torna a suceder ao se reunirem novamente as duas superfícies. O bloco Mágico está agora limpo e pronto para receber novas notas.” (FREUD, 1996, p. 256-7).

No caminho da *contingência* será necessária uma construção. Pois, tal problemática não está em Freud. Ali, o Bloco Mágico é um modelo das relações entre

percepção e memória, consciente e inconsciente, mas contém a deixa para um desenvolvimento com relação ao tempo:

[...] a ruptura concreta de contato que ocorre no Bloco Mágico foi substituída, em minha teoria, pela não-excitabilidade periódica do sistema perceptual. Tive ainda a suspeita de que esse método descontínuo de funcionamento do sistema Pcpt-Cs jaz no fundo da *origem do conceito de tempo*. (FREUD, 1996, p. 259, grifos meus).

Pois bem, o Bloco Mágico é então uma prancheta de escritura que é também uma máquina de tempo, que é também um brinquedo. E é da ordem do singular do brinquedo a marcação temporalizante que me interessa sobre a heterogeneidade da repetição em *Além do princípio do prazer*, quando está em questão o jogo do neto de Freud com o carretel.

Se o *fort-da* não deve ser isolado, como jogo das crianças, do campo da pulsão de morte e da repetição que dá tom ao *Além do princípio do prazer* (GREEN: 2013), ao mesmo tempo em que “o que é preciso respeitar é, pois, a heterogeneidade dos fenômenos que o novo conceito de repetição permite reunir” (DAVID-MENARD, 2015, p. 111), podemos pensar que o brincar, tomado em conjunto com o traumático, alça-nos a algo próximo à exemplaridade do paradigma em sua função de inteligibilidade dada a uma série, sem constituir um universal.

De particular a particular. Nesse lugar, tomamos a experiência brincante com o Bloco Mágico como paradigmática.

Em nota ao texto de Freud sobre o Bloco Mágico, o editor inglês, James Strachey, afirma que “o tema geral do artigo tornar-se-á muito mais claro se um modelo real dele [do Bloco] puder ser examinado e desmontado” (FREUD, 1996, p. 253). Acato sua sugestão e o desmonto para diferenciá-lo do carretel, para diferenciá-lo do *fort-da*.

Nessa desmontagem, evidenciam-se fragmentos:

1. Fragmentos sobre o estilete, o papel e o tempo

Talvez não haja texto que, mais do que o *Freud e a cena da escritura*, de Derrida (1995), seja capaz de conferir visibilidade ao problema da temporalidade do inconsciente freudiano quando está em questão a voz em sua inscrição ou não inscrição no Bloco Mágico²³.

²³ Tal texto nos servirá de entrada para que cheguemos ao Bloco mágico como um brinquedo e na diferença que ele guarda com o mito – daí ele nos ser mais relevante do que aquele texto de Derrida que mais diretamente dialogaria com meu problema, seu *A voz e o fenômeno* (1994).

Em *Freud e a cena da escritura* (1995)²⁴, o filósofo está interessado naquilo que o traço pode escrever para além e para aquém do significante como imagem acústica. Sua pergunta é sobre uma escrita em que as evidências da sonoridade da voz são colocadas em suspenso para serem pensadas junto a questões sobre a presença, a consciência e a *agoracidade* do presente.

Antes de tomar a psicanálise, anotemos que, em Derrida, o fundamento da metafísica da presença, que a ele cabe criticar pela exigência que esta faz a um *logos* dominado pelo princípio da não contradição, tem estrita relação com o privilegio *fonológico* de uma *escrita carregada de voz*.

Anotemos que, por isso, com Freud, sua é a questão de uma espacialidade e de uma temporalidade *não-fonéticas* como qualidades, tanto dos sonhos, como das inscrições do bloco mágico: “ora, em todo espaçamento silencioso e ou não puramente fônico das significações, são possíveis encadeamentos que não mais obedecem à linearidade do tempo lógico, do tempo da consciência ou da pré-consciência, do tempo da ‘representação verbal’”. (DERRIDA, 1995, p. 208).

Do sonho, interessa-lhe uma anterioridade da *escrita* como imagem (em pictogramas, em hieróglifos, por exemplo). Será para o filósofo “portanto preciso interpretar doravante a regressão tópica, temporal e formal do sonho como caminho de regresso numa paisagem de escritura” (DERRIDA, 1995, p. 193). Mas não uma paisagem qualquer. Uma paisagem feita de uma escrita refratária à verbalidade que faz empuxo à imaginação de espaços e tempos desenhados em linearidades.

Daí Derrida se deter em algumas das advertências freudianas quanto à metáfora espacial para descrever algo do acesso ou da censura do acesso dos traços inscritos na cera do inconsciente à percepção e à consciência: o aparelho freudiano, tópico, narrado em espacialidades não libertas de uma tradição metafísica, segundo o filósofo, é descrito em imagens de passagens de um sistema a outro, lembra Derrida, e, por isso, para que se desgarrem da metafísica, exigem pensar o estatuto daquilo que passa, acessa, manifesta-se ou fica mantido em latência, censurado ou reprimido pela via da repetição, ou melhor, de uma energética do traço. Aqui, porém, mesmo as metáforas da escritura seriam enganosas se não consideradas na espacialidade e na temporalidade de tal traçado.

²⁴ Texto de filósofo, derivado de uma fala realizada em um dos seminários do psicanalista André Green.

Também aqui, o conceito metafórico de tradução (*Übersetzung*) ou de transcrição (*Umschrijt*) é perigoso não pelo fato de fazer referência à escritura mas pelo fato de supor um texto que já está ali, imóvel, presença impassível de uma estátua, de uma pedra escrita ou de um arquivo cujo conteúdo significado seria transportado sem prejuízo para o elemento de uma outra linguagem, a do pré-consciente ou do consciente. Não basta portanto falar de escritura para ser fiel a Freud, pois podemos então traí-lo mais do que nunca. (DERRIDA, 1995, p.199).

Enquanto do bloco mágico interessa-lhe uma *escrita ainda mais reduzida, sem voz e sem imagem, uma escrita de traços*. “Não de escritura simplesmente transcritiva, eco pedregoso de uma verbalidade ensudercida, mas litografia anterior às palavras: metafonética, não-linguística, a-lógica”. (DERRIDA, 1995, p. 193).

Em um primeiro momento, por isso, a estratificação que o filósofo lê na *carta 52*, de Freud, detém-no na atenção dada às presenças e ausências de traço e de voz nos sistemas pré-consciente, inconsciente e percepção-consciência freudianos: “a situação do verbal está aí assinalada no interior de um sistema de escritura estratificada que está muito longe de dominar” (DERRIDA, 1995, p. 193), uma vez que apenas em uma terceira inscrição dos traços que, no inconsciente e no pré-consciente, ainda não eram voz, as representações verbais se juntam àqueles em uma “*revivescência alucinatória*” (DERRIDA, 1995, p. 193).

Com o bloco mágico, Derrida parece ver confirmada sua hipótese: a temporalidade retroativa freudiana ganha visibilidade com a metáfora da folha protetora às impressões excessivas dos traços: a impossibilidade de uma apreensão direta do objeto, a impossibilidade da experiência, ou o fracasso da percepção concebida como consciência em uma relação de presença como *agoracidade* do ser que fala aos objetos do mundo e a si mesmo, mostra-se então claramente.

Apenas como reinscrição do que antes era traço algo pode vir a ser percebido, e a expressão verbal, somente em retroação, articula-se ao traçado inconsciente.

Esta [a escritura] deixou um traço laborioso que nunca foi percebido, vivido no seu sentido no presente, isto é, na consciência. O *post-scriptum*, que constitui o presente passado como tal, não se contenta, como talvez o tenham suposto Platão, Hegel e Proust, com despertá-lo ou revelá-lo na sua verdade. Ele o produz. (DERRIDA, 1995, p. 204).

Com Agamben, diríamos que está ausente do bloco mágico pensado por Derrida o problema da *voz inarticulada* – uma voz que, do animal ao humano, teve de ser, e tem tido de ser, a cada vez suprimida para que o fenômeno da enunciação, entendido como o fenômeno da

passagem universal da língua (*langue*) ao singular da fala (*parole*) –, pudesse fazer signo do sujeito.

A voz inarticulada, em Agamben, ao contrário da voz que se escreve na máquina de escrever derridariana, nunca foi escrita: “a voz, a voz humana não existe. Nós falamos com a voz que não temos, que jamais foi escrita”. (AGAMBEN, 2006, p.146).

Se é assim, *se a voz jamais foi escrita*, se ela não existe como potência de fonetização do traço em letra, então não parecerá tão imprudente tomar o bloco mágico com um brinquedo, um brinquedo não de escritura, mas de *emergência* da voz.

Em Freud, com o Bloco Mágico, trata-se de conceber uma realidade feita não do encontro de um sujeito sensível com um objeto perceptível, mas constituída a partir da inexistência inicial do subjetivo e do objetivo, de algo denominável “dentro” ou denominável “fora”. Com o bloco, proponho, estamos em uso de um brinquedo que brinca *a emergência* em geral. *Daí também sua exemplaridade como dispositivo*.

Emergência. Tomemos novamente *A negação* (Freud, 2014b). Ali, como sabemos, está presente uma forma de relação entre o inconsciente e o consciente pensada em um além/aquém da compreensão do recalque como repressão. No texto, (e aqui podemos lê-lo a partir de uma apropriação de parte da crítica de Foucault à perspectiva da repressão), o recalque, *originário*, é tanto fenda, quanto emergência, conforme o uso do termo “origem”, em Freud: *ursprung*, a palavra é “composta pela partícula *ur*, primevo, primário, primordial, originário, e por *sprung*, pinote, fissura. Logo, salto e fenda, uma irrupção tanto na medida em que algo desponta, quanto na medida em que, junto desse algo, instala-se uma cisão” (SOUZA JR.,2014)²⁵.

Metodologicamente, nossa visada é foucaultiana em dois sentidos nesse enfoque para o que, do recalque, não é tanto repressão, mas emergência: o da positividade do poder (estamos, com isso, mais próximos do modelo biopolítico) e o da positividade do dispositivo, conforme a genealogia feita por Agamben desse termo em Foucault:

Se positividade é o nome que, segundo Hyppolite, o jovem Hegel dá ao elemento histórico, com toda sua carga de regras, ritos e instituições impostas aos indivíduos por um poder externo, mas que se torna, por assim

²⁵ Transcrição da fala de Paulo Sérgio de Souza Jr., na XIV Jornada Corpolingüagem / VI Encontro Outrarte, de 2014. Cf. Paulo Sérgio de Souza Jr., “Uma falha de tradução”. <https://www.youtube.com/watch?v=vrHKfkPlqrc>. falha de Tradução”.

dizer, interiorizada no sistema de crenças e de sentimentos, então Foucault, tomando emprestado este termo (que se tornará mais tarde “dispositivo”), toma posição em relação a um problema decisivo, que é também o seu problema mais próprio: a relação entre os indivíduos como seres viventes e o elemento histórico, entendendo com este termo o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder. (AGAMBEN, 2009, p. 46).

Retomemos, então, o mito de origem *imaginado* por Agamben no *Experimentum vocis*, ressaltando sua condição de ser um mito de dispositivo, ou seja, da articulação entre o vivente e a história.

Podemos propor a este ponto sobre a origem da linguagem uma hipótese não menos mitológica que a outra (as hipóteses em filosofia têm necessariamente um caráter mítico, são, assim, sempre narrações e o rigor do pensamento consiste precisamente no reconhecê-las como tal, em não tomá-las por um princípio). O primata, que se tornou homo sapiens, era já sempre dotado – como todos os animais – de uma linguagem, certamente diferente, mas não muito distante da que conhecemos. O que aconteceu é que o primata do gênero homo a um certo ponto – que coincide com a antropogênese – tornou-se consciente de ter uma língua, lá, isto é, separada de si e exteriorizada fora de si como um objeto [...] E porque expulsou sua linguagem fora de si, o homem passou a transmiti-la – a diferença de outros animais – exossomaticamente, de mãe para filho de modo que no transcorrer das gerações a língua se dividiu babelicamente e andou progressivamente mudando segundo o lugar e o tempo. *E, tendo ele separado de si a sua língua para confiá-la a uma tradição histórica, para o homem falante vida e linguagem, natureza e história se separaram e, ao mesmo tempo, se articularam uma à outra. A língua, que estava expulsa ao externo, foi reinscrita na voz através do fonema, da letra e da sílaba e a análise da língua coincide com a articulação da voz* (a **φωνη ἑναρθρος**, a voz articulada do homem oposta à voz inarticulada do animal). (AGAMBEN, 2016, p. 26 – 27, grifos meus, minha tradução).

Anteriormente, destaquei do mito agambeniano a dinâmica de expulsão primária seguida de uma interiorização secundária (reinscrição) na voz do que havia se feito como fora. Disse que este era um mito do mito da articulação da letra na voz que, a uma leitura psicanalítica poderia convocar a dinâmica expulsiva e introjetiva dada entre a pulsão e seus representantes, uma vez que em Agamben nada é dito sobre a causa desse lançamento da linguagem ao exossomático. Em Freud, lembremos, a bipolaridade entre a natureza e a *representação* sustenta-se no conceito de pulsão.

Nada é fácil com esse conceito, quando temos em questão a voz: Derrida, em seus *Gramatologia* (2008) e *A voz e o fenômeno* (1994), indica que as decisões metafísicas e políticas sobre a voz e a letra foram sempre também decisões sobre o estatuto da *representação* em relação àquilo que seria supostamente seu polo oposto, a origem viva,

natural, da linguagem: o som na voz como o ressoar afinado, no homem, de sua presença a Deus e à Natureza ou, modernamente, como presença a si em uma sonoridade que guarda uma “relação essencial à presença de um sujeito falante *em geral*, de um locutor transcendental, à voz como presença a si de uma vida que se ouve [ao] falar” (DERRIDA, 2008, p. 370), sendo a história da metafísica, em suas palavras, a história do “querer-ouvir-se-falar absoluto” (DERRIDA, 1994, p. 115). Nesse contexto, Freud, em sua maneira de atualizar a bipolaridade entre natureza e representação seria tradição.

Porém, Derrida, ao apontar para a condição excêntrica do aparelho psíquico freudiano à temporalidade de uma *sensibilidade* já sempre apta à *experiência* do presente – esta que opera na dicotomia representação/natureza e que teria a voz como o índice da presença (DERRIDA, 2008, p. 345-346); – mostra-nos um Freud, também ele, excêntrico à tradição a que supostamente pertenceria.

