

Lacan com Agamben? Diálogo sobre a voz

Lacan with Agamben? Dialogue about the voice

*Vanessa da Cunha Prado D'Afonseca**

Resumo

O trabalho objetivou indicar a relevância da voz para a reflexão sobre o vínculo entre ética e psicopatologia. Para tanto, partiu-se do texto Lacaniano “Kant com Sade” em diálogo com o questionamento filosófico e político de Giorgio Agamben sobre a voz. Com tal estratégia, evidenciou-se que a pulsão escópica é ainda a instância teórica privilegiada na interrogação ética Lacaniana. Enquanto a pulsão invocante, chamada por Lacan a responder sobre a verdade que Sade revelaria de Kant, teria permanecido velada. A relevância de um desvelamento do invocante nesses textos pretendeu ser indicada a partir da crítica feita por Agamben à produção biopolítica da condição de uma matável insacriabilidade do homo sacer, das anotações Lacanianas sobre o sacrifício, e da fantasia da segunda morte articulada por Sade.

Palavras-chave: *Psicanálise; Voz; Ética; Jacques Lacan; Giorgio Agamben.*

Abstract

The study aimed to indicate the importance of the voice in the debate on the link between ethics and psychopathology. To this end, we started with the Lacanian text “Kant with Sade” in dialogue with the philosophical and political questioning of Giorgio Agamben on the voice. With this strategy, it became clear that the scopic drive is still the preferred theoretical stance on Lacanian interrogation ethics. As to the invoking drive, so-called by Lacan to answer the truth that Sade would reveal about Kant, it appears to have stayed veiled. The relevance of an unveiling of the invoking in these texts intended to be

* Psicóloga pela Universidade de São Paulo (USP), mestre em educação pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), especialista em psicologia clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Texto reelaborado a partir de monografia apresentada no curso de especialização: Psicanálise e Linguagem: uma outra psicopatologia (PUC-SP/COGEAE). vanessadafonseca@hotmail.com

indicated from the criticism made by Agamben on the biopolitical condition of the killable unsacrificability of homo sacer, in the Lacanian notes on sacrifice, and the fantasy of the second death articulated by Sade.

Keywords: *Psycoanalysis; Voice; Ethics; Jacques Lacan; Giorgio Agamben.*

Observação relevante a esse artigo é a de que Agamben interroga o vínculo entre psicopatologia e política no exato momento em que declara o objeto de seu projeto no *Homo Sacer I* (2002).

Precisamente, é logo após indicar que Foucault teria deixado oculto o ponto de intersecção entre poder soberano e biopolítica que encontramos a questão que nos interessa:

“Existe um centro unitário no qual o ‘duplo vínculo’ político encontra sua razão de ser? 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 (...) que estabelece um paralelismo entre neuroses externas e neuroses internas?” (Agamben: 2002, p. 14)¹.

Questionamento, contudo, mantido suspenso no livro, uma vez que, nele, o sujeito, justamente onde poderia aparecer gozando da submissão ao poder soberano, permanece oculto. Será por que “uma lei que pretende fazer-se integralmente vida encontra-se hoje cada vez mais freqüentemente diante de uma vida que se *desanima e mortifica* em norma?” (Idem: p, 193 – grifos meus). De fato, a figura do *Homo Sacer I* é a vida mortificada em uma cidadania constituída no paradoxo de uma relação com a lei em que, a um só tempo, se impõe a morte e a impossibilidade do sacrifício.

Ainda assim, se a pergunta feita por Agamben a Foucault continua ressoando – e tanto que constitui declaradamente seu projeto –, onde estão os escritos que a carregam como causa?

1 Em seu estudo sobre a biopolítica, Agamben pretende circular justamente sobre este oculto ponto de intersecção. Não bastará a ele descrever a moderna assunção da vida pelo poder e sua vinculação com a determinação biopolítica da morte, será necessário adentrar novamente o direito e fazer notar que “a produção de um corpo biopolítico [é] a contribuição original do poder soberano” (Idem, p.14).

Temas caros à psicopatologia encontramos no livro poucas vezes. Há, sim, citação do Freud de *Totem e Tabu*, mas a convocação ao psicopatológico só se faz explicitamente na página 141, onde, a partir da citação de Sade, a vida nua comparece revestida pelo termo *sadomasoquismo*. Daí, perguntarmos: este Sade pode retroagir ao início do livro e dizer da verdade do Kant ali apresentado como aquele que originalmente teorizou *uma lei cuja vigência é sem significado*, pura forma de lei? Se isso for possível, o *Kant com Sade*, de Lacan (1998a), lançaria luz sobre a pergunta de Agamben?

Porque sua resposta é mantida suspensa no *Homo Sacer I*, ousamos perguntar: onde está *Kant com Sade* nos outros livros?

No livro de 1977, *Estâncias*, está na citação direta a Lacan: “A afirmação de Lacan (‘o fantasma torna o prazer próprio do desejo’) pode ser lida em *Kant avec Sade...*” (p. 133), em uma apropriação da psicanálise para a nomeação de um problema colocado à palavra:

“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 (...). Tal modelo forneceu o campo, tanto para um exame da transfiguração dos objetos humanos, realizada pela mercadoria, quanto para (...) [um exame] do significar que escapasse da posição primordial do significante e do significado que domina toda reflexão ocidental sobre o signo.” (2007, p. 14).

Seu livro seguinte é o *Infância e História*. Conforme compreendemos, aquilo que apareceu detalhadamente no *Estâncias* como interrogação sobre o fantasma e a poesia retorna, nesta obra, recaindo sobre as interrogações que, na relação do homem com a palavra, dirão respeito ao fundamento da ética e da política. A perversão, afirma,

“é o arcanjo salvífico que se alça em vôo do teatro ensangüentado de Eros para elevar aos céus o homem sadiano. 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 o que Lacan, com a habitual agudeza, soube extrair como *objet a* e como *désir de l'Autre*) deveria mostrá-lo com eloqüência.” (2005, p. 37).

Desta vez, Sade e Lacan vêm, novamente, acompanhados de Kant. Trazendo um a verdade do outro? É isso justamente que cabe avaliar.

Se em *Kant com Sade* a verdade do imperativo categórico é o gozar do sujeito na submissão a uma voz que lhe enuncia o *tu deves!*, parece-nos que a interrogação de Agamben no *Infância e História* também alcança os fenômenos da voz quando propõe ao universo kantiano algo da ordem do que Lacan denominou, a partir da teorização do objeto a, como uma instauração do *impuro* em uma nova Crítica da Razão (Lacan: 1998a, p. 786). No mesmo sentido, Agamben afirma a necessidade de teorização de uma *experiência transcendental*, o que significaria, em seus termos, “a redefinição do conceito de transcendental em função de suas relações com a linguagem” (2005, p. 11).

