

# ARTEFILOSOFIA

Revista do Programa de Pós-graduação em Estética e Filosofia da Arte da UFOP

ISSN: 2526-7892

ARTIGO

## O SIMBÓLICO E O DIABÓLICO NA FILOSOFIA E NA PSICANÁLISE: INFÂNCIA E INCONSCIENTE EM AGAMBEN E LACAN<sup>1</sup>

Gabriel Pinezi<sup>2</sup>

**Resumo:** O objetivo deste artigo é expor de que modo Giorgio Agamben dialoga com a psicanálise, especialmente a de Jacques Lacan, para sustentar sua tese de que o humano é uma zona de indiscernibilidade entre natureza e cultura. Para tanto, vamos tratar aqui de duas questões retomadas pela obra de Agamben: 1) a relação entre o conceito de *infância* e a noção lacaniana de inconsciente; e 2) a caracterização do *simbólico* em sua relação com a concepção psicanalítica do signo linguístico. Isso nos conduzirá, ao fim, a uma reflexão sobre o caráter simbólico/diabólico da linguagem, partindo das reflexões de Agamben sobre os conceitos de *daímōn* e *Eros* em Platão.

**Palavras-chave:** Amor (Eros); Fantasia; Inconsciente; Infância; Interpretação.

**Abstract:** This paper aims to understand how Giorgio Agamben dialogues with psychoanalysis (especially with Lacan's work) to support his understanding of the human as an indiscernible zone between nature and culture. To do so, we will exhibit two subjects developed by Agamben: 1) the relation between the concept of *in-fancy* and Lacan's notion of the unconscious, and 2) the definition of the *symbolic* in its relation to the psychoanalytical conception of sign. This will lead us, at the end, to a reflection about the symbolic/diabolic character of language supported by Agamben's understanding of the platonic concepts of *daímōn* and *Eros*.

**Keywords:** Love (Eros); Fantasy; Unconscious; Infancy; Interpretation

---

<sup>1</sup> The symbolic and the diabolic in philosophy and psychoanalysis: infancy and unconscious in Agamben and Lacan

<sup>2</sup> Gabriel Pinezi é doutor em Letras pela Universidade Estadual de Londrina. Realizou em 2016 estágio de pós-doutorado no departamento de Filosofia da UEL, com Bolsa PNPd CAPES, desenvolvendo pesquisa a respeito do conceito de gênio na estética moderna e contemporânea, com especial ênfase na obra de Giorgio Agamben. Pesquisa atualmente a relação entre fantasia, amor e verdade na filosofia de Giorgio Agamben e na psicanálise de Jacques Lacan. Endereço de email: gabrielpinezi@gmail.com

para \$<\_\_>a  
,indecifrável indecisa,  
por ensinar-me que não sei

*O homem fala, pois, mas porque o símbolo o fez homem*

Jacques Lacan

## INTRODUÇÃO

Edgardo Castro indica a existência de uma “linha” que perpassa a obra de Giorgio Agamben: “Essa linha está ocupada pela questão da potência ou, para sermos mais precisos, pela problemática aristotélica da potência”<sup>3</sup>. Sua questão fundamental é, pois, uma retomada crítica da noção do homem como um animal dotado de linguagem e, portanto, de Voz: “A Voz situa-se, precisamente, entre a animalidade e a linguagem, entre a natureza e a história”<sup>4</sup>. É a fratura essencial entre natureza e cultura no pensamento ocidental que se apresentaria, assim, como pano de fundo para as investigações de Agamben na maior parte de seus livros e ensaios. O fato de que o homem fala, de que é dotado de Voz, aponta para uma zona cinza impossível de ser reduzida inteiramente a apenas um desses polos. Por ter Voz, o homem é precisamente o ser que habita a barreira *entre* a linguagem e a natureza. Esse espaço intermediário pode se chamar também de *simbólico*.

Mas essa tese geral de Agamben não é uma mera tentativa de reinterpretar o problema da potência em Aristóteles; é antes uma “arqueologia da potência”, como sugere Castro, na qual se encontra uma série de diálogos com pensadores de áreas distintas, como a linguística, a filosofia e a psicanálise. É nesse contexto que se pode encontrar, principalmente nos cinco primeiros livros de Agamben (*O homem sem conteúdo, Estâncias, Gosto, Infância e História e A linguagem e a morte*), uma multidisciplinar investigação sobre as relações entre subjetividade e linguagem, que remete simultaneamente a nomes como Benveniste, Heidegger e Freud, autores que, não à toa, também constituem interesses do pensamento de Jacques Lacan.

Considerando que Lacan não faz menção à obra de Agamben, enquanto Agamben se refere diretamente a Lacan quando trata da psicanálise, é prudente apresentar aqui as questões em torno das quais o filósofo italiano invoca o psicanalista francês. Podemos supor que, se tanto Agamben quanto Lacan apresentam com obstinação um mesmo projeto de superação da noção do humano enquanto ser biologicamente determinado, isso se deve à intersecção de duas linhas de pensamento que se

---

<sup>3</sup> CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben**: uma arqueologia da potência. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. p. 10

<sup>4</sup> CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben**. p.16

cruzam nos escritos dos dois autores: por um lado, um profícuo diálogo com a tradição fenomenológica de Hegel, Husserl e Heidegger; por outro, uma tentativa de responder a questões propriamente filosóficas a partir de expedientes conceituais da linguística, especialmente no que diz respeito à semiologia estrutural de Jakobson e à antropologia de Lévi-Strauss — com foco, principalmente, na distinção traçada por Saussure entre significante e significado.