Contudo, se com a interpretação derridariana do Bloco Mágico é evidenciada a desconexão entre a temporalidade da experiência e o presente (o que é absolutamente necessário ao seu objetivo de desconstrução de uma metafísica da presença), Agamben, insiste que, no chamado feito a uma gramatologia, e mesmo tentando superá-la, Derrida teria se submetido a uma tradição que, desde sua fundação, leu a letra na voz e, com ela, privilegiou a *articulação* e a escrita em detrimento da voz em seu caráter *inarticulado*.

Ao tomarmos o Bloco mágico como brinquedo e na perspectiva da emergência, estamos, portanto, no campo da crítica de Agamben a Derrida. Mas, situados em posição a fazer não uma arqueologia como a feita pelo filósofo italiano em torno de uma releitura do *gramma* e da articulação da voz em Aristóteles, mas, ainda na inspiração de sua crítica à perda do erotismo e do fantasmático na tradição que nos legou a *inscrição intelectualista* da voz na alma, interessados em adentrar o tema da voz com a fantasia.

2. *Fragmento sobre a cera*

Enquanto Derrida lê no Bloco Mágico uma *escrita sem voz e sem imagem*, uma escrita “não de escritura simplesmente transcritiva, eco pedregoso de uma verbalidade ensudercida, mas litografia anterior às palavras: metafonética, não-linguística, a-lógica”. (DERRIDA, 1995, p. 193), diante da cera, com Agamben, é fundamental tomar a mediação da fantasia naquilo que ele concebe como um “espelho insidioso”.

Se não é para Agamben possível algo como a positividade do signo que Lacan leu em Saussure, não é também necessária, para ele, a expurgação do imaginário em uma suposta primazia do simbólico ou da letra. Agamben, ironicamente, dedica a Lacan um *elogio* da imagem:

*Manibus Aby Warburg et Robert Klein
“Der liebe Gott steckt im Detail”
Geniisque Henry Corbin et Jacques Lacan
C’est li miroërs perilleurs.*

*Pelas mãos de Aby Warburg e Robert Klein
“O bom Deus aloja-se no detalhe”
E pelos gênios de Henry Corbin e Jacques Lacan
“Eis o espelho insidioso” (AGAMBEN, 2007, p. 117).*

O espelho, para Agamben, não é o do reflexo que devolve ao sujeito uma imagem tão mais inteira e duradoura do eu quanto mais alienada da sua real evanescência. Na arqueologia do fantasma que o filósofo estabelece a partir de um paradigma medieval do amor que começa na imagem, o espelho é um aparelho de percepção, retenção, imaginação e memória cuja materialidade se aproxima muito mais da *cera* que de uma superfície refletora da luz.

Platão [glosado tal qual Aristóteles no uso medievalista da filosofia clássica] explica a metáfora da “pintura interior” com outra metáfora, cuja descendência se tornaria tão fecunda a ponto de ainda ser lícito escutar seu eco na teoria freudiana da impressão mnemônica: “Suponha que há na nossa alma uma cera impressionável [...]. É um dom, digamos, da mãe das Musas, Mnemósine: tudo que desejamos conservar na memória daquilo que vimos ou ouvimos ou concebemos imprime-se nessa cera que apresentamos às sensações ou às concepções. E do que se imprime em nós, conservamos memória e ciência enquanto durar sua imagem (το εἶδωλον). O que fica cancelado ou não conseguimos imprimir ou esquecermos, e disso não temos conhecimento”. (PLATÃO *apud* AGAMBEN, 2007a, p. 134).

Um *conhecer* e um *lembrar* que seriam entendidos, já classicamente, como um estar diante da fantasia, da imagem – um espelho. Enquanto, afirma Agamben, o *desejar* e o *amar* precisariam ainda aguardar um ulterior desenvolvimento, na Idade Média, para se formularem como essencialmente fantasmáticos: “Só na cultura medieval é que o fantasma emerge ao primeiro plano como origem e objeto do amor, e o lugar próprio de Eros se desloca da visão para a fantasia”. (AGAMBEN, 2007, p. 146).

[...] todo o processo cognoscitivo aparece concebido como uma especulação em sentido restrito, um refletir-se de fantasmas de espelho em espelho em espelho: espelho e água são os olhos e os sentidos, que refletem a forma do objeto, mas especulação também é a fantasia, que “imagina” os fantasmas na

ausência do objeto. E conhecer equivale a curvar-se sobre um espelho onde o mundo se reflete, um espiar imagens reverberadas de esfera em esfera: e o homem medieval está sempre frente a um espelho seja quando se olha em volta, seja quando se abandona à própria imaginação. Mas também amar é necessariamente uma especulação, não tanto porque, conforme os poetas repetem, “os olhos geram por primeiro o amor” e porque este, como escreve Cavalcanti na sua canção, “provém da forma vista em que se entende” [...], mas porque a psicologia medieval, com uma invenção que está entre as heranças mais fecundas legadas à cultura ocidental, concebe o amor como um processo fantasmático, que implica imaginação e memória, em uma assídua raiva em torno de uma imagem pintada ou refletida no íntimo do homem. (AGAMBEN, 2007a, p. 144).

Também é como *espelho* que Green compreende o *brincar* em uma aproximação a Winnicott.

Em seu desenvolvimento, da ideia de *reflexo* resta apenas a *reflexão* entendida como um mimetismo do “dentro e do “fora” que é pensamento em ato e tridimensional (GREEN, 2013, p. 49). Nenhuma alienação em uma imagem unificadora de um eu supostamente espelhado desde o olhar sacado do Outro. Nada disso no brincar como espelho (*como cera*) de Green comentando o psicanalista inglês. Assim como na fantasia, assim como no sonho, não se sabe, em uma brincadeira, onde está o sujeito, nem onde está o pensamento.

No comentário de Green, um caso winnicottiano é tomado como emblemático de um brincar como espelho: uma menina brinca de colocar um ursinho e uma ovelha para dormir sob um lençol. Em torno da cabeça dos bichinhos, a criança vai colocando outros objetos em ação e Winnicott afirma: “oh, veja! Você está colocando no chão em volta das cabeças dos bebês os sonhos que eles estão tendo enquanto dormindo” (WINNICOTT *apud* GREEN, 2013, p. 46). E Green comenta: “como se estivesse sonhando o sonho pelos bebês”. (GREEN, 2013, p. 46).

Reflexão da reflexão, fantasia do sonhar:

Precisamos [...] conseguir perceber no brincar a extensão da relação de espelhamento, a sua dinâmica em um sistema mais ou menos aberto a novos desenvolvimentos, e a reflexão dentro do brincar pela qual podemos entender as fantasias interconectadas, bem como a possibilidade de ser transpostas a outra estrutura inconsciente – como a formação de um sonho (GREEN, 2013, p. 48).

3. *Celuloide e papel encerado*

O Bloco Mágico é uma cera que também é um brinquedo e que também é celuloide e papel encerado. As duas camadas de plástico e papel são mediadoras de um dentro e de um fora do bloco, com uma dupla função: 1) a proteção de um excesso que viria a rasgar a folha encerada; 2) o apagamento do traço:

Estando algo escrito sobre o Bloco Mágico, se levantarmos cuidadosamente o celuloide do papel encerado podemos ver a escrita de modo também claro sobre a superfície do último, e a questão de saber por que haveria necessidade da parte de celuloide da cobertura poderá surgir. O experimento mostrará então que o fino papel se amassaria ou rasgaria com muita facilidade se se escrevesse diretamente sobre ele com o estilete. A camada celuloide atua, pois, como um escudo protetor para o papel encerado, a fim de manter afastados efeitos prejudiciais oriundos de fora. O celuloide constitui um “escudo protetor” contra estímulos; a camada que realmente recebe os estímulos é o papel. (FREUD, 1996, p. 257).

O último trecho da citação é o que mais nos interessa:

Posso nesse ponto relembrar que em *Além do Princípio do Prazer* [Edição Standard Brasileira, Vol. XVIII, pág. 42 e segs, IMAGO Editora, 1976] demonstrei que o aparelho perceptual de nossa mente consiste em duas camadas, de um escudo protetor externo contra estímulos, cuja missão é diminuir a intensidade das excitações que estão ingressando, e de uma superfície por trás dele receptora dos estímulos, ou seja, o sistema *Pcpt-Cs*. (FREUD, 1996, p. 257).

Em seu comentário ao bloco mágico, Derrida comenta tal trecho, associando-o ao *Nachträglichkeit*, o *a posteriori* freudiano. O comentário, que marca o quanto é postergada a percepção em relação ao traço inscrito no celuloide e que não o retém, parece-me preciso, por um lado, e, por outro, afinado ao que Agamben lê em Freud sobre a *inexperienciabilidade constitutiva do presente*, uma vez que a percepção só se dá, quando se dá, em um segundo tempo do traço, não havendo contemporaneidade entre ela e o agora.

Agamben, no entanto, não tira as consequências de tal compreensão, pois a defasagem temporal do experienciado, *se constitutiva*, testemunharia a existência de uma ordem não traumática, no próprio Freud, alheia àquilo que supostamente recomendaria o abandono da psicanálise em seu método arqueológico.

A analogia entre regressão arqueológica e psicanálise mostra-se agora mais clara. Em ambos os casos, trata-se de acessar um passado que não foi vivido e que, portanto, não pode ser definido tecnicamente “passado”, mas permaneceu de alguma forma presente. No esquema freudiano, esse não-passado atesta seu ter-sido por meio dos sintomas neuróticos, dos quais a análise utiliza como um fio de Ariadne para remontar ao evento originário

[...] A regressão arqueológica, remontando para aquém do limite entre o consciente e o inconsciente, alcança também a linha de falha em que recordação e esquecimento, vivido e não-vivido, se comunicam e se separam simultaneamente. Não se trata, porém, de realizar, como acontece no sonho, o “desejo indestrutível” de uma cena infantil, nem de repetir infinitamente, como na visão pessimista de *Jenseits de Lustprinzips*, um trauma originário. (AGAMBEN, 2019, p.147).

A leitura que Agamben faz de Freud é muito redutora, nesse momento. O filósofo afirma sua diferença com a psicanálise em um equívoco que acaba por reduzir o recalque originário ao secundário, e que não contempla a heterogeneidade das formas da repetição presentes em *Além do princípio do prazer*, por exemplo.

Nessa equivocação, o que se perde é não só a potência crítica de uma antropogênese não mítica existente em Freud, mas a do problema arqueológico posto pelo *a posteriori* (*Nachträglichkeit*) freudiano na fronteira com o que, no filósofo, é o necessário e o contingente. Neste caso, o presente como um poder-não-ser-do-passado-come-terá-sido (o apagamento dos traços que permite uma nova escritura), condizente com os efeitos esperados da arqueologia paradigmática que Agamben propõe:

[...]é aquele *passado que terá sido* quando o gesto do arqueólogo (ou a potência do imaginário) *terá liberado* o campo dos fantasmas do inconsciente e das tramas espessas da tradição que impedem o acesso à história. Somente na forma desse “terá sido” o conhecimento histórico se torna verdadeiramente possível. (AGAMBEN, 2019, p. 154, grifos do autor).

4. Quando o celuloide do Bloco Mágico se levanta...

Em constelação com a tabuleta de Bartleby, o bloco Mágico apresenta um movimento que não está contemplado, nem no gesto do copista que prefere não mais copiar, nem na tábua em branco de Aristóteles que é de um tempo antes da escrita e que se articula como potência de inscrição sob o princípio da *necessidade condicionada*:

Segundo esse princípio (que se costuma definir como princípio da necessidade condicionada), se é verdade que toda potência é, nas palavras de Aristóteles, potência de alguma coisa e de seu contrário, e que todo existente poderia ter sido diferente daquilo que é, também é verdade que no instante em que é em ato aquilo que é, este não pode mais ser de outra maneira. [...] Desse modo, a contingência é contida por uma barreira que inscreve toda expressão sua necessariamente sob a forma de um passado: algo poderia ter sido diferente daquele que é. Essa articulação temporal condiciona na realidade toda a representação da possibilidade na ciência ocidental (na linguística como em qualquer outro saber). (AGAMBEN, 2015 b, p. 69).

Com o Bloco Mágico e a separação das duas folhas protetoras da cera – gesto que torna permanentemente reescrevível a superfície que havia sido traçada – seria possível para a psicanálise a compreensão da contingência para além desse princípio da necessidade condicionada que a limita à temporalidade de um passado que, após existir, torna-se necessário?

Na tentativa de resposta a essa pergunta esclarece-se o motivo de *pensar o Bloco Mágico como um brinquedo de brincar a origem, como brinquedo de brincar a emergência: no erotismo da fantasia que o Bloco opera com aquilo que existe e não existe, o in-fans alcança a tradição... e, então, torna possível pensar que o mito freudiano se desloque do campo da soberania, como o campo da decisão sobre a vida e a morte do pai, para aquele do prazer e de seu além*. Lembremos que com o Bloco e a *Verneinung*, está em questão a emergência do dentro e do fora junto às experiências mais primárias de satisfação.

Esse in-fans que toca a tradição, por sua vez, não precisa de uma voz suprimida em uma passagem do animal ao humano. O campo de seu brincar é o do prazer, do desprazer, e de seu além. E nesse campo, afinal, estão incluídos, desde Aristóteles, também os animais com sua voz: “Só o homem entre os viventes possui a linguagem. *A voz, de fato, é sinal da dor e do prazer e, por isto, ela pertence também aos outros viventes (a natureza deles, de fato, chegou até a sensação da dor e do prazer e a representá-los entre si)*.” (ARISTÓTELES *apud* AGAMBEN, 2004, p.15, grifos meus).

É então que se erode o juízo naquele que parece ser um vínculo necessário com o superego (lembremos que o *Totem e tabu* é um mito de sua emergência, assim como da culpa). No texto *A negação* o julgar é, ao contrário, uma faculdade a anterior ao superego, e outra.

O estudo do juízo nos abre, talvez pela primeira vez, a compreensão da origem de uma função intelectual, a partir do jogo das moções pulsionais primárias. O julgar é o prosseguimento coerente daquilo que originariamente é realizado pelo princípio do prazer: a inclusão no ego ou a expulsão para fora dele. (FREUD, 2014, p, 26).

Finalmente, por isso, *a origem-toda-vez* do Bloco brinca outra antropogênese!

Nela, prescinde-se do *assassinato-toda-vez* – que não deixa de ser toda-vez-remontado na clínica – por um momento em que se vislumbra minimamente o fora (o “mito” agambeniano é só sobre isso – mito do vislumbre de um *lá*). Pensar esse fora é pensar uma potência, uma potência do que pode-não-ser. Mais especificamente, pensar a potência do

pensamento e do afeto do que, do existente, poderia ser outro. Tudo isso. Apenas isso. Gênese e antropogênese como teorizada no *Die Verneinung (A negação)* e não em *Totem e Tabu*.