Relação com a linguagem em que sentido? Naquele em que está colocada a diferença entre língua e fala. Este o eixo teórico do *Infância e História*. Mas, no prefácio que tenta dar conta do não escrito como memorial das perguntas e das respostas por Agamben mantidas suspensas, este lugar não era o da fala, e sim o da voz:

“Na obra não escrita sobre a voz, em vez disso, o lugar desta experiência transcendental era procurado antes na diferença entre voz e linguagem, entre *phoné* e *logos*, na medida em que esta diferença abre o espaço próprio da ética”, afirma (Idem, p.15).

Pois bem, é justamente essa passagem (*da voz* à linguagem e *entre voz* e linguagem) que retorna no *Homo Sacer* como um problema lançado ao vínculo originário entre poder soberano e biopolítica. O trecho citado da *Política*, de Aristóteles, é o mesmo no *Homo Sacer* e no *Infância e História*. Leiamos o excerto:

“Não é um acaso, então, que um trecho da *Política* situe o lugar próprio da *polis* na passagem da voz à linguagem. O nexos entre vida nua e política é o mesmo que a definição metafísica do homem como ‘vivente que possui a linguagem’ busca na articulação entre *phoné* e *logos*: ‘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), mas a linguagem serve para manifestar o conveniente e o inconveniente, assim

como também o justo e o injusto; isto é próprio do homem com relação aos outros viventes, somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e das outras coisas do mesmo gênero, e a comunidade destas coisas faz a habitação e a cidade' (1253a, 10-18). (...). O vivente possui o *logos* tolhendo e conservando nele a própria *voz*, assim como ele habita a *polis* deixando excluir dela a própria vida nua." (Agamben: 2002, p.15-16).

"A *voz* como índice da dor e do prazer"... Se a hipótese dessa proposta tiver algum sentido, há na *vontade de gozo*, teorizada no *Kant com Sade*, uma verdade da psicanálise lançada à ética que pode vir a se alocar naquele ponto que Agamben vem interrogar como uma vinculação entre psicopatologia e política e que, segundo compreende, não pode ser da ordem de um simples paralelismo entre neuroses internas e neuroses externas.

O que significa interrogar a ética e, então, a política pelo psicopatológico? É isso que o retorno do recalcado da *voz* nos convoca a pensar quando pensamos em uma *ética da psicanálise*?

Por um lado, a pergunta feita por Lacan ao vínculo entre psicopatologia e política concerne à posição do sujeito diante de um gozo capaz de o alienar na atuação do que chamou, com Sade, de fantasia da segunda morte, ou, com Antígona, do entre duas mortes. Por outro, é já o descentramento de um sujeito político que concebe a si como sujeito político autônomo, sujeito de um saber da identidade de si como sujeito não alienado, o que se vê contestado quando é colocada em questão a *voz da consciência* – tradicionalmente, a entidade fundamental da relação entre psicopatologia e política – como *voz* de uma consciência de coerência entre o eu e o [Eu]. Se já a clínica Lacaniana se sustenta em um descentramento do sujeito, também o questionamento da *voz* como *objeto causa* de uma tal confusão ganha relevância. É um campo em que tal relevância se apresente que pretendemos delinear nesse artigo.

|

Partamos de *Kant com Sade*.

Nesse texto, Lacan apresenta sua tese de que a *Filosofia na Alcova*, de Sade, contém a verdade da *Crítica da Razão Prática*, de Kant. Para

construí-la, faz lembrar da distinção kantiana entre o bem como *wohl* – objeto do que poderia ser chamando de um “princípio do prazer” –, do bem como *das Gute* – objeto da lei moral. Enquanto o primeiro *bem* não poderia dizer do sujeito no exercício de sua vontade, uma vez que, submetido aos objetos patológicos, o sujeito padeceria de seus destinos, o *bem* como *das Gute*, apresentando-se como um imperativo categórico ao sujeito e constituindo-se como uma máxima, excluiria tudo aquilo que poderia guiá-lo, ainda que ao bem, submetido à contingência característica do campo fenomenal.

Em direção a *das Gute*, ademais, a lei moral não seria Lei pela enunciação de um conteúdo moralizante, mas pela *forma* garantida como *pura* em uma articulação tal qual: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer sempre como princípio de uma legislação universal.” (Kant: 2008, p. 40). Máxima, então, que seguiria para sua validade, necessária e suficientemente, o princípio da universalidade lógica: só é válida se valer em todos os casos e absolutamente inválida se houver algum caso a que ela não se aplique, ficando excluído, com isso, do horizonte de seu juízo, os modos de compaixão, de balizamento das conseqüências para o sujeito, ou ainda de vinculação ao resultado de um bem escolhido ao próximo para sua conformação como lei de um estatuto moral.

Pela via de Sade, contudo, Lacan encontra os mesmos princípios fundantes da moral kantiana. Se a máxima proposta por Sade anuncia uma articulação perversa – “Tenho o direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem nenhum limite que me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto nele saciar.” (Sade *apud* Lacan: 1998a, p.780) –, são, ainda, tanto a rejeição ao patológico, quanto a tomada da lei como pura forma, que nela se encontram para finalmente articulá-la.

Estes são os primeiros pontos de comparação entre Kant e Sade que encontramos nos *Escritos* (1998a). Nada dissemos sobre a *voz*.

II

Tomemos as máximas kantiana e sadeana apresentadas por Lacan. O que ele diz sobre elas? Por um lado, que, enquanto Kant faz a lei moral

sustentar-se em um endereçamento do eu a si mesmo como *voz da consciência*, Sade constrói uma máxima que, por vir pela *voz* do Outro, ao sujeito retorna desmascarando a fenda que o constitui. Por outro lado, que a concordância da experiência de gozo pelo sujeito da enunciação com aquela do sujeito do enunciado que é dito explicitamente gozar aponta, em Sade, outro ponto da verdade kantiana: o gozo, diz Lacan, “ao se confessar impudentemente em suas próprias palavras, faz-se pólo de uma dupla em que o outro está no fosso que ele já perfura no lugar do Outro, para ali erguer a cruz da experiência sadiana.” (Idem: p. 782).