SEGUNDA PARTE

Ética da voz. *Nem tabu, nem sacer*

I. No princípio era o ato

“No princípio era o ato” (FREUD, 2015, 231). Com essa frase Freud termina suas reflexões em *Totem e Tabu*.

Na ressonância que vimos recolhendo entre *tabu* e *sacer*, sou lançada aos parágrafos finais de *A Linguagem e a Morte* (2006) em que são também *o ato, a ação e o fazer* questionados, como já vimos, em uma relação com o sacrifício:

A violência não é algo como um dado biológico originário, que o homem não pode deixar de assumir e regular na própria práxis por meio da instituição sacrificial; é, antes, a própria não-fundamentação do fazer humano (que o mitologema sacrificial deseja remediar) a constituir o caráter violento do sacrifício. Todo fazer humano, dado que não é naturalmente fundado, mas deve pôr o próprio fundamento por si, é, segundo o mitologema sacrificial, violento, e é esta violência sagrada que o sacrifício pré-supõe para repeti-la e regulá-la na própria estrutura. (AGAMBEN, 2006, 142).

Nesse momento da obra de Agamben, lembremos, Freud ainda não seria colocado em questão, pois a freudiana *ambivalência do sacro* servia-lhe como explicação para as sacralidades, simultâneas, da lei e de sua transgressão: “por esta razão o sagrado é necessariamente uma noção ambígua e circular (*sacer* significa, em latim, abjeto, ignominioso e, ao mesmo tempo, augusto, reservado aos deuses”. (AGAMBEN, 2006, p. 141-142). Quando, porém, na *série Homo sacer*, a referência a Freud for feita, Agamben será categórico na necessidade de abandono de tal perspectiva:

Nenhuma pretensa ambivalência da categoria religiosa genérica do sacro pode explicar o fenômeno político-jurídico ao qual se refere a mais antiga acepção do termo *sacer*, ao contrário, só uma atenta [...] delimitação das respectivas esferas do político e do religioso pode permitir compreender a história de sua trama e de suas complexas relações. Em todo caso é importante que a dimensão jurídico-política originária que se expõe no *homo sacer* não seja recoberta por um mitologema científico que não apenas em si nada pode explicar, mas que é ele próprio carente de explicação. (AGAMBEN, 2004, p. 88).

Apesar disso, talvez aquele momento do *A Linguagem e a Morte* tenha sido o mais luminoso em apontar as diversas facetas da manutenção e da reprodução *teórica* da hipótese sacrificial suportada pela tese de uma violenta antropogênese:

Também a filosofia, através do mitologema da Voz, pensa a não fundamentação do homem e nela está a cismar. A filosofia é, aliás, precisamente a fundamentação do homem enquanto humano (isto é, enquanto vivente que possui o logos), a tentativa de absolver o homem de sua não-fundamentação e da indizibilidade do mistério sacrificial. Porém, justamente porque esta absolvição é pensada a partir de um ter sido e de um fundamento negativo, o franqueamento do mitologema sacrificial permanece necessariamente incompleto e a filosofia se vê antes de mais nada, tendo de justificar a violência. (AGAMBEN, 2006, p. 143).

Tomemos então esse ponto, aproximando-o de uma hipótese vigente na teoria política atual com viés filosófico-psicanalítico. A escolha por seu detalhamento permitirá destacar com mais clareza os contornos do que vimos perseguindo até aqui. O exemplo escolhido, à mão: o posfácio de Vladmir Safatle na mais recente tradução de *O mal-estar na cultura* para o português, uma publicação de 2020.

Interessa-me, em um primeiro momento, ressaltar a diferença entre a perspectiva que vim apresentando e a proposta encaminhada naquele posfácio quanto a forma de uma crítica psicanalítica ao poder soberano. Em comum, questões sobre a fantasia.

Segundo Safatle, Freud acredita “que o poder soberano, mesmo quando não se encontra efetivamente constituído na institucionalidade política, continua em latência como demanda fantasmática dos indivíduos” (2020, p. 253):

[...] devemos compreender a criação do mito do assassinato do pai primevo como a maneira, disponível a Freud, de dizer que, em relações sociais atuais, os sujeitos agem como quem carrega o peso do desejo de assassinato de um pai que nada mais é do que a encarnação de representações fantasmáticas de autoridade soberana. (SAFATLE, 2020, p. 479, grifos do autor).

A partir de tais compreensões de um fantasiar social demandante de um poder de soberania, não será por acaso que Safatle sugerirá sua desativação por um atravessamento do fantasma que, segundo ele, em fidelidade a Freud, deveria ser compreendido como uma “indução à mutação interna no sentido e nos afetos que essas fantasias produzem.” (2020, p. 454). Um atravessamento fantasmático, por sua vez, que deveria se dar em um circuito *interno* à própria ordem da soberania – “A crítica freudiana é uma espécie de abertura à possibilidade de transformação das normas através da exploração de sua ambivalência interna”. (2020, p. 454).

Caberá então a ele descrever a potência própria à ambivalência lida em Freud. Sua proposta é a de uma transformação dialética a ser estabelecida entre os afetos do medo e do desamparo. Se Safatle reconhece o risco de uma metafísica da violência em *Totem e Tabu e no Mal Estar*, destaca-a da gramática hobbesiana do medo e de uma violência entendida exclusivamente como agressividade contra o outro. Em Freud, segundo ele, “Como o ser em Aristóteles, a violência se dirá de várias formas, terá várias determinações afetivas e se inscreverá socialmente de modos variados”. (SAFATLE, 2020, p. 465). Na ambivalência da fantasia soberana, parece-lhe possível encontrar outras expressões da violência que seriam mais acordes a uma ação política atuada por sujeitos de uma *insegurança ontológica* a fim, não do medo, mas do desamparo.

Com isso, Safatle pretende uma desontologização da violência conforme teria sido teorizada por Hobbes. Sua ressalva, de fato, historiciza a mitologia freudiana:

Não sendo uma hipótese histórica, o estado de natureza é uma inferência feita a partir da análise das paixões atuais [...]. De toda forma, como não se trata de permitir que configurações atuais sejam, de maneira indevida, elevadas à condição de invariante ontológica, faz-se absolutamente necessária também a produção contínua dessas construções antropológicas do exterior caótico e do passado sem lei. Ou seja, mesmo não sendo uma hipótese histórica, não há como deixar de recorrer à antropologia para pensar o estado de natureza. (SAFATLE, 2020, p. 461 - 462).

Porém, se a ambivalência presente em *Totem e Tabu* (dependente como é da *ambivalência do sacro*) permanece um conceito necessário e inatingível por sua crítica, é possível perguntar-lhe, com Agamben, se não permanece sustentada em seu comentário uma justificação filosófica da violência, uma vez que esta se mantém apropriada à política, apenas precisando ser desdobrada para ser dialeticamente manejada.

Junto a isso, notemos que, restrita à ordem interna da soberania, a conceituação dos afetos encontrada no comentário de Safatle, ainda que se dê em termos de linguagem, não toca a própria teoria da linguagem lacaniana de onde deriva seu retorno a Freud. Os conceitos seguem impenetráveis fantasmaticamente e a implicação da fantasia no próprio sistema teórico a que ela pertence permanece invisível. Conforme veremos, a própria compreensão do que é *fantasia* depende de como são concebidos a linguagem, o signo e a voz.

Nesse ponto é interessante voltarmos a Foucault e à sua arqueologia em *A Palavra e as Coisas* (2002), pois, ao lê-la, vemo-nos diante de uma construção que nos informa que aquilo que define o medo em Safatle só poderia ser considerado assustador após

toda uma transformação na ordem da linguagem dada entre a Idade Média e a era moderna. Tal transformação, incidente sobre as formas de reconhecimento do mundo, concerne ao que é do campo da linguagem em relação àquilo que Foucault denomina *semelhança*: não a soldagem ou a equivalência entre palavra e coisa, mas a proximidade, a familiaridade de uma a outra – “No limiar da idade clássica, o signo deixa de ser uma figura do mundo; deixa de estar ligado àquilo que ele marca por liames sólidos e secretos da semelhança ou da afinidade” (FOUCAULT, 2002, p. 80).

[...] a escrita deixou de ser a prosa do mundo; as semelhanças e os signos romperam sua antiga aliança; as similitudes decepcionam, conduzem à visão e ao delírio; as coisas permanecem obstinadamente na sua identidade irônica: não são mais do que o são; não marcam mais as coisas [...] A magia, que permitia a decifração do mundo descobrindo as semelhanças secretas com os signos, não serve mais senão para explicar de modo delirante porque as analogias são sempre frustradas. (FOUCAULT, 2002, p. 65).

Não será possível nessa tese tomarmos por completa tal arqueologia foucaultiana. Porém, sua consideração sobre as formas históricas da linguagem na relação com o saber e, então, com o saber de Hobbes, Condillac ou Hume muito nos interessa pelo que permite enxergar de uma transformação radical na ordem do signo de onde emerge, dentre outros, os conceitos-fantasmas²⁶ de estado de natureza e de contrato social.

É possível agora definir os instrumentos que ao pensamento clássico prescreve o sistema dos signos. É ele que introduz no conhecimento a probabilidade, a análise e a combinatória, o arbitrário justificado do sistema. É ele que dá lugar ao mesmo tempo à busca da origem e à calculabilidade; à constituição de quadros fixando as composições possíveis e à restituição de uma gênese a partir dos mais simples elementos; é ele que aproxima todo saber de uma linguagem e busca substituir todas as línguas por sistemas de símbolos artificiais e de operações de natureza lógica. [...] se se interroga o pensamento clássico ao nível do que arqueologicamente o tornou possível, percebe-se que a dissociação entre o signo e a semelhança no começo do século XVIII fez aparecer essas figuras novas que são a probabilidade, a análise, a combinatória, o sistema e a língua universal, não como temas sucessivos engendrando-se ou repelindo-se uns aos outros, mas como uma rede única de necessidades. E foi ela que tornou possíveis essas individualidades a que chamamos Hobbes ou Berkeley ou Hume ou Condillac. (FOUCAULT, 2002, p. 86-87).

²⁶ Notemos que ao responsabilizar também a filosofia pela naturalização da hipótese de uma violência originária, Agamben suspende (torna momentaneamente inoperosa) a dicotomização entre a *racionalidade política* universalizável e seu campo *irracional, regressivo ou pulsional*, uma vez que o polo da *razão filosófica* goza da mesma hipótese daquele cidadão que, fantasmaticamente, continua temendo e demandando culpadamente o soberano.

Com a arqueologia foucaultiana, outra visibilidade é dada ao saber que tornou possível o saber de Hobbes: dentre outras, o que emerge com o fim das *semelhanças* são as condições linguísticas para que também os afetos viessem, quatro séculos depois, a ser descritos como fenômenos da palavra na relação com os objetos, podendo ser classificados como reações (efeitos) diante da possibilidade ou não de uma sua representação.

É só com a queda da *semelhança* que o medo pode ser conceituado como o conceituou Safatle, por exemplo. Como “ideia da possibilidade de representação do objeto [...]. É a possibilidade de tal representação do objeto que provoca a reação dos pelos que eriçam como sinal de defesa, da atenção que é redobrada, da respiração que acelera como quem espera por um ataque.” (2020, p. 467).

De fato, a imaginação psicanalítica dada em torno do tema do objeto perdido (se ele foi objeto de satisfação, se há objeto de satisfação possível para a pulsão em diferença com o instinto, se há objeto total para pulsões parciais, se a satisfação é estruturalmente impossível porque o sujeito se constitui pela falta de objeto ou se há transicionalidade entre o objeto e o sujeito etc.) necessita de tal queda da *semelhança*. É um fenômeno da razão que já entrou na idade do *juízo*, como afirmou Foucault sobre a razão moderna e do qual a psicanálise não tem como se abster quando enlaça também o inconsciente nessa herança de *discernimento* e *ordenação* do mundo: afinal, a dinâmica dos afetos acaba sendo pensada como efeito de momentos diversos da relação do bebê, e do homem, com aquilo que é possível perceber, aceitar, conhecer e pensar. Todo *A negação*, e sua hipótese da origem dos *juízos de existência* é sobre isso, lembremos.

Também é assim quando o assunto é a fantasia na relação com a voz:

Nos primeiros esboços teóricos que a questão das fantasias lhe sugere, Freud valoriza – de um modo que pode intrigar seus leitores – o papel do escutado. [...] Em nossa opinião, pode-se apontar dois motivos. Um relaciona-se com o *sensorium* em causa: o escutado quando irrompe, quebra a continuidade de um campo perceptivo indiferenciado e ao mesmo tempo é sinal (o ruído espiado e percebido na noite), colocando o sujeito em posição de interpelado; nessa medida o protótipo do significante pertence ao escutado, ao ouvido, mesmo que encontre equivalentes nos outros registros sensoriais. Mas o escutado também é – segundo motivo a que Freud faz explicitamente alusão na passagem em questão – a história, ou a lenda, dos pais, dos avós, do ancestral: o *dito* ou o *ruído* familiar, esse discurso falado ou secreto, preliminar ao sujeito, no qual ele deve advir e localizar-se. É na medida em que pode retroativamente servir de detonador para esse “discurso” que o pequeno ruído – ou qualquer outro elemento sensorial discreto que possa ter função de indício – adquirirá esse valor. (LAPLANCHE; PONTALIS, 1990, p. 60).

Nesse trecho, a voz freudiana é voz que *discerne*, retirando o sujeito de um todo indistinto, retroativamente, porque já estruturada pelos ruídos familiares que se tornarão, então, estruturas fantasísticas.

Porém, adicionemos outra hipótese à de Laplanche e Pontalis: se a ênfase freudiana no escutado como causa da fantasia pode intrigar aos leitores, não seria porque tal fenômeno estaria em descompasso com a ideia de satisfação de necessidades da qual se perde o objeto e que então se torna demanda e desejo fantasmado? Afinal, em que ordem da satisfação a voz compareceria se não a reduzíssemos a sinal de prazer ou desprazer ou mesmo ao primeiro sinal de um desajuste entre toda a necessidade e sua satisfação específica? A qualidade invocante de toda a pulsão (PORGE, 2014, p. 86) não estaria a isso relacionada? À voz como sinal da diferença entre o instinto, em seu esquema de chave-fechadura, e a pulsão, em seu desajuste aos objetos? O choro e o grito, então, como paradigmas da voz?

Não. O choro não é necessariamente paradigma da voz, se estivermos com Agamben – “Os limites da voz são velados pelo pranto.” (AGAMBEN, 2015, p. 94). A uma temporalidade que convocaria a metafísica da presença e que uniria tradicionalmente o sujeito ao presente de uma vocalização, o filósofo propõe uma forma da linguagem que não demanda a violência dessubjetivante (como na ambivalência de seu estatuto em Safatle) para desconectar voz e pessoa, voz e indivíduo, corpo e voz.

Para Safatle,

Há uma gramática ampla da violência a partir de Freud que não se conjuga apenas como agressividade contra o outro, mas pode aparecer também de forma mais produtiva como *desagregação do Eu enquanto unidade rígida, como despersonalização enquanto modo de destituição subjetiva, como despossessão nas relações intersubjetivas entre outros*. Como o ser em Aristóteles, a violência se dirá de várias formas, terá várias determinações afetivas e se inscreverá socialmente de modos variados. (SAFATLE, 2020, p. 465, grifos meus).

Para Agamben, ao contrário, a própria suposição de uma conexão entre *eu* e *sensação* a ser ultrapassada violentamente poderia ser considerada uma *falácia metafísica*, como uma vez denominou Hannah Arendt (2010):

A ideia de presença (presença da alma a si mesma e das coisas reais da alma) que governa a metafísica ocidental e seu saber se funda na possibilidade de uma *presença ante o olhar* (o olho que se vê a si mesmo imediatamente em um espelho: é nessa possibilidade que se detém o mundo antigo) ou na de uma presença ante a consciência (a possibilidade de o discurso se referir

imediatamente, através do pronome “eu”, à voz do locutor que o pronuncia). (AGAMBEN, 2015, p. 88).

Desnecessária a violência diante de tal falácia. A forma poética – a forma cuja *estância no espaço intermediário potencial* é a fantasia – sempre teria sido potência de outra experiência de voz e de não-eu, segundo Agamben:

[...] é na poesia que deve necessariamente se lançar toda tentativa de abolir e transpor o Eu. Segundo uma tradição que é consubstancial à poesia ocidental, aquele que fala na poesia não é, de fato, o sujeito da linguagem, mas um *outro* chame-se ele Musa, Deus, Amor, Beatriz. Isto é, a poesia tem desde sempre feito da alienação a condição normal do ato de fala: ela é um discurso em que o Eu não fala mas recebe de algum lugar sua palavra (palavra “inspirada”, em que o espírito, o “sopro” chega diretamente à linguagem). (AGAMBEN, 2015, p. 91).

Citando a poesia de Valéry em dois momentos de uma procura do poeta por uma voz que não mais remeta ao Eu diante da consciência, mas ainda alcance a voz em sua alteridade corporal, Agamben acompanha o fracasso bem sucedido do poeta para concluir que “Se a voz da poesia é a voz de ninguém, não há qualquer possibilidade de encontrar um ponto em que o Eu ou o corpo deem imediato acesso a ela.” (AGAMBEN, 2015, p. 93).

Antes, Agamben havia transcrito dois poemas de Valéry que valem sua retranscrição em português pela visibilidade que dão à questão de um deslocamento que fará figura em sua obra na relação com a voz: uma voz tão destacada do corpo, seja corpo de si, seja corpo do outro, que não poderia ser nunca nem a edípica voz dos pais. Quando muito, seria a voz das coisas:

Honra dos Homens, Santa LINGUAGEM,/discurso profético e ornado,/belas cadeias em que se prende/o deus na carne perdida, iluminação, amplidão!/Eis aqui falando uma Sabedoria/e soando essa augusta Voz/que se conhece quando ela soa/ não ser mais a voz de ninguém/mais do que de ondas e de árvores! (VALÉRY *apud* AGAMBEN, 2015, p. 93).

Estamos distantes demais de Freud? Não, se, como fizeram Laplanche e Pontalis, não subescrevermos a redução da fantasia freudiana a uma elaboração que a colocou perto demais dos dilemas da satisfação e do objeto:

[Freud] não terá feito mais, então, do que aderir à concepção comum que diz que na ausência de objetos reais, o sujeito busca e cria para si mesmo uma satisfação imaginária? O próprio Freud, quando procurou apresentar um modelo teórico da constituição do desejo em seu objeto e seu desígnio, não credenciou esse modo de ver? A fantasia encontraria sua origem na satisfação alucinatória do desejo, reproduzindo o bebê sob forma alucinada, na ausência do objeto real, a experiência de satisfação original. (LAPLANCHE; PONTALIS, 1990, p. 78).

Se os psicanalistas franceses respondem tal pergunta negativamente, dizendo que a *fantasia de origem* é a própria *origem da fantasia* e não imediatamente a pulsão em seu destino representacional²⁷, escolho a lembrança dos aspectos tão mais próximos do cômico que da violência presentes no *Das Unheimliche*, de Freud. E mais ainda, de sua proximidade com a *semelhança*:

[...] algo tem um efeito de *infamiliar* frequente e facilmente alcançado quando as fronteiras entre a fantasia e a realidade são apagadas, quando algo real, considerado como fantástico, surge diante de nós, quando um símbolo assume a plena realização e o significado do simbolizado e coisas semelhantes. Aqui se baseia também boa parte da infamiliaridade inerente às práticas mágicas. (FREUD, 2019, p.93).

Se em Freud, a fantasia é alucinação *satisfatória* do desejo, seria possível então pensá-la – para além do desencontro com uma *necessidade* – como um prazer da *semelhança*? Se assim for, seria necessário manter a fantasia como quase-satisfação? Como memória de satisfação? Ou ainda como falta estrutural de satisfação? Nos termos de Agamben, a fantasia se aloja em um *como se* perdido ao invés de em um *como se* satisfeito. O fantasiar entendido como uma “capacidade fantasmática de fazer aparecer *como perdido* um objeto inapreensível”. (AGAMBEN, 2007a, p.45).

Não sendo mais fantasma e ainda não sendo signo, o objeto irreal da introjeção melancólica abre um espaço que não é nem a alucinada cena onírica dos fantasmas, nem sequer o mundo indiferente dos objetos naturais. Mas é nesse lugar epifânico intermediário [...] que ela delinea [...] uma topologia da cultura. (AGAMBEN, 2007a, p. 54, grifos meus).

Inspirados por esse *como se* da melancolia despatologizada de Agamben, lembremos que, em oposição ao enlutado, o melancólico prescinde de um morto. Tentemos então nos aproximar de sua temporalidade do *já não fantasma e ainda não signo* como estância originária da cultura em três momentos: um primeiro em que justaponho Freud e Agamben diante da necessidade ou não da violência, da morte e do assassinato; um segundo em que a problemática do signo é já uma abertura ética da palavra; e o terceiro em que sua topologia do fantasma no *Estâncias* encontra o *Homo sacer* quando, liberados pelas duas primeiras aproximações, prescindirmos do *Urwatwer*, o Um satisfeito.

²⁷ Criticando Susan Isaacs os psicanalistas afirmam: “Enfim, como tal concepção postula, aliás de acordo com certas formulações freudianas, que ‘tudo o que é consciente teve um estágio preliminar inconsciente’ e que ‘o eu é uma parte diferenciada do isso’, somos necessariamente levados a acoplar a cada operação mental uma fantasia subjacente, a qual também será redutível, por princípio, à expressão elementar de um desígnio pulsional”. (LAPLANCHE; PONTALIS, 1990, p. 76).

II. Abandono do morto: nem parricídio, nem sacrifício.

Se foi realmente a situação do sobrevivente em relação ao morto o que fez o homem primitivo refletir pela primeira vez, que o forçou a ceder uma parte de sua onipotência aos espíritos e sacrificar uma parcela do livre-arbítrio de seu agir, então essas criações culturais seriam um primeiro reconhecimento da (ανάγκη) [Necessidade] que se opõe ao narcisismo humano. (FREUD, 2013, p. 148).

Lembremos que em torno do mitologema da Voz, Agamben estabelece três tempos de uma relação com a violência: a violência colocada na origem; banalizada como a única versão possível para tratamento da complexidade implicada no fazer; e o retorno ao biológico como retirada da ordem histórica e contingente que fez sua tradição.

Esses três tempos são encontráveis em Freud se dermos um passo com Agamben e além de Agamben, articulando o problema do paralelismo entre psicopatologia e política – nossa questão guia no *Homo sacer* – com o da ambivalência do sacro em sua incidência na obra de Freud e em seus efeitos de tradição na psicanálise.

Em Freud: 1) na esteira do que foi aberto pelo paralelismo, a hipótese de um assassinato na origem promove um retorno da violência ao indivíduo e o impensado da *ambivalência do sacro* acaba por ser teorizado como uma relação do *indivíduo* com sua própria ambivalência; 2) a naturalização da agressividade individual de um homem que é, também em Freud, lobo do homem torna-se, em uma topologia circular, naturalização da violência na política; 3) tal circularidade mostra-se tautológica: Freud conclui que, se o que está na lei é a proibição do assassinato e do casamento intrafamiliar, só pode ter havido, antes da lei, parricídio e incesto. Assim como infere que, se há no grande mito cristão o sacrifício do Filho, então só pode ter havido, em uma justiça reduzida a leis de Talião, o assassinato do Pai:

No mito cristão, o pecado original do homem é indubitavelmente um pecado contra Deus Pai. Ora, se Cristo redime os homens do fardo do pecado original ao sacrificar sua própria vida, ele nos obriga a concluir que esse pecado foi um assassinato. Segundo a lei de talião, profundamente enraizada na sensibilidade humana, *um assassinato apenas pode ser expiado pelo sacrifício de outra vida*; o autossacrifício indica uma culpa de sangue. E se esse sacrifício da própria vida leva à reconciliação com Deus Pai, *o crime a ser expiado não pode ter sido outro senão o assassinato do pai*. Assim, na doutrina cristã a humanidade confessa da maneira mais clara o ato pleno de culpa dos tempos primitivos. (FREUD, 2013, p. 222-223, grifos meus).

Porém, tais circularidades freudianas são, de fato, consequência do paralelismo? Para responder, retomemos uma direção lá do início de nossa pesquisa e a pensemos em negativo: o que aconteceria se, ao invés do paralelismo, executássemos um exercício com o *bando*?²⁸ Será uma resposta pelo negativo (“como seria em uma relação de não-paralelismo?”) e, então indireta. Mas, com a vantagem de ampliar a inteligibilidade da crítica agambeniana com a qual dialogamos.

Com o *abandono*, lembremos, Agamben pensa a captura da vida pelo poder a partir da ideia de exceção e não de articulação. A exceção tendo a forma de uma exclusão inclusiva em que aquilo que foi excluído retorna incluído na regra como exceção.

Pois bem, para ele, uma *dupla exclusão* é o que constituiria a esfera da soberania na relação com o *sacer*. Ali onde os antropólogos do sec. XIX/XX leram a ambivalência do sacro como *pertencimento* do *Homo sacer* ao direito divino e humano, Agamben lê a sua *exclusão*, tanto do direito humano, quanto do divino – o que lhe possibilita a compreensão do porque de a morte do *Homo sacer* não constituir assassinato ou homicídio, nem tampouco sacrifício.

[...] as posições não conseguem explicitar econômica e simultaneamente os dois traços característicos cuja justaposição constitui, justamente, na definição de Festo, a especificidade do *homo sacer*: a *impunidade da sua morte e o veto de sacrifício*. No interior daquilo que sabemos sobre o ordenamento jurídico e religioso romano (tanto do *ius divinum* quanto do *ius humanum*), os dois traços parecem, com efeito, dificilmente compatíveis: se o *homo sacer* era impuro (Fowler: *tabu*) ou propriedade dos deuses (Kerényi), por que então qualquer um podia matá-lo sem contaminar-se ou cometer sacrilégio? E se, por outro lado, ele era na realidade a vítima de um sacrifício arcaico ou um condenado à morte, por que não era *fas* levá-lo à morte nas formas prescritas? O que é, então, a vida do *homo sacer*, se ela se situa no cruzamento entre uma matabilidade e uma insacrificabilidade, fora tanto do direito humano quanto daquele divino? (AGAMBEN, 2004, p. 81).

Leiamos, então, *Totem e Tabu* pelo jogo de *exclusão e inclusão* que nele opera:

Primeiro notemos que, em Freud, estariam negados os dois aspectos que são fundamentais ao entendimento do *Homo sacer* por Agamben: nele, há assassinato e há sacrifício. Esses são, inclusive, dois pontos essenciais à argumentação freudiana em *Totem e*

²⁸ O que é o bando? Uma forma de relação com o irrelato, ou seja, é uma forma de relação que não se pretende existente em si, mas que, *ao articular entes não relacionáveis*, torna visível a operação que, de outra forma, restaria invisível *porque supostamente necessária*. “Neste sentido, ele se identifica com a forma limite da relação. Uma crítica do *bando* deverá então necessariamente pôr em questão a própria forma da relação e se perguntar se o fato político não seria pensável além da relação, ou seja, não mais na forma de um relacionamento”. (AGAMBEN, 2004, p. 36).

Tabu: a morte do pai da horda é assassinato, Freud lhe dá o nome: parricídio, e é como assassinato que a culpa precisará ser expiada.

Notemos, em seguida, que, no mito freudiano, o caráter religioso (ou demoníaco) do *sacer/tabu está excluído* como primário. Por um lado, Freud contesta a tese de Wundt de que “o tabu é uma expressão e um produto da crença nos povos primitivos em forças demoníacas” (FREUD, 2013, p. 66) afirmando que tal tese não alcança uma explicação das raízes do tabu –“*Seria diferente se os demônios realmente existissem; mas sabemos que, assim como os deuses, eles são criações das forças psíquicas do homem; eles foram criados por algo e de algo.* (FREUD, 2013, p. 66, grifos meus).

Por outro, a afirmação freudiana inverte a ordem causal entre religião e tabu. Este não nasce da religião, mas é a religião que emerge da instituição de um *tabu/sacer*:

A religião totêmica resultara da consciência de culpa dos filhos como tentativa de atenuar esse sentimento e de apaziguar o pai ultrajado por meio da obediência *a posteriori*. Todas as religiões posteriores se mostram como tentativas de resolver o mesmo problema, variáveis segundo o estado cultural em que são empreendidas e segundo os caminhos que tomam, mas todas são reações de mesma meta ao mesmo grande acontecimento com o qual a cultura começou e que desde então não dá descanso à humanidade. (FREUD, 2013, p.211).

Tais *exclusões*, por sua vez, servem ao lançamento, *como inclusão do que havia sido excluído*, do *tabu/sacer* à hipótese de uma herança filogenética.