Esse gozo do Outro feito outro, Lacan encontra naquilo mesmo que Kant haveria negligenciado em sua teorização da *voz* na consciência: os fenômenos ditos, pela psicanálise, *da voz*. Estes compareceriam claramente na enunciação sadiana quando a coisa-em-si kantiana, o objeto transcendental que sustenta a vontade de *das Gute*, reaparece em Sade decaída em um objeto que, ao mesmo tempo, mantém a opacidade do transcendente, pois é um objeto afinal separado do sujeito – podendo ser uma *voz* qualquer, *voz* sem corpo, uma *voz* enunciada via rádio, diz Lacan – mas que, ao mesmo tempo, transforma-se em *voz encarnada* – por exemplo, como *voz* de um agente do tormento que não revela de si função alguma a não ser a satisfação de se fazer instrumento do gozo do Outro. *Voz* do Outro imediatamente como *voz* do outro

Voz que não se pode suprimir, ainda que venha como silêncio, ainda que venha como corpo. *Voz* como algo que vem. Ela engana um pouco mais ou um pouco menos o sujeito quanto a seu local de manifestação, mas, de qualquer forma, vem.

Quanto a isso, diz Lacan:

“Retenhamos o paradoxo, de que é no momento em que o sujeito já não tem diante de si objeto algum que ele encontra uma lei, a qual não tem outro *fenômeno* senão alguma coisa já *significante* que é obtida de uma *voz* na consciência e que, ao se articular nela como máxima, propõe ali a ordem de uma razão puramente prática, ou vontade.” (Idem, p. 778 – grifos meus).

Em outro trecho:

“Certos fenômenos da *voz*, nomeadamente os da psicose, têm mesmo essa faceta do objeto. E a psicanálise não estava longe, em sua aurora, de referi-los à *voz* da consciência. (...) não é só que a fenomenologia de Kant falhe aqui, mas é que a *voz*, mesmo louca, impõe a idéia do sujeito...” (Idem, p. 783-784).

Como algo que vem. Se parodiássemos a famosa afirmação Lacaniana sobre o olho e o olhar – “A relação do olhar com o que queremos ver é uma relação de logro. O sujeito se apresenta como o que ele não é e o que se dá para ver não é o que ele quer ver. É por isso que o olho pode funcionar como objeto *a*.” (Lacan: 1964, p.102) –, poderíamos dizer: *de maneira geral, a relação da voz com o que queremos escutar é uma relação de logro. O sujeito se escuta como o que ele não é e o que se dá a ouvir não é o que ele quer escutar. É por isso que a voz pode funcionar como objeto a.*

Enquanto, na esquizo do olho e do olhar, é o logro do reconhecimento da imagem de si o que se vê indicar, na cisão entre a *voz* e o escutar, seria o logro indicado na consideração de si como autônomo, na consideração de uma *voz escutada* pelo sujeito da *voz da consciência* quando uma *voz* quer insistir em uma sempre *audível heteronomia* – *tu debes!*, ou *goza!* –, o que parece se articular.

No entanto, na consideração da verdade advinda de Sade a Kant parece insuficiente o paralelo que se possa fazer entre a *voz* e o campo do olhar. Qual a especificidade da fantasia perversa? A colocação de si como vontade de gozo no lugar do objeto *a*. No perverso, este lugar é o que não se esconde da cena: o olho do *voyeur* está lá, o grito do sádico e o gemido do masoquista também.

Até esse ponto a *voz* parece ter acedido ao visível. Mas onde ela está que se furta da fantasia? O que está escamoteado em Sade? Onde ele acha que efetuou libertação e já se viu novamente afeito à Lei? Ao tomarmos a afirmação Lacaniana de que, em Sade, “a apologia do crime impele-o apenas ao reconhecimento indireto da Lei.” (Lacan: 1998a, p. 802), diríamos que o engano se revela naquilo mesmo que Lacan teria trazido como verdade da psicanálise a Kant e também a Sade: o estatuto da lei moral é sim estatuto de inscrição da Coisa, mas também de inscrição de si como *causa* do desejo.

Lacan insiste nisso o tempo todo: “É a Lei a Coisa? De modo algum. Mas eu não conheci a Coisa senão pela Lei. Porque não teria idéia da concupiscência se a Lei não dissesse – Não cobiçarás.” (Lacan: 1997, p. 106).

Que lei? Por um lado, justamente esta que se presentifica semelhante tanto em Kant como em Sade – uma lei que é *voz* (do Outro como outro ou da consciência), e que se torna moral porque universalizável exatamente no momento em que se desvincula de uma significação propositiva. Esta lei, em outros termos, que se encena sem conteúdo, puro imperativo, *voz* da Lei pela Lei. Uma lei que guarda uma *forma da voz* marcada, diríamos, já em sua relação à Coisa. *Voz* que está ali desmascarada na fantasia sadiana – a *voz* do Outro gozador.

Na fantasia perversa, Lacan nos diz, há uma lei encenada e que faz de Sade um pecador, mas não sujeito de uma demissão da lei em seu estatuto moral. A captura especular em Sade assemelha pecado e saber. Se ela se encena na captura do sujeito por uma *voz* que sabe mandar e fazer obedecer, o carrasco, e ainda mais a vítima consentida, sabem de si em relação a esta *voz* – são sujeitos supostos saber gozar.

Por outro lado, a Lei em sua dimensão de *causa* do desejo, instância de uma forma da *voz* como objeto *a*, pressuporia que esta ali já estivesse antes do advento de uma lei capaz de lhe “apresentar” a Coisa, ou seja, antes de uma lei passível de ser transgredida na direção de um encontro com o desejo do Outro interdito – via gozo pelo incesto, pecado, ou sacrifício. “Para que o objeto *a* em que se encarna o impasse do acesso do desejo à Coisa lhe dê passagem – afirma Lacan –, é preciso voltar a seu começo. Se não houvesse nada preparando essa passagem, antes da captura do desejo no espaço especular, não haveria saída” (Idem, p. 298). No caso de *Kant com Sade*, nada haveria para além do ato sadiano de se tornar um pecador.

Mas se há, ao contrário, uma dimensão da lei como uma outra *voz* encoberta pela fantasia perversa, por que isso remeteria à ordem do que é do objeto como pequeno *a*?

É Lacan mesmo quem afirma que *é de uma outra ordem*, por exemplo, a dimensão da sublimação colocada na escuta da *voz* emitida pelo chofar em relação àquela forma do sublimado já operante na constituição da fantasia. Ora, este instrumento – o chofar – que “serve de modelo do lugar

de nossa angústia”, só serve de modelo a esta por remeter àquele objeto que desmascara que há um Outro desejanste por trás (ou antes) de nosso desejo: o *objeto a*. Agora, se ele o faz, como observa Lacan, “só depois de o desejo do Outro ter assumido a forma de uma ordem.” (Lacan: 2005, p. 301), é porque angustia ao responder por um apaziguamento sublimatório do que é sempre alienante na estrutura do desejo como desejo do Outro.