[...] construímos a história do tabu da maneira que se segue. Os tabus seriam proibições antiquíssimas, um dia impostas de fora a uma geração de homens primitivos, o que significa, portanto, que elas lhe foram inculcadas de maneira violenta pela geração mais antiga. Essas proibições afetaram atividades para as quais existia uma forte inclinação. As proibições se conservaram de geração a geração, talvez apenas em consequência da tradição baseada na autoridade parental e social. Mas talvez, nas organizações posteriores, elas já tenham se “organizado” como uma parcela de *patrimônio psíquico herdado*. (FREUD, 2013, p. 74, grifos meus).

Assim como servem à *reinclusão*, transformada, secularizada, *mas não profanada*²⁹, do tabu na ordem de um direito primevo que faz a passagem da culpa às restrições morais e legais : “A refeição totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a comemoração desse ato memorável e criminoso com o qual tantas coisas tiveram o seu início, tais como as organizações sociais, *as restrições morais* e a religião”. (FREUD, 2013, p. 208, grifos meus).

²⁹ “A profanação é o contradispositivo que restitui ao uso comum aquilo que o sacrifício tinha separado e dividido”. (AGAMBEN: 2009, p. 45).

Mas qual seria o interesse dessa leitura de Freud com o *bando*? Minha hipótese é de que o *abandono*, em seu caráter de artifício lógico de articulação, ou seja, de relacionamento com o que não é necessariamente relacionável, torne contingente e, então, temporalizável a intemporal ordem do originário. O que daí adviria seria uma brecha no tempo em que a origem da cultura poderia ser repensada.

Há algo, certamente, já escrito em Agamben e a ser lido a partir do *bando* freudiano. Há, também certamente, algo que resta em potência de ser psicanaliticamente desenvolvido.

Do que está já escrito, interessa-me chegar ao *abandono* do morto. Para demonstrá-lo, será preciso passar pela antropogênese como proposta por Agamben em *O Sacramento da Linguagem* (2011), pois, nela, é sustentada a anterioridade não da culpa, mas da *ética* na origem; ética não de assassinos culpados por seu ato violento, mas de seres-de-palavra diante da não-positivação originária do signo:

[...] talvez, mais decisivo para o ser vivo que se descobriu falante, deve ter sido o problema da eficácia e da veracidade da sua palavra, ou seja, do que poderia garantir o nexos original entre os nomes e as coisas e entre o sujeito que se tornou falante – portanto capaz de asserir e de prometer – e as suas ações. Devido a um persistente preconceito, talvez ligado à sua profissão, os cientistas sempre consideraram a antropogênese um problema de ordem exclusivamente cognitiva, como se o tornar-se humano do homem fosse apenas uma questão de inteligência e de volume cerebral. E não também de *ethos*; como se inteligência e linguagem não provocassem também e sobretudo problemas de ordem ética e política. (AGAMBEN, 2011, p. 79).

Estamos próximos de Freud nesse ponto, uma vez que o psicanalista estabelece um mito genético de nossa consciência moral e não apenas de nossa inteligência, como afirmou Agamben ser a visada tradicional. E não só aí. Próximos de Freud também em sua especulação sobre o momento em que os irmãos se co-prometem à fraternidade como vínculo impeditivo da elevação de um novo, e sempre novamente erigível, pai da horda. A antropogênese freudiana, afinal, não se reduz a uma perspectiva intelectualista:

Apenas fazemos a distinção de que não colocamos em primeiro lugar o problema *intelectual* que a morte propõe aos vivos, mas que transferimos a força que impele à investigação para o *conflito emocional* em que essa situação precipita os sobreviventes. (FREUD, 2013, p. 148, grifos meus).

É, no entanto, a morte sua causa. O primeiro conflito emocional e, então, moral, assim como o primeiro ato intelectual e a primeira ferida narcísica do homem não sendo, em Freud, exatamente as de seres-para-a-morte, mas de seres-diante-de-um-morto, sobreviventes:

Se foi realmente a situação do sobrevivente em relação ao morto o que fez o homem primitivo refletir pela primeira vez, que o forçou a ceder uma parte de sua onipotência aos espíritos e sacrificar uma parcela do livre-arbítrio de seu agir, então essas criações culturais seriam um primeiro reconhecimento da (ανάγκη) [Necessidade] que se opõe ao narcisismo humano. (FREUD, 2013, p. 148).

Por outro lado, Agamben não precisa de um morto para pensar a antropogênese. Ao contrário, o recusa. O filósofo já criticara essa necessidade em 1985, quando em *A Linguagem e a morte* propunha “manter-se livre para o caso em que *nem* a morte *nem* a linguagem pertençam originariamente àquilo que reivindica o homem” (AGAMBEN, 2006, p. 10). Agora, em 2008, ele pode afirmar que há algo que é próprio da palavra o que conduz ao primeiro problema humano, em seus termos: há um sacramento da linguagem antes de um sacramento ao poder.

III. Sacramento da linguagem. O ato para além do *sacro facere*

Relegado o morto freudiano a um abandono crítico, está suspensa a antropogênese como queda narcísica a mover fantasmaticamente o sobrevivente. Terá de haver outro início.

Se *Totem e Tabu* teoriza um ato (de morte/diante da morte) na origem. O *Sacramento e a linguagem* também é todo sobre o ato, mas não da mesma forma que em Freud. No livro II. 3 da série *Homo sacer*, a violência não poderia ser naturalizada como fundamento da cultura. Já no *A Linguagem e a Morte* o ato, o fazer do homem, aparecia criticado como *sacro facere*, como sacrifício secundário a uma violência primeira a ser reparada. Agamben agora, despojado da noção de *ambivalência* (a crítica já tinha sido feita no primeiro livro da série, lembremos), toma o fazer – essa minha hipótese – na *brecha temporal* aberta pela temporalidade em dois tempos do bando.

No primeiro tempo, se a sua hipótese estava correta no *Homo sacer I*, a figura do *sacer* não se articulava nem ao direito humano nem ao divino primariamente, sendo sua peculiaridade, especificamente, a dupla *exclusão – exclusão* da esfera do sagrado e *exclusão* da esfera da lei. Desarticulando-o dessas duas instâncias, não será a característica de *insacriável matabilidade* do *Homo sacer* que interessará a Agamben, como no livro I da série, mas aquela que articula sua condição a um evento de linguagem: sua *consustância* ao

juramento e à maldição. Notemos, novamente, que sua hipótese pretende ser alternativa à tese da *ambivalência do sacro*. Tomarei sua hipótese por esse recorte:

A interpretação da *sacertas* como contribuição originária do poder através da produção de uma vida nua matável e insacrificável deve ser integrada no sentido de que, antes mesmo de ser sacramento do poder, o juramento é consagração do ser vivo à palavra através da palavra. O juramento pode servir como sacramento do poder na medida em que é, antes de mais nada, o *sacramento da linguagem*. Esta *sacratio* original que ocorre no juramento assume a forma técnica da maldição, da *politikê ara* que acompanha a proclamação de uma lei. Nessa perspectiva, o direito está, constitutivamente, vinculado à maldição, e só uma política que tenha rompido esse nexos original com a maldição poderá um dia, eventualmente, permitir outro uso da palavra e do direito (AGAMBEN, 2011, p.77).

Em um primeiro momento, será necessário argumentar por essa consubstancialidade, fazendo da auto-consagração pelo juramento algo que liga o *sacer* a uma maldição condicional, mas não recaindo em uma ambiguidade inerente às palavras primitivas. “O juramento (*sacramentum*) – escreve Benveniste – implica a noção de tornar *sacer*. Associa-se ao juramento a qualidade do sagrado, a mais terrível entre aquelas que um ser humano poder receber: o juramento aparece como uma operação que consiste em tornar *sacer* de maneira condicional” (AGAMBEN, 2011, p. 38), ou seja, transformando-se em maldição em caso de transgressão da palavra jurada.

O juramento implica, portanto, um testemunho do “próprio poder significante da linguagem”, um testemunho da união entre as palavras e as coisas (AGAMBEN, 2011, p.42-43) em que a suposta, tanto quanto frágil, hipótese da ambivalência de termos como *sacer* e *tabu* perde a sua consistência mágico-jurídico-religiosa pela condição de cooriginariedade entre a bem-dição e a mal-dição, como sendo simplesmente atos daquele que diz, em um evento de linguagem.

A linha que separa cooriginariedade, consubstancialidade e ambivalência é tênue, uma vez que sentidos opostos em uma mesma palavra também seria um fenômeno de linguagem, mas a diferença fica mais clara ao se qualificarem consubstancialidade e cooriginariedade como *eventos* de linguagem que também são *eventos* éticos: por não haver imediaticidade nenhuma, garantia nenhuma naquilo que une palavras e coisas para Agamben, esse ato, performativo, é aquele sobre o qual o juramento dá testemunho: o da instauração de *um nexos ético e político entre os objetos no mundo com aquilo que é dito e com aquilo que é feito*. Nenhum nexos antes dessa instauração.

Já com Benveniste, autor com quem o filósofo está dialogando na escrita do *Sacramento e Linguagem*, seria difícil sustentar a tese da ambivalência em Freud:

É, pois, *a priori* improvável – e o exame cuidadoso o confirma – que essas línguas, por mais arcaicas que as suponhamos, escapem ao “princípio de contradição”, designando com uma mesma expressão duas noções mutuamente exclusivas ou apenas contraditórias. Na verdade, esperamos ainda ver surgirem exemplos sérios. Supondo que exista uma língua em que a distinção entre “grande” e “pequeno” não tenha literalmente sentido e na qual a categoria da dimensão não exista, e não uma língua que admitisse uma expressão contraditória da dimensão. A pretensão de procurar nela essa distinção e de não a encontrar realizada demonstraria a insensibilidade à contradição não na língua mas no pesquisador, pois é realmente um objetivo contraditório imputar ao mesmo tempo a uma língua o conhecimento de duas noções enquanto contrárias e a expressão dessas noções enquanto idênticas. (BENVENISTE, 1976, p.89).

Com a tese da cooginarietà em que o nexu entre o fazer, a palavra e as coisas pode lograr (bem-dição) ou falhar (mal-dição), Agamben está muito distante de Freud na compreensão do que poderia explicar uma suposta e equívoca *ambivalência* das palavras antigas, arcaicas. No *Totem e Tabu*, a ambivalência encontra correspondência em uma “ambivalência fundamental de nossa vida emocional” advinda, segundo Freud, do complexo paterno. (FREUD, 2013, p. 226).

Agamben prescinde dessa exterioridade. Tal suspensão, por sua vez – eis a minha aposta – possibilitaria para a psicanálise a suspensão da demanda teórica à constelação paterna para o pensamento sobre a relação entre voz, lei e cultura. É muito mais simples a proposição agambeniana: aquilo que demanda o direito e a religião não é nenhuma culpa ligada ao ambivalente amor-com-ódio ao pai, mas, desde sempre, já, e ainda, a experiência da linguagem na lacuna constitutiva, e não suturável, entre a palavra e as coisas.

Essa simplicidade nos é relevante, pois é, precisamente, no campo em que o *Totem e tabu* ressoa com um apelo à exterioridade paterna que, em Freud e em Lacan, por exemplo, a voz se engancha à culpa, articulando-se a uma economia de dívida e sacrifício.

Por outro lado, para aí não se precipitar bastaria fazer a substituição do eco paterno por um ainda mais primário, materno? Em que é a ordem da satisfação mais do que a da culpa o que comparece? Bastaria passar das vozes do superego para a língua *materna*, para o *tatibitate* e *lalangue*? Ou ainda, mantê-la no eixo em que se concebe que Lacan contribui com uma visada radical em relação a Freud quando da teorização da voz como objeto a? (LAGAAY, 2010).

Entendo que não, pois não é tanto a referência ao complexo materno ou paterno que é problemática aqui, mas a evocação de tudo que é da esfera do sacrifício na concepção psicanalítica da voz.

Detenhamo-nos nesse ponto. Em um artigo bastante recente, Triska (2020) propõe-se a uma crítica ao que denomina “paicentrismo” em psicanálise. Um efeito da centralidade da figura do pai na psicanálise contemporânea – ele tem especificamente a vertente freudo-lacanianiana em questão – que a estaria impedindo de se transformar conforme o rigor histórico lhe exigiria. Ao invés disso, segundo ele, um conceito tal como *cultura*, conceito modernamente fundado com a concessão de universalidade à ideia de natureza humana como estrutura ordenada constituída por leis, estaria sendo alçado a uma dimensão supra-histórica e, com ele, a imagem difusa do pai, ainda que na forma de função – a função paterna – como ordenadora dessa estrutura.

A revisão bibliográfica apresentada demonstra a difusão da hipótese do declínio paterno como chave de leitura privilegiada da contemporaneidade. Mesmo alguns problemas clínicos como a depressão, ainda que inicialmente abordados a partir de uma lógica própria, acabam sendo absorvidos pela lógica explicativa geral - declínio do Pai - que se difunde no contexto psicanalítico freudo-lacanianiano. A assunção da supra-historicidade da teoria freudiana da *Kultur*, em que Pai, Lei e ordem estão atrelados, teria tornado impossível conceber a contemporaneidade e suas questões de outra forma que não em termos de desordem causada pelo enfraquecimento do Pai? (TRISKA, 2020, p. 4).

No entanto, se a citação remete a centralidade do pai como ordenador necessário da cultura e a disfuncionalidade desta no déficit de sua função, interessa-me mais o levantamento que o autor faz de possíveis soluções internas ao próprio arcabouço lacanianiano contra essa leitura bastante operante no campo. Tendo como objeto a voz, interessa-me a referência feita por ele a Eidelsztejn (2008): O psicanalista argentino propõe uma “clínica do *objeto a*”, promovendo “o abandono da suposição de que a clínica está ordenada pela função paterna” (EIDELSZTEIN *apud* TRISKA, 2020).

Metapsicologicamente, parece-me, no entanto, que seria necessário indicar onde a noção de sacrifício faz tradição em psicanálise. Pois, ainda que se argumente em favor da existência de uma diferença radical de Lacan em relação a psicanálise anterior na concepção de voz como objeto *a*, lemos em Porge que é nesse lugar, em um lugar da voz como objeto *a*, que esta precisa ser perdida para que a criança aceda à fala, por exemplo. Perdida como? Como um *sacrifício da voz*, que é também sacrifício de uma parte de si.

É apenas por volta dos 6 ou 7 meses que a criança é capaz de imitar os sons que ouve, e é por volta dos 8-10 meses que se produz a primeira perda vocal, quando a criança busca adaptar seus vocalizes à fala. “Antes tudo é somente voz”. Para tomar a palavra é preciso aceitar um *sacrifício de sua voz*, de uma parte de si, de uma parte de gozo”. Nesse sentido, a voz como objeto a é mesmo um mais-de-gozar”. (PORGE, 2014, p. 121, grifos meus).