Quanto a isso, afirma Lacan, o chofar consegue “dar à angústia sua resolução, que se chama perdão ou culpa, mediante a introdução de uma outra ordem.” (Idem, p. 302).

O que seria, então, a *voz* no estatuto dessa *outra ordem*?

Tendemos a achar que essa *outra ordem* seria uma *outra ordem* da relação do sujeito com o *objeto a*.

No seminário inacabado *Nomes Do Pai*, M. Dolar lê uma citação de Lacan que indica exatamente o ponto de aplanamento da angústia pela *voz* do chofar:

“It functions as the ritual repetition of his sacrifice and the reminder of the impossible origin of the law, covering up its slack of origin. But this gesture is highly ambiguous, for who is that has to be reminded? Who is ultimately the addressee of that voice? In Lacan’s words: “To put it bluntly, is not the one whose memory has to be awoken, whom one has to remind, is it not God himself?” (Dolar: 2006, p.54).

O soar do chofar, então, faz lembrar não ao homem, mas ao mítico pai da horda primeva – e uma tal origem do objeto *a* só poderia ser *mítica* se precisa guardar uma anterioridade em relação à Coisa – que ele está morto. Este pai morto é o que transmite a lei do desejo. Mas caso não estivesse morto o que aconteceria? Seria necessário aplacar o seu gozo com um sacrifício. Sacrifício total caso fosse inteiramente gozador – uma virgem imaculada, por exemplo; sacrifício parcial – uma libra de carne –, caso um mínimo de inscrição de uma lei de interdição ao gozo já tivesse feito desse pai primitivo, ou deus obscuro, um pai ou deus dividido.

Para que o sacrifício? Para saber do desejo do Outro, ou ainda, para provocar o desejo no Outro. O trecho em que Lacan teoriza sobre o sacrifício merece ser citado longamente:

“Eu disse não saber o que, no chofar – digamos, no clamor da culpa –, articula-se do Outro que encobre a angústia. Se nossa formulação é correta, algo como o desejo do Outro deve estar implicado nisso. (...) Eu lhes direi, sucintamente, que o sacrifício de modo algum se destina à oferenda ou ao dom, que se propagam numa dimensão bem diferente, mas sim à captura do Outro na rede do desejo. A coisa já seria perceptível ao vermos a que isso se reduz, para nós, no plano da ética. É da experiência comum que não levamos nossa vida, quem quer que sejamos, sem oferecer incessantemente a não sei que divindade desconhecida o sacrifício de uma pequena mutilação válida ou não, que nos impomos no campo de nossos desejos. Nem todas as subjacências dessa operação são visíveis. Que se trata de alguma coisa relacionada com o *a* como pólo de nosso desejo, quanto a isso não há dúvida. Mas (...) é preciso algo mais – nominalmente, que esse *a* seja algo já consagrado, o que só se pode conceber ao retomar em sua forma original o que está em questão no sacrifício. Quanto a nós, sem dúvida perdemos nossos deuses na grande feira civilizadora, mas um tempo bastante prolongado, na origem de todos os povos, mostra que tínhamos desavenças com eles como com pessoas do real. Eles não eram deuses onipotentes, mas deuses potentes, ali onde existiam. A questão toda era saber se esses deuses desejavam alguma coisa. O sacrifício consistia em agir como se eles desejassem como nós, e, se desejavam como nós, o *a* teria a mesma estrutura. Isso não quer dizer que eles engulam o que lhe sacrificamos, nem tampouco que isso possa lhes servir para alguma coisa: o importante é que o desejem e, direi ainda, que isso não os angustie. Há um aspecto cujo problema, até hoje, creio eu, ninguém resolveu de maneira satisfatória – as vítimas sempre tinham que ser imaculadas. Ora, lembrem-se do que eu lhes disse da mancha no nível do campo visual. Com a mancha, aparece ou se prepara a possibilidade de ressurgimento, no campo do desejo, do que há de oculto por trás dela, ou seja, no caso, do olho cuja relação com esse campo deve ser necessariamente esvaziada, para que o desejo possa permanecer nele com a possibilidade ubíqua ou nômade que lhe permite furtar-se à angústia. Quando domesticamos os deuses na armadilha do desejo, é essencial não despertar sua angústia.” (Idem, p. 302-303).

Posto isso, tomemos por um momento Antígona – tragédia paradigmática à ética da psicanálise. O que está em questão na forma de morte sentenciada por Creonte a Antígona? Notemos que, se é com uma negação de um desejo seu de sentenciá-la à morte que ele profere a sentença, é, em seguida, toda uma dinâmica de comprometimento dos deuses como desejantes o que se articula:

CREONTE – (...) Fora com ela, depressa, levem-na daqui. Quando estiver enterrada na montanha, como ordenei, na escuridão, e só, ela que decida se deseja morrer ou prefere viver emparedada. *Não pretendo sujar minhas mãos com o sangue dela.* Mas isso é certo – viva o que viver jamais voltará a contemplar o dia.

ANTÍGONA – (...) Porque respeito os mortos dizem que sou sacrílega. Mas breve, meu destino cumprido, *eu saberei dos próprios deuses se errei eu, ou se erraram os meus juizes.* Se o erro é deles, me falta imaginação para lhes desejar um fim pior do que o que me impuseram.

(...)

CREONTE – *Não demorarás para que verifiques todas as tuas dúvidas. Quanto a mim, que não duvido, não temo.* Levem-na. Já retardaram demais minha sentença.

(...)

TIRÉSIAS – (...) *Os deuses não estão aceitando nossas orações e nossos sacrifícios.* Nenhuma ave do céu solta um grito feliz de bom augúrio desde que provaram a gordura de um defunto.“ (Sófocles: 2003, p. 43-49 – *grifos meus*).

Os deuses, o que aconteceu com eles? Angustiarão-se com a sentença dada a Antígona?

III

Um outro lugar de desejo parece ter sido o que Lacan tentou teorizar ao dizer, no seminário XI, que o desejo do analista não é um desejo puro.

Enquanto a lei moral kantiana ali não aparece senão como “o desejo em estado puro, aquele mesmo que termina no sacrifício”, Lacan propõe um lugar para o analista fora dos limites da lei: “confrontado com o significante primordial, o sujeito vem, pela primeira vez, à posição de um amor sem limite, porque *fora dos limites da lei*, somente onde ele pode viver.” (Lacan: 1998b, p. 260).

Tal posição – isso é absolutamente relevante – pretenderia responder ao seguinte cenário:

“Há algo de profundamente mascarado na crítica da história que temos vivido. É, presentificando as formas mais monstruosas e pretensamente ultrapassadas de holocausto, o drama do nazismo. Afirmo que nenhum

sentido de história, fundado nas premissas hegeliano-marxistas, é capaz de dar conta dessa ressurgência, pela qual se verifica que a oferenda, a deuses obscuros, de um objeto de sacrifícios, é algo a que poucos sujeitos podem deixar de sucumbir, numa captura monstruosa. (...) Mas, para quem quer que seja capaz de dirigir, para esse fenômeno, um olhar corajoso – e, ainda uma vez há certamente poucos que não sucumbam à fascinação do sacrifício em si mesmo –, o sacrifício significa que, no objeto de nossos desejos, tentamos encontrar o testemunho da presença do desejo desse Outro que chamo aqui o *Deus obscuro*.” (Idem, p. 259).

IV

A impossibilidade do sacrifício, a segunda morte eternamente enecnada, em termos Lacanianos, ou a zona de uma matável insacrificabilidade, nos termos de Agamben, é o que se mostra na problematização que este faz entre os cerimoniais vicários de sepultamento de um colosso ou de um duplo do devoto² quando da instituição da soberania medieval e de seus antecedentes romanos:

“Qual o estatuto deste corpo vivente, que não parece mais pertencer ao mundo dos vivos? Em um estudo exemplar, Schilling observou que, se o devoto sobrevivente é excluído tanto do mundo profano quanto do sagrado, ‘isto ocorre porque este homem é *sacer*. Ele não pode em nenhum caso ser restituído ao mundo profano porque foi justamente graças ao seu voto que toda a comunidade pôde escapar à ira dos deuses’. É nesta perspectiva que devemos ver a função da estátua, que já encontramos na *funus imaginarium* do imperador e que parece unir em uma única constelação tanto o corpo do soberano quanto o do devoto.(...) Se voltamos então a observar sob esta perspectiva a vida do *homo sacer*, é possível assemelhar a sua condição àquela de um devoto sobrevivente, para o qual não seja mais possível nenhuma expiação vicária, nem substituição alguma por um colosso. O próprio corpo do *homo sacer*, na sua matável insacrificabilidade, é o penhor vivo da sua sujeição a um poder de morte, que não é porém o cumprimento de um voto,

2 “o ditador ou o pretor, que consagra as legiões inimigas, pode consagrar não só a si, mas também qualquer cidadão que faça parte da legião romana. Se o homem que foi assim votado, morre, isto está em conformidade com o devido; se, porém, não morre, é preciso sepultar uma imagem (*signum*) com sete pés de altura e imolar em expiação um vítima (...) se em vez disto ele consagrou a si mesmo, (...), e não morre, não poderá realizar nenhum rito, nem público nem privado.” (Lívio apud Agamben: 2002, p. 104).

mas absoluta e incondicionada. A vida sacra é vida consagrada sem nenhum sacrifício possível e além de qualquer cumprimento (...). Enquanto encarna na sua pessoa os elementos que são normalmente distintos da morte, o *homo sacer* é, por assim dizer, uma estátua viva, o duplo ou o colosso de si mesmo. Tanto no corpo do devoto sobrevivente como de modo ainda mais incondicionado, no corpo do *homo sacer*, o mundo antigo se encontra pela primeira vez diante de uma vida que, excepcionando-se em uma dupla exclusão do contexto real das formas de vida, sejam profanas ou religiosas, é definido apenas pelo seu ser em íntima simbiose com a morte, sem porém pertencer ainda ao mundo dos defuntos. E é na figura desta 'vida sacra' que algo como uma vida nua faz a sua aparição no mundo ocidental. Decisivo é, porém, que esta vida sacra tenha desde o início um caráter eminentemente político e exiba uma ligação essencial com o terreno sobre o qual se funda o poder soberano." (Agamben: 2002, p. 106).

V

O que sabemos sobre o *objeto a* na relação com o sacrifício? Que ele indica que há um Outro a desejar por nós, um Outro que é uma lacuna por onde ressoa algo que é a fala do sujeito a retornar sua própria mensagem. O sacrifício como tentativa de domesticação do desejo do Outro a partir da oferta de um objeto. Oferecimento de um objeto do desejo, podemos pensar, para elidir que, desse Outro, como *objeto a*, o sujeito é causa. "Em todo advento do *a* como tal", diz Lacan,

"a angústia aparece em função de sua relação com o desejo do Outro, mas qual é sua relação com o desejo do sujeito? Ela é situável na formulação que propus, no devido tempo, ao lhes dizer que o *a* não é o objeto do desejo que procuramos revelar na análise, mas sua causa." (Lacan: 2005, p. 304).

Mais especificamente, "Se a angústia marca a dependência de qualquer constituição do sujeito em relação ao A, o desejo do sujeito acha-se apenso a essa relação por intermédio da constituição anterior do *a*." (Idem, p. 304-5).

Quanto ao sacrifício, Lacan nos disse, o que se deve temer é angustiar os deuses. Por outro lado, afirmou ser a angústia a forma única de tradução subjetiva do *a* (Idem, p. 113). Isso em uma dinâmica em que ela advém como sinal de que não é o eu enquanto presente que se vê convocado pelo

aparecimento de seu desejo como desejo do Outro, mas o sujeito em uma condição de ser como de apagamento do sujeito. A angústia, diz, “solicita minha perda, para que o Outro se encontre aí.” (Idem, p. 169).

O que poderia, então, angustiar os deuses? Talvez pudéssemos ousar responder: subjetivar-se como falta a ser. Dar-se conta de que há um Outro que não me reconhece, mas que me questiona em meu ser onde, justamente, não é mais um eu que está lá. Que me interroga exigindo uma antecipação de meu ser ao que já sou. “E, por ser isso que ele visa, numa relação temporal de antecedência, não posso fazer nada para romper esse aprisionamento, exceto nele me engajar.” (Idem, p.70).

Porém, tal posição angustiada é dada ao homem como o desejante. Para o homem é que há o Outro como lei – tesouro dos significantes. Para os deuses, ou do lugar do soberano, o que é que se enuncia? O paradoxo de um lugar em que está impedida uma articulação tal qual a da existência de um Outro do Outro: enquanto “não há Outro do Outro.” (Lacan: 1998b, p. 833), “a lei está fora dela mesma”, e “eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei.” (Agamben: 2002, p.23).