Se é assim, como objeto a, a voz não imediatamente se constituiria como uma ruptura como argumenta Lagaay (2010) e tantos outros autores, mas como uma continuidade com a tradição que concebera a necessidade de sua perda para que o homem viesse a ser homem.

IV. Fantasia e temporalização da intemporal ordem do originário

No item anterior sugeri que o *bando*, constituído pelos dois tempos da exclusão e da inclusão soberana, abria uma brecha temporal em que a ordem dos eventos antropogênicos freudianos poderia ser colocada em suspensão. Naquele momento, a partir do advento teórico agambeniano da *exclusão* do sacer das esferas do direito e da religião, encontramos o *sacramento da linguagem* e uma anterioridade ética *con-vocante* do homem na lacuna entre as palavras e as coisas. Caberá agora determo-nos no segundo tempo do *bando*, o da *inclusão*.

Antes disso, porém, perguntemos: que brecha temporal? Que temporalidade é essa?

Seria preciso, simultaneamente, conceber uma criança de antes dos tempos, um “bom selvagem”, e uma sexualidade já existente, pelo menos em si, para que pudesse ser despertada; seria necessário conciliar a invasão de um exterior num interior com a ideia de que, antes dessa invasão, talvez não houvesse interior; conciliar a passividade de uma significação puramente sofrida com um mínimo de atividade, sem o que a experiência não poderia ser sequer acolhida; conciliar a indiferença da inocência com a repugnância que se supõe ser provocada pela sedução. Em resumo, um sujeito anterior ao sujeito recebendo o seu ser sexual de um exterior que precedesse a distinção interior-exterior. (LAPLANCHE; PONTALIS, 1990, p. 33).

Diante desse trecho, se retrocedermos quanto ao conteúdo do mito e mantivermos o campo das indagações de Laplanche e Pontalis sobre as concepções de espaço e de tempo ali implícitas, será possível fazer uma transposição de seus problemas ao *Totem e tabu*.

De fato, o mito de um assassinato na origem escamoteia esse tempo de antes da origem em que já existiria um homem, e não apenas um, mas uma comunidade de homens para os quais a sexualidade já estivesse ordenada em termos de desejo (pelas mulheres em posse exclusiva do pai) e de frustração (pelo não acesso às mulheres em posse exclusiva do pai). Mas não só, o próprio tempo de uma *sempre-já-existência* de um *signo originário* que faria a ligação entre o ato e a coisa, a vontade e o ato, a vontade e o juízo, o juízo e a culpa, a culpa e a devoção, a culpa e a lei.

Com a hipótese do *bando* e a suspensão da figura epistemológica do *paralelismo*, ao contrário, tornam-se possíveis algumas desconstruções. Uma delas, diz respeito à própria temporalidade que encadearia os eventos morais de *Totem e tabu* – a saber: a ordem crescente entre a frustração do desejo, a associação de irmãos, o assassinato do pai, a culpa, o sacrifício, a lei, e, finalmente, a obediência *a posteriori*. Se a exceção é uma *exclusão inclusiva*, será apenas em um segundo momento lógico, o da *inclusão*, que se tornarão articuláveis a vida e o sacrifício, a vida e a lei. *Totem e tabu* podendo ser entendido, daí, como ficção desse segundo momento.

Afinal, em tal temporalidade, a culpa é lançada ao segundo momento do *bando* no dispositivo jurídico:

Que a lei tenha inicialmente a forma de uma *lex talionis* (talio, talvez de *talis*, quer dizer: a mesma coisa), significa que a ordem jurídica não se apresenta em sua origem simplesmente como sanção de um fato transgressivo, mas constitui-se, sobretudo, através do repetir-se do mesmo ato sem sanção alguma, ou seja, como caso de exceção. Este não é uma punição do primeiro, mas representa a sua inclusão na ordem jurídica, a violência como fato jurídico primordial [...] Neste sentido, a exceção é a forma originária do direito.

A chave dessa captura da vida no direito é não a sanção (que não é certamente característica exclusiva da norma jurídica), mas a culpa (não no sentido técnico que este conceito tem no direito penal, mas naquele original que indica um estado, um estar-em-débito: in culpa esse), ou seja, precisamente, o ser incluído através de uma exclusão, o estar em relação com algo do qual se foi excluído ou que não se pode assumir integralmente. A culpa não se refere à transgressão, ou seja, à determinação do lícito e do ilícito, mas à pura vigência da lei, ao seu simples referir-se à alguma coisa. (AGAMBEN, 2004, p. 34, grifos do autor).

“A relação originária da lei com a vida não é aplicação, mas o Abandono” (AGAMBEN, 2004, p. 36). A culpa é a forma de *captura* característica do bando. (AGAMBEN 2004, p. 34). Politicamente, notemos, tal constatação suspende a articulação

imediate entre a culpa e o campo dos afetos, quer sejam estes o medo, a angústia ou o desamparo, como estaria pressuposto em Safatle.

Por outro lado, a culpa também é lançada ao segundo momento do *bando* no dispositivo religioso. Em um trabalho bastante recente e posterior à série *Homo sacer: Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e Il gesto* (2017a), o filósofo apresenta a arqueologia das condições para a emergência do dispositivo teológico da vontade e, com ele, da subjetivação pela articulação entre ação, culpa e consciência.

O primado da vontade sobre a potência opera na teologia cristã a partir de uma tripla estratégia. Trata-se, em primeiro lugar, de separar a potência daquilo que é possível, de isolá-la no ato; trata-se, em segundo lugar, de desnaturalizar a potência, de desligá-la da necessidade da própria natureza e de legá-la à contingência; trata-se, finalmente, de limitar seu caráter incondicionado e onipotente para torná-la governável através de um ato de vontade (AGAMBEN, 2017a, p. 87, minha tradução).

Ainda que não façamos a recensão completa do livro, é possível assinalar uma de suas consequências: a queda da imediaticidade da suposta existência de um *signo originário* de compreensão e de julgamento da ação. A arqueologia da culpa opera como suspensão da consideração da culpa como anterior ao direito – como nas ficções de um pré-direito e da *obediência a posteriori* teorizada por Freud –, e como anterior à própria religião – a culpa como causa do que poderia ser chamado, no diálogo com Freud, de *devoção a posteriori*, como fenômeno de uma culpa expiada no banquete totêmico em sacrifícios.

Porém, ao tocarmos a ideia da suposição de *existência* de um *signo originário*, um detalhe para além da historicização da culpa passa a nos interessar na arqueologia agambeniana: o entendimento de que esta, a arqueologia, é uma ciência das *assinaturas*, uma ciência dos elementos que conferem *efetividade* ao signo, não como estrutura, mas, em sua *função de existência*, ou seja, na própria condição de *ter-lugar* do signo. (AGAMBEN, 2019, p. 91-92). “Os signos não falam se as assinaturas não os deixam falar. Mas isso quer dizer que a teoria da significação linguística precisa ser complementada por uma teoria das assinaturas.” (AGAMBEN, 2019, p. 86).

*As assinaturas [...] marcam e “caracterizam” os signos no âmbito de sua existência e, dessa forma, atuam e deslocam sua eficácia. Eles são as assinaturas que os signos recebem, pelo fato de existirem e serem usados, o caráter indelével que, ao marcá-los em seu significar algo, orienta e determina em certo contexto sua interpretação e eficácia. [...] Em suma, a teoria das assinaturas intervém para retificar a ideia abstrata e falaciosa de que existem signos, por assim dizer, puros e não marcados, de que o *signans* significa o *signatum* de forma neutra, univocamente e de uma vez por todas.*

O signo significa porque traz uma assinatura, mas esta predetermina necessariamente sua interpretação e distribui seu uso e eficácia segundo regras, práticas e preceitos que devem ser reconhecidos. A arqueologia é nesse sentido a ciência das assinaturas. (AGAMBEN, 2019, p. 91, grifos meus).

Por isso, no encontro que proponho com o mito freudiano, a arqueologia agambeniana passa a suspender o que torna *efetivo* um signo – o que o torna *existente* antes que significável – e alcança aquele signo primevo que, supostamente *sempre-já-existente*, designaria um culpável parricídio.

IV. a. Assinatura do homem dos lobos

No horizonte clínico, tal visada não é qualquer. A leitura que o historiador italiano Carlo Ginzburg faz do caso do homem dos lobos, por exemplo, assim como o reconhecimento que Agamben lhe dá como historiador de *assinaturas*³⁰, permite que vislumbremos a dimensão do que o filósofo chama *efetualidade* do signo.

Em “Freud, o homem dos lobos e os lobisomens”, Ginzburg critica a leitura freudiana do famoso sonho do homem dos lobos pela desconsideração, em sua interpretação, das tradições folclóricas condensadas em alguns detalhes do nascimento e criação daquela criança que sonhou com lobos: especificamente, o fato de ele ter nascido com uma coifa “[membrana que às vezes cobre a cabeça da criança no ato do nascimento]” (GINZBURG, 1989, p. 208), no Natal, e de ter sido criado por uma ama, “a *njanja*, descrita como mulher ‘devotíssima e supersticiosa’”. (GINZBURG, 1989, p. 209).

Segundo o historiador, esses detalhes guardavam uma evidente homogeneidade com as práticas de uma seita que teria se difundido na Europa entre os séculos XVI e XVIII entre aqueles que nasceram com a coifa.

Nele mostra-se que, no folclore eslavo, atribuíam-se aos nascidos com a coifa poderes excepcionais, entre os quais em primeiro lugar o torna-se lobisomens. As características xamânicas que eu reconhecera nos andarilhos do bem parecem-me hoje partilhadas por outras figuras do folclore europeu: lobisomens eslavos e bálticos, *táltos* húngaros, *kersniki* dálmatas, *mazzeri* corsos e assim por diante. Todos esses personagens afirmavam ter a capacidade de dirigir-se periodicamente (em espírito e em forma de animal) ao mundo dos mortos. O seu destino era marcado por características

³⁰ “O conceito de assinatura sai da ciência ocidental com o Iluminismo [...]. Tanto mais significativo é seu progressivo reaparecimento sob outros nomes a partir da segunda metade do século XIX. Uma atenta cartografia desse reaparecimento, ligado aos saberes e às técnicas mais díspares, foi traçada por um historiador italiano, Carlo Ginzburg, num ensaio que, por ser muito famoso, dispensa aqui um resumo integral de seu desenvolvimento, que vai da divinação mesopotâmica a Freud, das técnicas policiais de identificação à história da arte”. (AGAMBEN, 2019, p. 96).

especiais: o ter nascido com dentes (*táltos*), com a coifa (andarilhos do bem, *kersniki*, lobisomens), ou mesmo durante os doze dias entre o Natal e a Epifania (lobisomens). (GINZBURG, 1989, p. 209).

Tais signos, no entanto, nas assinaturas que os fizeram falar no século XVIII, não conceberam andarilhos ou lobisomens, mas uma neurose beirando a psicose:

No sonho do homem dos lobos, podemos assim decifrar um sonho de caráter iniciático, induzido pelo ambiente cultural circundante. Mais precisamente, por uma parte dele. Submetido a pressões culturais contraditórias (a *njanja*, a governanta inglesa, os pais, os mestres), o homem dos lobos não seguiu o caminho que lhe estaria aberto dois ou três séculos antes. Em vez de se tornar lobisomem, tornou-se neurótico, à beira da psicose. (GINZBURG, 1989, p. 210).

Porém, não é tanto o homem dos lobos, mas uma oscilação no uso e nos sentidos da expressão *cena primária* (*Urszene*) por Freud que é o objeto do ensaio de Ginzburg. Entre a teoria da sedução e a escuta enigmática do ato sexual dos pais, Freud, segundo ele, teria tentado acomodar a incidência muito mais antiga de um traumático tornado explícito nos mesmos processos da Inquisição pesquisados pelo historiador. Dessa investigação freudiana teria resultado uma hipótese filogenética derivada de um desacreditado lamarquismo, mas poderia ter emergido outra hipótese, traçável, segundo Ginzburg, em uma linha que iria dos lobisomens aos feiticeiros e às feiticeiras; ao Sabá e, então, às histéricas sem ultrapassar o âmbito histórico para sua construção:

A *Urszene* de 1897 aparecera, nas suas implicações filogenéticas, depois de uma reflexão sobre as confissões das feiticeiras a respeito do sabá; a *Urszene* de 1914, depois de uma reflexão sobre um sonho – sobre o homem dos lobos –, do qual ressaltamos as implicações folclóricas, ligadas às crenças nos lobisomens. Ora, *de um ponto de vista histórico*, entre estas e o sabá existe uma conexão onde os andarilhos do bem constituem um elo intermediário. Lobisomens e andarilhos do bem podem ser considerados figuras de uma vastíssima e semi-apagada camada de crenças de inspiração xamânica, que, sob a pressão dos juízes e inquisidores, confluíu para a imagem do sabá. (GINZBURG, 1989, p. 214).

É à hipótese filogenética que Ginzburg responde com a visada histórica em uma desordem do *paralelismo* freudiano. Não será a toa que o historiador lembrará a pergunta de Levi-Strauss: são os homens que pensam os mitos ou os mitos que pensam os homens? Mas, não será com a resposta do antropólogo que Ginzburg encerrará a questão. Para ele, afirmar que os mitos nos pensam chega, no máximo, a revelar a insuficiência das categorias analíticas com as quais operavam as ciências humanas. As últimas linhas do ensaio afirmam, por isso, que “contra a imagem hipertrófica (definitivamente solipsista) do eu interpretante, hoje em

moda, a fórmula ‘os mitos nos pensam’ enfatiza provocadoramente e indefinida imprecisão das nossas categorias analíticas” (GINZBURG, 1989, p. 217).

Com Agamben, seria possível desenvolver a pergunta: os mitos e os homens pensam com o quê? Com assinaturas? Se sim, e se lembrarmos que, segundo Benveniste, com Saussure a língua deixou de ser pensada pela sociedade e a sociedade passou a ser pensada como língua, então o conceito de assinatura poderia fazer um retorno aos mesmos problemas saussurianos apoiado em uma terceiridade sem a qual o signo não se efetivaria, não se animaria:

Agamben mostra aqui a existência de um não-lugar intermediário, que é onde se depositam e se acumulam as assinaturas. Entre as estruturas e as existências, *a assinatura ocupa a função de causa*, de um objeto histórico, de uma imagem, de uma catedral, de um conceito. (DUNKER, 2019, s/n)³¹.

Nesse lugar intermediário, terceiro – é a minha hipótese – não seria necessário temer a possibilidade de fechamento do sentido em um *signo* que uniria significante e significado, ao mesmo tempo em que se tornaria absolutamente desnecessária uma defesa contra tal positividade a partir de sua redução à cadeia significante e, em uma redução maior ainda, à letra.