Relação paradoxal de alteridade do Outro, como lei ou como linguagem, que será articulada por Agamben à condição política do *Homo Sacer*. Condição de atuação da fantasia sadeana da segunda morte, em que a lei propõe o sacrifício enquanto se sustenta na insacrificabilidade.

VI

Passemos, com isso, ao problema lançado à lei no *Homo Sacer I* (2002).

Já no contexto de uma leitura cruzada com o *Kant com Sade*, anotemos inicialmente que, à primeira vista, parece ser contra a *pura forma da lei* kantiana que Agamben faz advir a figura de uma lei que só se institui ao relacionar-se com a força, ou com a violência, de uma decisão soberana.

Isso porque, em Kant – notemos que falamos do Kant apresentado por Lacan –, a efetividade do que vem ordenado como imperativo categórico não necessitaria de pólo algum de enunciação para além de um sentido, interno ao sujeito, de respeito ao cumprimento lógico da universalização. Se

Agamben, ao contrário, descreve a característica principal da relação entre lei e soberania justamente pela exterioridade desta à injunção legisladora por ela convocada, parece que não é mesmo sobre a lei kantiana que ele está a se debruçar. Para o autor, lembremos, o paradoxo da soberania pode ser formulado da seguinte maneira: “a lei está fora dela mesma”, ou então: “eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei.” (Agamben: 2002, p.23).

Ademais, continua,

“não existe nenhuma norma que seja aplicável ao caos. Primeiro se deve estabelecer a ordem: só então faz sentido o ordenamento jurídico. É preciso criar uma situação normal, o soberano é aquele que decide de modo definitivo se este estado de normalidade reina de fato. Todo direito é ‘direito aplicável a uma situação.’” (Schmitt *apud* Agamben: 2002, p. 24).

Aqui, a dificuldade de comparação com Kant viria em fazer corresponder a *incondicionalidade*, pressuposta na máxima kantiana, a essa forma de lei, trazida por Agamben, em que o soberano é aquele que estabelece as *condições* temporais, espaciais, normais e, principalmente, excepcionais de sua efetividade.

Em oposição a isso, a lei moral como sustentadora de uma razão pura prática não exigiria nada além do que é já pura razão para se efetivar. Afinal, nenhum princípio instituinte do que seria o normal poderia anteceder como enquadre a existência de uma lei cujos conceitos práticos produzem, eles mesmos, “a realidade (*Wirklichkeit*) daquilo a que se referem (a disposição da vontade).” (Kant: 2008, p.95).

Também a exigência lógica da *universalidade* da máxima moral kantiana tal qual apresentada por Lacan pareceria confrontada com a teorização de Agamben sobre a soberania como decisão a respeito do estado de exceção. Enquanto Lacan afirma que, para que a máxima kantiana sirva de lei,

“é necessário e suficiente que, na experiência de tal razão, ela possa ser aceita como universal por direito de lógica. O que, lembremos sobre esse direito,

não quer dizer que ela se imponha a todos, mas que valha para todos os casos, ou, melhor dizendo, que não valha em nenhum caso, se não valer em todos.” (Lacan: 1998a, p. 778),

Agamben afirma a *exceção* e não a *universalidade* como sendo a estrutura originária da lei com a norma. A exceção seria

“um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disso, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma de suspensão. (...) Neste sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, capturada fora (*ex-capere*) e não simplesmente excluída.” (Agamben: 2002, p. 25).

Tudo isso faz com que nos encontremos no ponto de pensar que não seria, absolutamente, de um mesmo tipo de lei que se trataria no *Kant com Sade* e no *Homo Sacer I*.

Por outro lado, notemos que interessa a Agamben, neste mesmo livro, justamente indicar o ponto em que a noção de soberania – com a identificação do pólo de emanção do poder por ela articulada e da exceção que ela implica – viria a encontrar uma forma de poder já tão menos identificável em sua origem que nomeável pelo plural *micropoderes* ou *biopoderes*. Formas de poder não mais centralizados na figura de um soberano, mas, ao contrário, absolutamente dispersos. Para usarmos uma metáfora Lacaniana em conjugação com Foucault – autor absolutamente essencial a Agamben na identificação dessas formas –, poderes não mais submetidos ao olho gozador do soberano, mas pan-ópticos.

A apresentação dessa outra forma de poder, Agamben encontra em Sade. Para ele, a *Filosofia da Alcova* traz a imagem de um espaço absolutamente normalizado, em que a máxima sadiana se transforma imediatamente em uma organização totalitária da vida, cujos “minuciosos regulamentos não deixam de fora nenhum aspecto da vida fisiológica (nem ao menos a função digestiva, obsessivamente codificada e exposta em público).” (Idem, p.142). Sua verdade literária seria a de ter exposto, pela primeira vez, segundo

Agamben, a consequência biopolítica de se fazer a pura vida “natural”, a vida nua, adentrar como sujeito político por excelência o universo que, até a Revolução Francesa, a excluía: o universo da lei, da política e do direito.

Antes de Sade, porém, Agamben nos apresentara, a partir de Kafka e Kant, algo deste poder que nomeamos, com Foucault, pan-óptico. Foi ali que se esclareceu que, ao contrário do que se imagina, não seria necessária uma lei positivamente propositiva para que o universo sadiano se tornasse real. Não. A verdade que, também no *Homo Sacer*, Sade traz a Kant é a de que a pura enunciação de uma lei que nada significa – *pura forma de lei* – não é capaz de resistir à injunção perversa que torna indistintas vida “natural” e lei e norma, nem que, por essa mesma via, seja possível fazer da vida nua o próprio substrato da decisão soberana. “Tenho o direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um” – estes, enunciado e enunciação perversa, lembremos – “e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar.” (Sade *apud* Lacan: 1998a p, 780).

Não é, porém, apenas o universo sadiano da regulamentação totalitária da vida nua o que se vê atualizado no contexto biopolítico em que vivemos. Antes, aquilo que Agamben nos mostra é que, por um lado, as leis que ordenam propositivamente uma comunidade ou um Estado – as normas jurídicas – originariamente se esvaziam tornando-se *puras* para que a própria instituição do ordenamento seja possível, e que, por outro lado, essas mesmas normas acabam por articular soberania e sacrifício naquilo que traduzimos como uma atuação da fantasia sadiana da segunda morte.