Tais questões linguísticas têm consequências metapsicológicas e, uma delas, incide sobre a compreensão da fantasia. Um exemplo pode ser retirado de uma aproximação diferencial com Dolar – autor sempre citado no diálogo sobre a voz entre Agamben e a psicanálise lacaniana.

Em um capítulo denominado “Freud’s voice”, Dolar apresenta a tese de que “todo o processo de análise remonta a um percurso guiado pela voz.” (DOLAR, 2006, p.161, minha tradução) e, por isso, permite que vislumbremos as operações sobre a fantasia que o autor descreve como necessárias para o fim de análise. Seu Freud é lacaniano e, nele, a voz é pensada com *lalíngua*. Por um lado, a voz é causa da fantasia como defasagem entre a escuta de algo e sua compreensão. Por outro, a escuta da voz atenta a *lalíngua* seria o que, segundo o autor, permitiria que uma mensagem articulada em significantes (fantasiada, portanto) retorne ao sujeito desinvestida do sentido e vertida no *nonsense*, uma voz que “de mensagem do desejo retorna invertida em voz da pulsão” (DOLAR, 2006, p. 162, minha tradução).

³¹ Comentário constitutivo da publicação brasileira do *Signatura Rerum*.

A questão é a do atravessamento da fantasia. Uma vez que esta, tomada como *compreensibilidade*, como *sentido*, faria barreira ao que, em Lacan, é almejado alcançar como um saber próprio do inconsciente:

Compreender é encontrar-se na fantasia, é reestabelecer suas molduras para acomodar mais e mais, alargando-a, não dissipando-a, não atravessando-a – mas seu atravessamento é o ponto a que a psicanálise deve levar. Então, o processo analítico deve ser o contrário de compreender, uma dissipação da compreensão. Conhecimento, *le savoir*, e o que Lacan chamou *l'enseignement*, o ensinar, estão no extremo oposto da fantasia; são matéria de construção, e em última análise do matema, letras que são precisamente sem sentido, que são reguladas por um automatismo próprio, são, em sua literalidade, os veículos de transmissão do conhecimento. Assim, um saber sobre o sexo – não a sua compreensão fantasmática – seria apresentado de forma precisa pelas notórias formulas da sexuação – nós podemos lê-las como a contraparte, no extremo oposto, daquele estranho e incompreensível som pelo qual fomos desestabilizados, e que não pudemos figurar. (DOLAR, 2006, p. 139, minha tradução).

O retorno do significante sobre a voz seria o núcleo de tal compreensibilidade da fantasia – “há um vetor temporal entre a voz (o incompreensível, o traumático) e o significante (a articulação, a racionalização), e o que liga os dois, nessa precipitação e nessa temporalidade retroativa, é a fantasia como articulação de ambos”. (DOLAR, 2006, p. 138, minha tradução). A voz em *lalíngua* seria, então, de outra ordem: não exatamente a voz em um desapego ao sentido (o que a colocaria em uma dicotomia que Dolar opera para suspender), mas como aquilo que, no significante, não contribui com o sentido, mas com o gozo da língua, e que, no extremo oposto do fluxo que a voz encadeia em uma contingência articulante por simples consonância, não seria nada mais do que o silêncio da pulsão. Se há um saber escutá-la, este seria o saber de interrupção de um fluxo, seja de sentido, seja de *nonsense*. Em todo o caso, redução da fantasia.

Mais ainda. Não é questão, no tratamento da fantasia apresentado por Dolar, uma simples redução da visualidade do fantasma. A fantasia, tendo a voz como sua causa, e remetida a *lalíngua* em todo o apelo sonoro que tal conceito guarda com o acento na parte cantante da língua, mesmo que não se infle em imagens depois de sua primeira redução à cadeia significante, ainda poderia convidar ao prazer estético da poesia. Diante disso, será preciso então, segundo o autor, mais uma operação de redução para se chegar à letra: “É fácil se emocionar com a poética de *lalíngua* e seus infinitos ecos; é mais difícil ver que há nela o espinho da letra morta, de uma fórmula ‘matemática’ que rompe com a emoção infinita e a remete de volta ao conhecimento”. (DOLAR, 2006, p. 149, minha tradução).

Tais construções e desconstruções da fantasia, isso é importante, derivam, segundo o comentador, da compreensão lacaniana do inconsciente estruturado como linguagem em que figura a primazia da cadeia significante. *Lalíngua* e matema: “ambos são consequências do axioma lacaniano de que o inconsciente é estruturado como linguagem – consequências, penso eu, que eventualmente o transformam”. (DOLAR, 2006, p. 149, minha tradução).

O problema não é freudiano. Em Freud, a fantasia é defesa, certamente – “Pois as fantasias são fachadas psíquicas construídas com a finalidade de obstruir o caminho para essas lembranças [das cenas primevas]” (FREUD, 1996, p. 297), e também sublimação – “As fantasias servem, ao mesmo tempo, à tendência de aprimorar lembranças, de sublimá-las”. (FREUD, 1996, p. 297). Porém, é somente a partir da fantasia que, em um trabalho pulsante com a memória, encontra-se uma brecha por onde “acessar” a lembrança: “O objetivo parece ser o de chegar [retroativamente] às cenas primevas. Em alguns casos, isso é conseguido diretamente, mas, em outros, somente por um caminho indireto, *através das fantasias*” (FREUD, 1996, p. 297, grifos meus).

No *rascunho M*, Freud descreve detalhadamente a relação que a fantasia guarda com a memória:

As fantasias originam-se de uma combinação inconsciente, e conforme determinadas tendências, de coisas experimentadas e ouvidas. Essas tendências têm o sentido de tornar inacessível a lembrança da qual emergiram ou poderiam emergir os sintomas. As fantasias são construídas por um processo de amálgama e distorção análogo à decomposição de um corpo químico que está combinado com outro. Pois *o primeiro tipo de distorção consiste numa falsificação da memória por um processo de fragmentação, no qual especialmente as relações cronológicas são postas de lado* (as correções cronológicas parecem depender justamente da atividade do sistema da consciência). Um fragmento da cena visual junta-se depois a um *fragmento da experiência auditiva* e é transformado numa fantasia, enquanto o fragmento restante é ligado a alguma outra coisa. *Desse modo, torna-se impossível determinar a conexão original*. Em consequência da construção de fantasias como esta (em períodos de excitação), os sintomas mnêmicos cessam. Em vez destes, acham-se presentes ficções inconscientes não sujeitas à defesa. Quando a intensidade dessa fantasia aumenta até um ponto em que forçosamente irromperia na consciência, ela é recalçada e cria-se um sintoma mediante uma força que impele para trás, indo desde a fantasia até as lembranças que a constituíram. (FREUD, 1996, p. 301-302, grifos meus).

Com isso, se nos remetermos novamente ao *Bloco Mágico*, então poderemos dizer que a fantasia é o papel que se levanta em distância do traço sulcado no bloco de cera. E, dando um passo a mais, que a fantasia é o componente do *Bloco* que o torna brinquedo de

brincar a *contingência* muito mais do que brinquedo de acomodar a compreensão, como sugeriu Dolar. Afinal, em sua operação está a potência-de-não do traumático, assim como a potência-de-não do sintomático. É o que leio no excerto acima.

Distancio-me, assim, em mais de um ponto, da perspectiva lacaniana de leitura da voz e do fantasma conforme comentada e desenvolvida por Dolar. Por um lado, com tal distanciamento, cai a necessidade de uma redução da fantasia, assim como de uma travessia do fantasma. Por outro, torna-se difícil sustentar que o fantasma traga um “sim, isso sou eu” conforme argumentou o autor como sendo a consequência subjetivante da tal compreensibilidade do fantasma:

Nós vimos como o sentido, quando aparece, ao invés de dissipar a fantasia, apenas a prolonga. Isso, sem dúvida, lança luz sobre a enigmática afirmação de Lacan de que “*On ne comprend que ses fantasmés*”, “Compreende-se apenas suas próprias fantasias. De fato, a compreensão está fatalmente implicada em e entrelaçada com o reconhecimento, com reencontrar (*wiedefinden*, diz Freud) – encontrar o elo que faltava, se encontrar – encontrar algo que sempre se soube [...] “Sim, é isso”, ou – o que é mesma coisa” – “Sim, sou eu” – e essa é a marca reveladora, o sinal da fantasia (DOLAR, 2006, p.138, minha tradução).

Ao contrário, aproximados da experiência do *estranho (infamiliar) como semelhança* anteriormente proposta, diria que é mais descritiva da experiência clínica a necessidade de analista e analisando lidarem com o estranhamento do *duplo*: “isso sou eu?”. Afinal, um enunciado fantasmático é, antes de tudo, desnorteador, e qualquer analista que tenha trabalhado em sua construção testemunha algo de coragem na passagem de seu pensamento à voz alta. É sempre desconcertante a interpretação que relança a fantasia ao paciente, não importando exatamente quem foi o autor de sua impostação.

Como afirmam Laplanche e Pontalis (1990), se não é a própria fantasia a estar no ponto originário, o que se depreende da atenção psicanalítica a sua origem é um enigma:

[...] a relação do mito com o tempo (com o evento), mencionada no próprio mito, está como que envolta nele. Mas como aí permanece? Esse mito (ou fantasia) da intrusão da fantasia (ou do mito) no sujeito, convém que advenha no tempo a esse organismo que é a cria do homem, em função de certas características de sua evolução biológica onde já se leem o de mais e o de menos, o demasiado cedo (do nascimento) e o demasiado tarde (da puberdade)”. (LAPLANCHE; PONTALIS, 1990, p. 35).

O empuxo ao biologismo que então se depreende seria para eles o próprio fracasso da função do fantasiar como aquilo que está no entre, *nem dentro, nem fora* (LAPLANCHE; PONTALIS, 1990, p.61).

Função que seria relevante sustentarmos, por isso, também na desordem antropogênica que tal *nem dentro nem fora* é capaz de provocar.

A primeira delas seria já consequência de algo que nos deteve lá atrás: a psicanalítica defasagem entre a experiência e o presente. Interessa-nos que, já nos escritos iniciais de Freud sobre a fantasia na etiologia das neuroses, tal defasagem coloque o homem na postura fantasiante de um *estar a escuta* – o primeiro ato de pensamento sendo uma fantasia, uma forma entre a percepção e o entendimento, constituída no tempo médio do *a posteriori freudiano*, como bem argumentou Dolar:

Há uma voz que *constitui um enigma e um trauma* porque persiste sem ser compreendida, há um tempo da subjetivação que é precisamente o tempo entre escutar a voz e entendê-la – e esse é o tempo da fantasia. A voz é sempre entendida *nachträglich*, a posteriori, retroativamente, e a temporalidade da fantasia primária é precisamente a lacuna entre escutar e fazer sentido do que nós escutamos, contando com isso (DOLAR, 2006, p. 136).

Mas não basta. Entre o experienciado e o escutado, não é suficiente o deslocamento da ideia de coincidência entre o *eu* e um *presente perceptivo* para o descentramento antropogênico que pretendo alcançar. Neste entre, a própria experiência *de um estar a escuta* mais uma vez se desdobra, e as alternâncias de pessoa que se leem em *Bate-se em uma criança*, por exemplo, dão novamente testemunho de *um-não* lugar para o *eu* no fantasma.

Com isso, seria possível perguntar se a necessidade de uma travessia do fantasma proposta por Lacan, mesmo com toda a tentativa de desarticulação entre o *Je* e o *moi* que marca sua teoria não suporia uma espécie de unidade subjetiva capaz de se desamparar da certeza do tempo supostamente compreensivo-demais da fantasia. Quem atravessa?

Assim como, no sonho, não se sabe muito bem onde está o sonhador, qual sua aparência e qual o estatuto de sua existência em seu ser de sonho, a fantasia também suspende a contemporaneidade entre o eu e o fantasiador tornando possível que a voz emerja familiarmente onde ela é menos familiar: em animais e objetos, por exemplo, ou em uma sequência de imagens que se narrativiza *a posteriori* (“*agora eu era herói, e o meu cavalo só falava inglês*”...). Porém, se a psicanálise desarticula-se dos grandes manuais de interpretação dos sonhos pela marcação da singularidade onírica de cada sujeito, o tema da fantasia é marcado por uma maior repetibilidade, e conjuntos de fantasias são tomados como típicos: as fantasias originárias são exemplos dessa tipicidade.

Da compreensão de sua dependência da pulsão em suas bordas erógenas – como nas fantasias antropofágicas – à hipótese das estruturas fantasísticas antecedentes, a voz em cada uma delas remeteria ao corpo ou já a uma estruturação significativa. Não é o que aqui se propõe. Colocar a voz na dimensão ontológica que traz Agamben é situá-la em uma dimensão para além da estrutura e do biológico e, para não incorrer na ficção de uma pré-origem para a origem, entendê-la como causa – ou seja, como *assinatura*.

Para tanto, não compreenderei o *bando* mais apenas como relação topológica de exclusão inclusiva, mas como um convite para que coloquemos o *contrato social* sob a égide da fantasia. Parece-me que isso é algo que está sinalizado em Agamben e, embora não desenvolvido, prenhe de consequências para a psicanálise.

O que está em Agamben? A necessidade de uma operação crítica à imagem antropogênica de um *contrato*:

É preciso dispensar sem reservas todas as representações do ato político originário como um contrato ou uma convenção que assinalaria, de modo pontual e definitivo, a passagem da natureza ao Estado. Existe aqui, ao invés, uma bem mais complexa zona de indiscernibilidade entre *nómos* e *phýsis*, na qual o liame estatal, tendo a forma do bando condenou a democracia à impotência toda vez que se tratava de enfrentar o problema do poder soberano e, ao mesmo tempo, tornou-a constitutivamente incapaz de pensar verdadeiramente, na modernidade, uma política não-estatal. (AGAMBEN, 2004, p. 116).

E a anotação do aspecto ficcional presente em Hobbes:

Hobbes era perfeitamente consciente de que o estado de natureza não devia ser considerado necessariamente como uma época real, e sim, sobretudo, como um princípio interno ao Estado, que se revela no momento em que se o considera “como se fosse dissolvido” (*ut tanquam dissoluta consideretur, id est, ut qualis sit natura humana... recte intelligatur*. Hobbes, 1983, p.79-80). (AGAMBEN, 2002, p. 42).