Agamben explica a primeira operação fazendo notar que não se opõem, na verdade, *pura forma da lei* e *exceção soberana*. Antes de nos apresentar Kafka e também Sade, o que ele propôs foi que “a relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono.” (Idem, p. 36). O que significa que a lei, pelo mecanismo da exceção, aplicar-se-ia desapplicando-se, ou seja, efetivar-se-ia tornando-se vazia – uma *pura forma de lei* – em relação àquela proposição que a faria efetivar-se pelo direito ou sanção que nela viriam positivados:

“A relação de exceção é uma relação de *bando*. (...) O *bando* é uma forma da relação. Mas de que relação propriamente se trata a partir do momento em que ele não possui nenhum conteúdo positivo, e os termos em relação parecem excluir-se (e, ao mesmo tempo, incluir-se) mutuamente? Qual a forma da lei que nele se exprime? O *bando* é a pura forma do referir-se a alguma coisa em geral, isto é, a simples colocação de uma relação com o irrelato.” (Agamben: 2002, p. 36).

Tal forma de relação, por sua vez, seria capaz de explicar fenômenos tais quais o da culpa perante a lei. Uma culpa não relacionada à transgressão da lei, como não se relaciona necessariamente à transgressão a culpa que guardamos em relação às injunções silenciosas, vazias, do supereu, mas uma culpa indicativa de que, em relação à lei, se está incluído “através de uma exclusão”, se está “em relação a 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 a alguma coisa.” (Idem, p.34). Com a *purificação* da lei, portanto, haveria relação de todos com um ordenamento que agora é pura *vigência* da lei.

É claro que essa forma de relação interessa à psicanálise. Contudo, tal interesse não poderia guardar-se em uma passagem imediata feita entre as leis do inconsciente e do desejo e essa forma de lei que Agamben analisa desde um contexto político. Isto já significaria incorrer no erro criticado pelo autor de se fazer corresponder, no vínculo entre psicopatologia e política, neuroses externas e neuroses internas.

A imediaticidade de uma tal passagem não é necessária. Pois há em Agamben, no próprio *Homo Sacer*, mas também em outros livros, considerações enxertadas, aqui e ali, sobre a relação do mecanismo de exceção com aquele que faz implicar, também pela relação de *abandono*, linguagem, fala e *voz*. Essas, sim, as matérias da lei e do desejo Lacanianos.

Leiamos, como exemplo inicial, como se apresenta uma dessas conexões entre Lei e linguagem. Por um lado, diz Agamben, a lei “pressupõe o não-jurídico (por exemplo, a mera violência enquanto estado de natureza) como aquilo com o qual se mantém em relação potencial no estado de exceção. A exceção soberana (como zona de indiferença entre natureza e

direito) é a pressuposição da referência jurídica na forma de sua suspensão. Em toda norma que comanda ou veta alguma coisa (por exemplo, na norma que veta o homicídio) está inscrita, como exceção pressuposta, a figura pura insancionável do caso jurídico que, no caso normal, efetiva a sua transgressão (no exemplo, a morte de um homem não como violência natural, mas como violência soberana no estado de exceção)". Por outro:

“Como somente a decisão soberana sobre o estado de exceção abre o espaço no qual podem ser traçados confins entre o interno e o externo, e determinadas normas podem ser atribuídas a determinados territórios, assim somente a língua como *pura potência de significar*, retirando-se de toda concreta instância de discurso, divide o linguístico do não-linguístico e permite a abertura de âmbitos de discurso significantes, nos quais a certos termos correspondem certos denotados.” (Idem, p. 28-29 – grifos meus).

Mas como Agamben faz cruzar as matérias da lei com as matérias da linguagem, tornando correspondentes a *pura potência de significar* e a decisão soberana como ato de purificação da lei e de instituição do ordenamento? Tal cruzamento, lembremos, nos interessa porque endereça à linguagem a mesma forma de relação que faz da vida nua o substrato da decisão soberana – e que pode torná-la matável, ainda que insacrificável, disponibilizando-a ao gozo de um Outro que a deixa morrer enquanto a impede de morrer. Atuação da fantasia perversa da segunda morte.

Para continuar, faremos uma escolha.

Na introdução desse artigo, citamos algumas passagens concernentes à voz em momentos diferentes da escrita de Agamben. No entanto, para tentar encontrar a lei em seu apelo à morte e à segunda morte, buscaremos uma articulação específica no autor. O livro será o *A Linguagem e a Morte* (2006) e a questão a que ele conduz poderá ser traduzida, já no diálogo com Lacan, da seguinte maneira: por que de Sade a Kant há algo da ordem da verdade e que revela que a pura forma da lei, enunciada por um, não resiste à fantasia da segunda morte, apresentada pelo outro? Em termos utilizáveis por Agamben: por que, desde que se enunciou o homem como aquele que fala, ele também é aquele que morre, o mortal? O que há que faz ligar a linguagem e a morte?

Tais questões, não conseguiremos respondê-las nesse artigo. Se, contudo, conseguirmos implicá-las no contexto da indicação da voz como objeto *a*, um primeiro passo terá sido dado para uma pesquisa que aqui não se conclui.

O que há que faz ligar a linguagem e a morte?

Na concepção de Agamben, a *Voz*.

Na concepção de Lacan, diríamos, algo da mesma ordem. É o que lemos, por exemplo, na afirmação Lacaniana: “viesse a Lei a ordenar ‘Goza’, o sujeito só poderia responder a isso com um ‘Ouço’, onde o gozo não seria mais do que subentendido.” (Lacan: 1998b, p. 836 – grifos meus).

Mas essa *Voz* que Agamben escreve com letra maiúscula e essa *voz* que Lacan escuta como uma ordem de gozo não escutada senão como *menos do que o entendido*, como um *subentendido*, são elas a mesma coisa?

Procuremos visualizar o campo de diálogo – não de *comunidade* – existente entre a *Voz* grafada em maiúscula para indicar, com Agamben, que se trata de uma *voz suprimida* e essa *voz* que, para Lacan, se dá a escutar *subentendida*.

Recortaremos tal campo pela lingüística. Para ambos, ao lidar com o sujeito, lidamos apenas com um pronome, lidamos com um *shifter*.

“Uma vez reconhecida a estrutura da linguagem no inconsciente, que tipo de sujeito podemos conceber-lhe?”, pergunta Lacan. “Podemos tentar aqui – continua – numa preocupação de método, partir da definição estritamente lingüística do [Eu] como significante: onde ele não é nada além do *shifter* ou indicativo que, no sujeito do enunciado, designa o sujeito enquanto ele fala naquele momento.” (Lacan:1998b, p. 815).

Poderia, contudo, responder-lhe diretamente Agamben: desde que, na filosofia moderna, pensar a linguagem é já sempre pensar um *Eu*, a lingüística deu um passo decisivo na definição do sujeito. Esta classifica os “pronomes entre os ‘indicadores da enunciação’ (Benveniste) ou *shifters* (Jakobson).” (Agamben: 2006, p.42), fazendo-se notar que para este, “a palavra ‘eu’, que designa o enunciador, está em relação existencial com a enunciação, da qual funciona como índice.” (Jakobson *apud* Agamben: 2006, p 42).

Com a *Voz*, contudo, Agamben irá confrontar esse campo da lingüística que fez separar *enunciação* e *enunciado* como dimensões diversas de uma ordem que é, por um lado, a da *indicação* de que a linguagem *mostra de si* um ter-lugar (*enunciação*)³ e, por outro lado, o da linguagem como significação (*enunciado*). Separação a ser confrontada não porque esses campos de fato não se distingam, mas porque, na compreensão do autor, ao responder ao problema do que faz a passagem de um campo a outro, algo precisará ser *suprimido* e esse algo é a *voz*: “Mas, primeiramente, o que significa *indicar* a instância de discurso?”, pergunta Agamben.

“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.” (Idem, p. 52).

Por que, nessa passagem, uma *voz* precisa ser *suprimida*? Porque essa *voz*, explica Agamben, não é definível como conjunto de fonemas a criar uma sonoridade mais ou menos articulada, mas é *voz* como experiência de um *não ser mais* um mero som e *não ser ainda* significado.

Em outros termos, a *voz* é aí *suprimida* porque, ao ser compreendida como aquilo que indica que, ao homem, a experiência da linguagem é a experiência de que a linguagem tem um lugar, ou seja, experiência de que o homem é aquele que não apenas fala, mas que *sabe* que *pode* falar, é preciso estabelecer uma diferença em que o mero som, como *voz animal*, não signifique nada antes de se fazer notar como hiato em relação ao que é do campo 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

3 Citando Benveniste, Agamben explica: “A esfera da enunciação compreende, portanto, aquilo em que, em todo ato de fala, se refere exclusivamente ao seu ter-lugar, a sua instância, independentemente e antes daquilo que, nele, é dito e significado. Os pronomes e os outros indicadores da enunciação, antes de designar objetos reais, indicam precisamente que a linguagem tem lugar.” (Agamben: 2006, p. 43).

de discurso enquanto tal, nem abrir a esfera da enunciação. A voz, a φωνη animal, é, sim, pressuposta pelos *shifters*, mas como aquilo que deve ser necessariamente suprimido para que o discurso tenha lugar.” (Idem, p.56).

Em Agamben, tal supressão será problema por diversas razões.

No *A Linguagem e a Morte*, porque fundaria a reflexão da experiência humana da linguagem na pressuposição da existência de uma Voz que não é outra coisa senão um impensável da voz⁴.

Nesse sentido, *o que há na voz?* seria a questão irrespondível, segundo Agamben, pela metafísica, lingüística e ontologia moderna, embora repetidamente formulada pela filosofia desde Aristóteles. Impensável, por sua vez, que remeteria a um impensado ainda mais relevante. Este, agora, relacionado ao fato de ser o homem definido como o falante justamente naquilo que o define também como o mortal. Mais uma vez, sendo a Voz o que diferenciaria morte humana e decesso natural:

“Por isso, a Voz, elemento lógico originário, é também, para a metafísica, o elemento ético originário: a liberdade, a *outra voz* e a *outra morte* – a Voz da morte, poderíamos dizer, para exprimir a unidade de sua articulação –, que faz da linguagem a *nossa* linguagem e do mundo o *nosso* mundo e constitui, para o homem, o negativo fundamento do seu ser livre e falante.” (Idem, p.119).

“Se a relação entre linguagem e morte ‘permanece impensada’, continua Agamben, “isto ocorre, então, porque a Voz – que constitui a possibilidade desta relação – é o impensável sobre o qual a metafísica funda toda possibilidade de pensamento, o indizível sobre o qual se funda todo o seu dizível.” (Idem, p.120-121).

No *Homo Sacer I*, o problema reaparece. Por ter lançado ao impensável a voz, a filosofia, segundo o autor, seria incapaz de se haver com uma política como *tanatopolítica*. Isenção do pensamento, por sua vez, que destinaria a reflexão ética a contornar uma violência fundamental que guardaria em sua origem, apesar disso, a repetição do ato filosófico

4 Aqui, é preciso dizer que remeti, a favor do recorte, o problema à lingüística moderna, mas que tal supressão da voz Agamben reconhece desde, pelo menos, o nascimento da filosofia.

por excelência. Ato de decidir, *do* homem, o que o diferencia do animal e, *no* homem, o que lhe cabe, por um lado, como humano e, por outro lado, como a vida nua de um ser puramente natural:

“A pergunta: ‘de que modo o vivente possui a linguagem?’ corresponde exatamente àquela outra: ‘de que modo a vida nua habita a *pólis*?’ . O vivente possui o *lógos* tolhendo e conservando nele a própria *voz*, assim como ele habita a *pólis* deixando excluir dela a própria vida nua. A política se apresenta então como a estrutura, em sentido próprio fundamental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre o ser vivente e o *logos*. A ‘politização’ da vida nua é a tarefa metafísica por excelência, na qual se decide da humanidade do vivente homem...” (Idem, p.16).

Mas, se a *voz* “is structurally in the same position as sovereignty” (Idem, p.121), e se ela tantas vezes aparece citada na teorização de Agamben sobre a conjugação entre a posição do soberano e a constituição do *homo sacer* – a condição do homem, atualizada em nosso tempo, de ser todo “cidadão” um “cidadão” matável, embora insacrificável –, talvez coubesse perguntar em que sua aparição como *objeto* a poderia revelar da dinâmica da segunda morte.

Com esta questão delinea-se o campo de pesquisa que buscamos encontrar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G (2002). *O Poder Soberano e a Vida Nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- ____ (2005). *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- ____ (2006). *A Linguagem e a Morte*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- ____ (2007). *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Dolar, M (2006). *A Voice and Nothing More*. Cambridge: MIT Press books.
- Foucault, M (1999). *Em Defesa da Sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes.
- Kant, I (2008) *Crítica da Razão Prática*. Editora Martin Claret.

Lacan, J (1997). *Seminário VII. A Ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar.

——— (1998a) Kant com Sade. In. *Escritos*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar.

——— (1998b) *Seminário XI. Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar.

——— (2005) *Seminário X. A Angústia*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar.

Sófocles, A (2003). *Antígona*. São Paulo: Editora Paz e Terra.