Também uma temporalidade em que aquilo que atua como ficção de um pré-direito, de uma vida arcaica, pré-social, opera organizando a virtualidade dos acontecimentos:

É chegado, portanto, o momento de reler desde o princípio todo o mito de fundação da cidade moderna, de Hobbes a Rousseau. O estado de natureza é, na verdade um estado de exceção, em que a cidade se apresenta por um instante (que é, ao mesmo tempo, intervalo cronológico e átimo intemporal) *tanquam dissoluta*. A fundação não é, portanto, um evento que se cumpre de uma vez por todas *in illo tempore*, mas é continuamente operante no estado civil na forma de decisão soberana. Esta, por outro lado, refere-se *imediatamente* à vida (e não à livre vontade) dos cidadãos, que surge, assim, como o elemento político originário, o *Urphänomenon* da política: mas esta vida não é simplesmente a vida natural reprodutiva, a *zoé* dos gregos, nem o

bíos, uma forma de vida qualificada; é sobretudo, a vida nua do homo sacer e do *wargus* [lobisomem], zona de indiferença e de trânsito contínuo entre o homem e a fera, a natureza e a cultura. (AGAMBEN, 2002, p.115).

Por sua vez, é nessa espacialidade e temporalidade que emerge o lobo como bandido, banido, *abandonado*:

Aquilo que deveria permanecer no inconsciente coletivo como um híbrido monstro entre humano e ferino, dividido entre a selva e a cidade – o lobisomem – é, portanto, na origem a figura daquele que foi banido da comunidade. Que ele seja definido homem-lobo (a expressão *caput lupinum* tem a forma de um estatuto jurídico) é aqui decisivo. A vida do bandido – como aquela do homem sacro – não é um pedaço de natureza ferina sem alguma relação com o direito e a cidade; é, em vez disso, um limiar de indiferença e de passagem entre o animal e o homem, a *phýsis* e o *nómos*, a exclusão e a inclusão: *loup garou*, lobisomem, ou seja, nem homem nem fera, que habita paradoxalmente ambos os mundos sem pertencer a nenhum. (AGAMBEN, 2002, p. 112).

O filósofo em 1995 fala de *inconsciente coletivo*, mas se tomarmos a *assinatura como causa*, ou seja, como esse terceiro que faz *existir* o signo, não é exatamente o inconsciente, mas o próprio bando soberano como vinculação imediata a vida e não à vontade, com a responsabilidade e a culpa a ela associados (que é também ela ficção secundária do próprio *abandono* do poder sobre a vida), que faz *existir o lobisomem*.

Se isso está correto, não é preciso supor a herança filogenética de um trauma a povos, nem ter nascido com a coifa e sido cuidado por uma *njanja* como o homem dos lobos, para saber uivar, basta ser um cidadão.

IV. b. Uma voz que não estava lá. Do uivo ao espanto.

Se a Voz é a causa da fantasia da soberania, então não escutaremos mais a voz do *chofar*, mas um uivo. Não há soberano morto se a virtualidade de seu poder é o homo sacer - lobisomem. Pois ainda que o homem primevo, aquele que foi dito ser o lobo do homem, aponte não para uma violência instintual e originária, mas para a *arque* da política ocidental, em que o *bando* soberano convoca-o em seu *duplo* (lobisomem), a estabilidade do poder soberano sobre a cidade está fundada sobre a virtualidade da violência e da punição.

Fora desse campo, contudo, se quisermos alcançar a voz na dimensão ontológica que Agamben propõe alternativamente à Voz, então precisamos nos manter no primeiro tempo de uma nova cena antropogênica. Nele, a pesquisa arqueológica também precisaria se

haver com a imaginação de *um indistinto primordial* que se relaciona com a própria condição ética de seres falantes – ou seja, a condição de responder não só pelo ato, mas também pela aproximação entre as palavras e as coisas. *Signatura rerum* é a assinatura de todas as coisas, responsabilidade sobre as semelhanças. Tempo do *juízo de existência* que Freud destacou do indistinto pulsional no *A negação*.

No primeiro tempo da antropogênese brincada com o Bloco Mágico, a voz que escutamos não é a da culpa, mas a do espanto. Essa voz existe, assinada, testemunhada na filosofia. Chama-se *thaumazein* – espanto filosófico – ou a voz que nos faz pensar. Agamben não problematiza as razões de seu esquecimento, mas descreve tal espanto como voz, retirando-o do campo tradicional do olhar.

[...] caráter de princípio: o *thaumazein*, o espanto, que segundo uma antiquíssima tradição é o *arché* do filosofar. Registremos, em primeiro lugar, de passagem, uma diferença fundamental: a abertura original pertence, para os gregos, à esfera ótica – *thaumazein* é *theasthai*, olhar –, enquanto para Heidegger e, em geral, para nós, modernos, ela se situa na esfera acústica (*Stimmung*, de *Stimme*, voz). (AGAMBEN, 2015, p. 76).

Porém, Agamben se diferencia de Heidegger para não pensá-la como *stimmung* fundamental. Para o filósofo italiano, a angústia não é a nossa voz (*Stimme*), não é a *vocação* para o aberto do mundo. Não. Para Agamben, nenhuma voz está como fundamento:

O homem tem *Stimmung*, é apaixonado e angustiado porque se mantém, *sem ter uma voz*, no lugar da linguagem. Ele está na abertura do ser e da linguagem sem nenhuma voz, sem nenhuma natureza: ele é lançado e abandonado nessa abertura e deve fazer desse abandono seu mundo, e da linguagem, sua voz. (AGAMBEN, 2015, p.77).

Posteriormente, no final de *experimentum vocis*, de 2016:

[...] voz e linguagem estão em contato sem qualquer articulação. Lá advém um sujeito, que testemunha desse contato [...] O pensamento, que – entre o discurso e a língua, a existência e a essência, a potência e o ato – se arrisca nessa experiência deve aceitar encontrar-se toda vez sem língua diante da voz e sem voz diante da língua. (AGAMBEN, 2016, p.45, minha tradução).

Em *Moisés*, quando Freud pensou a transmissão de uma tradição esquecida precisou pensar em trauma e latência. A generalização do campo da neurose compreendida nesses termos ao campo da história foi o que possibilitou a tese do paralelismo. Herdamos, com ela, à psicanálise, a compreensão de uma voz suprimida, uma voz animal excluída e reincluída da política no *bando* soberano de *Totem e tabu*. Por isso, pensar o Bloco mágico como fantasia, não como brinquedo de brincar o trauma, mas como brinquedo de brincar a contingência, significa posicionar-se em distância do paralelismo. Pensar a voz como sua

causa, por outro lado, é pensar uma voz que não está-já-desde-o-início, mas que emerge como *espanto*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. *Homo Sacer I. O Poder Soberano e a Vida Nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *Infância e História*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

_____. *A Linguagem e a Morte*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

_____. *O que resta de Auschwitz. O arquivo e a testemunha. (Homo Sacer III)*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007a.

_____. *Signatura rerum. Sul método*. Torino: Bollati Boringhieri editore, 2008.

_____. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó, SC: Argos, 2009.

_____. *Signatura rerum. Sobre el método*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010.

_____. *O sacramento da linguagem. Arqueologia do juramento. (Homo Sacer II, 3)*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

_____. *Categorias italianas: estudos de poética e literatura*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

_____. *A potência do pensamento. Ensaio e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. *Meios sem fim. Notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015a.

_____. *Bartleby, ou da contingência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b.

_____. Experimentum vocis. In: AGAMBEN, G. *Che cos' è la filosofia?* Macerata: Quodlibet, 2016.

_____. *O Uso dos Corpos*. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. *Karman. Breve trattato sull' azione, la colpa e Il gesto*. Torino: Bollati Boringhieri editore, 2017a.

_____. *Signatura rerum. Sobre o Método*. São Paulo: Boitempo, 2019.

ARENDT, H. *A vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010.

ASSOUN, P-L. *O olhar e a voz*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1999.

BALDINI, L. Lalíngua Inatingível. In: MARIANI, B; ROMÃO, L; MEDEIROS, V. (orgs). **Dois campos em (des)enlaces: discursos em Pêcheux e Lacan**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012.

BALDINI, L; MEDEIROS, T. O que é a língua se o materialismo e a psicanálise existem. **Línguas e Instrumentos Linguísticos** – Nº 38 – jul-dez 2016.

BENVENISTE, E. **Problemas de linguística geral**. São Paulo: Cia Editora Nacional. Editora da Universidade de São Paulo, 1976.

CASTRO, E. **Introdução a Giorgio Agamben. Uma arqueologia da potência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

CHECCHIA, M. A Clínica psicanalítica é um dispositivo? **A peste**. São Paulo, v.2. n.1, p. 89-100, jan/jun, 2010.

DAVID-MENARD, M. Como ler Além do princípio do prazer? **Reverso [online]**. 2015, vol.37, n.69, pp. 99-112.

DERRIDA, J. **A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1994.

_____ Freud e a cena da escritura. In: DERRIDA, J. **A Escritura e a Diferença**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

_____ **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

DOLAR, M. **A Voice and Nothing More**. Cambridge: MIT Press books, 2006.

DUNKER, C. Uma distinção preliminar a toda teoria de corporeidade em Lacan: paixões e afetos. **Livro Zero. Revista de Psicanálise**. V.1, n.1 (2º Semestre, 2010), São Paulo, FCL-SP/EPFCL-Brasil, 2010, p. 120-131.

FINGERMAN, D; RAMOS, C . Thesaurus lalíngua. Lalíngua nos seminários, conferências e escritos de Jacques Lacan. **Stylus – Revista de Psicanálise**, n. 19. Rio de Janeiro: Associação Fóruns do Cmapo Lacaniano, 2009.

FOUCAULT, M. **Em Defesa da Sociedade: curso no colégio de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____ **A palavra e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FREUD, S. **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1889)**. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v I.

_____ Uma nota sobre o “Bloco Mágico”. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v XIX.

_____ **O Mal-Estar na Civilização e outros textos (1930/1936)**. São Paulo: Cia. das Letras, 2010.

_____ **Totem e tabu: algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e dos neuróticos**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

_____ **O Mal-Estar na cultura**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2014.

_____ **O homem Moisés e a religião monoteísta: três ensaios**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2014a.

_____ **A negação**. São Paulo: Cosac Naify, 2014b.

_____ **O Infamiliar [das Unheimliche]**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

_____ **Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na Cultura e outros escritos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

_____ Nota sobre o Bloco Mágico [1925]. In: FREUD, S. **O Eu e o Id, “autobiografia” e outros textos [1923-1925]**. São Paulo: Cia das letras, 2011.

FUKS, B. O legado de Freud. In: FREUD, S. **O homem Moisés e a religião monoteísta: três ensaios**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2014.

GADET, F; PÊCHEUX, M. **A língua inatingível**. Campinas: Pontes, 2004.

GEREZ-AMBERTÍN, M. **Entre dívidas e culpas: Sacrifícios – crítica da razão sacrificial**: Rio de Janeiro: Cia. de Freud 2009.

GEOFFROY, M-A. A “instituição estourada” como “jogo do fort-da” de Jacques Lacan ao conceito de “instituição estourada” da escola experimental de Bonneuil-Surmarne. *Estilos clin.* [online]. 2004, vol.9, n.17, pp. 26-51.

GREEN, A. **Brincar e Reflexão na Obra de Winnicott**. São Paulo: Zagodoni, 2013.

HYPPOLITE, J. Comentário falado sobre a “Verneinung” de Freud, por Jean Hyppolite. In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1998.

GINZBURG, C. Freud, o homem dos lobos e os lobisomens. In: GINZBURG, C. **Mitos, emblemas, sinais**. São Paulo. Companhia das letras, 1989.

KAUFMANN, P. **Dicionário Enciclopédico de Psicanálise. O legado de Freud e Lacan.** Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

LACAN, J. **O Seminário, livro 20. Mais ainda.** Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1985.

_____. **O Seminário, livro 9. A Identificação.** Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003.

_____. **O Seminário, livro 10. A Angústia.** Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2005.

_____. **Escritos.** Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1998.

LAGAAY, A. *Towards a Philosophy of the Voice. Reflections on the Sound – and Silence – of Human Language*. Tese de doutorado em Filosofia. Freie Universität Berlín. 59, 2010.

LAPLANCHE, J; PONTALIS, J. **Fantasia originária, fantasias das origens, origens da fantasia.** Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1990.

_____. **Vocabulário da Psicanálise.** São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LEADER, D. La voix en tant qu'objet psychanalytique. **Savoirs et clinique**, vol.

no 7, no. 1, 2006, pp. 151-161.

LE GAUFAY, G. **A incompletude do simbólico: de René Descartes a Jacques Lacan.** Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018.

MENÉNDEZ, A. Algumas considerações a respeito da temporalidade da escrita da percepção na obra freudiana. In: SIMANKE, R. [et al.] **Filosofia da psicanálise: autores, diálogos, problemas.** São Carlos: EdUFSCAR, 2010.

McLOUGHLIN, D. Voice. In: MURRAY, A. **The Agamben Dictionary.** EdinburghUniversity Press, 2011.

MILNER, J-C. **O Amor da Língua.** São Paulo: Artes Médicas, 1987.

_____. (2010). Linguística e Psicanálise. *Rev. Estudos Lacanianos*, v. 3, n.4.

MURRAY, A; WHYTE, J. **The Agamben Dictionary.** Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2011.

PARENTE, A. O umbigo da língua no Moisés de Freud. **Revista Brasileira de Psicanálise.** Volume 54, n.1, 131-145, 2020.

PORGE, E. **Voz do Eco.** Campinas: Mercado de Letras, 2014.

RUVITUSO, M. **La teoría de la Imagen em la obra de Giorgio Agamben. Entre estética y política.** Tese de doutorado em Filosofia. Universidad Nacional De General San

Martín e Università Del Salento, 2013.

SAFATLE, V. Aquele que diz “não”: sobre um modo peculiar de falar de si. In: FREUD, S. **A negação**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

_____. Medo, desamparo e poder sem corpo. In: FREUD, S. (2020). **Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na Cultura e outros escritos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

SOUZA-JR.,P. **Uma falha de tradução**. <https://www.youtube.com/watch?v=vrHKfkPlqrc>. Acesso em junho de 2019.

TESHAINER, M; D’AFONSECA, V. Tragedy and comedy in the ethical thinking of Giorgio Agamben. *Hermaneia*, pp. 46-64, 2017.

TESHAINER, M. **O gesto sem fim: notas de um psicanalista ao ler Agamben**. São Paulo: Via Lettera, 2020.

TRISKA, V. Pai: obstáculo epistemológico? **Psicologia USP**, volume 31, e180206, 2020.

TURRA, B. **Ferdinand de Saussure e seu saber fazer com a escrita ou do que se circunscreve de um enigma**. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP, 2018.

VAN HAUTE, P; GEYSKENS, T. **Psicanálise sem Édipo? Uma antropologia clínica da histeria em Freud e Lacan**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

VERNANT, J-P; VIDAL-NAQUET, P. **Mito e Tragédia na Grécia Antiga**. São Paulo: Perspectiva, 2005.