Em seus quatro primeiros livros, Agamben deixa evidente o seu projeto de retomar a tradição da filosofia transcendental moderna, de Descartes até Heidegger, a partir de conceitos próprios da linguística de Benveniste, mostrando que a diferença entre “ser” e “ente” pode ser problematizada de maneira rigorosa por meio das oposições linguísticas semântico/semiótico, fala/língua, significante/significado. Dessa forma, pode-se dizer que o interesse de Agamben por Lacan se apoia no projeto de “redefinição do conceito transcendental em função de suas relações com a linguagem”<sup>5</sup> e se justifica na medida em que ambos os autores tentam definir a subjetividade enquanto um fenômeno indissociável do campo do simbólico. Assim, apesar de Lacan ter sempre como ponto de referência central a obra de Freud, enquanto Agamben faz uma investigação histórica sem se centrar em um único autor, ambos compartilham de um mesmo conjunto de referências em suas reflexões sobre a relação entre a subjetividade e a linguagem.

Além de uma rápida menção a Lacan em *Gosto*, de 1979, Agamben apresenta explicitamente reflexões acerca da psicanálise em dois livros, ambos publicados em 1977: *Infância e História* e *Estâncias*. No primeiro, Agamben se aproxima de Lacan na tentativa de redefinir o conceito de *in-fância*, que em seu sentido literal quer dizer “o não falante”, relacionando-o ao problema filosófico das origens da linguagem. No caso de *Estâncias*, por mais que haja no livro poucas referências diretas a Lacan, enquanto as a Freud são numerosas, pode-se dizer que há uma profunda interlocução de temas e problemas relativos à relação entre subjetividade e linguagem que tornam o pensamento de Agamben mais próximo do psicanalista francês que do próprio pai da psicanálise<sup>6</sup>.

O objetivo deste artigo é entender de que modo Agamben dialoga nesses textos com a psicanálise, especialmente a de Lacan, para sustentar sua interpretação da Voz humana enquanto uma zona de indiscernibilidade entre natureza e cultura. Para

---

<sup>5</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História**: destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005. p.12

<sup>6</sup> São quatro grandes temas que estruturam os argumentos de Agamben sobre a irredutibilidade entre cultura e natureza em *Estâncias* que conduzem a um diálogo quase inevitável com a psicanálise: a) a melancolia enquanto uma certa relação erótica de busca pela apreensão do inapreensível que se apresenta nas experiências ocidentais filosóficas e estéticas; b) o fetichismo problematizado a partir do conceito de *Verleugnung*, aquele que Freud utiliza para explicar a forma com que, na estrutura da perversão, a castração se inscreve no sujeito; c) a relação entre a palavra, a fantasia e o desejo no Ocidente, marcada principalmente pela importância da poesia de amor medieval do *dulce still novo*, que Agamben identifica como uma das origens históricas da ética psicanalítica — temas que já haviam sido abordados por Lacan, justamente, no Seminário 7, *A ética da psicanálise*; e d) o pensamento ocidental sobre o funcionamento dos símbolos, problematizado por Agamben a partir de uma oposição entre Édipo e Esfinge frente ao simbólico.

tanto, vamos expor aqui duas questões retomadas pela obra de Agamben em seu diálogo com a psicanálise: a relação do conceito de *in-fância* com a noção lacaniana de inconsciente e a caracterização do simbólico em sua relação com as técnicas de interpretação dos signos na psicanálise. Isso nos conduzirá, ao fim, a uma reflexão sobre a interpretação psicanalítica do signo, considerando o caráter simbólico/diabólico da palavra, entendido por Agamben a partir dos conceitos de *daimon* e *Eros* em Platão. Nesse sentido, gostaríamos de mostrar o quanto a psicanálise se diferencia da psicologia atual, enquanto disciplina, por ser herdeira daquele tipo de discurso que Platão chamou de “amor pelo saber”, a filosofia.

## 1. INFÂNCIA, INCONSCIENTE E A ORIGEM DA LINGUAGEM

Em *Infância e História*, Agamben tenta mostrar que a zona de indiscernibilidade entre natureza e cultura pode ser considerada como a *in-fância* do homem — ou seja, o estado originário em que o ser humano não é ainda dotado de linguagem articulada, mas em que, ao mesmo tempo, é capaz de abrir-se a ela. A tese de Agamben é a de que a *infância* não deve ser considerada em termos evolucionistas, como um “momento inaugural” cronologicamente ou historicamente definido em que o homem ultrapassa a natureza para inserir-se na cultura, saindo de uma pura animalidade biológica para emergir na condição de sujeito dotado de razão. Ou seja: no que diz respeito ao problema da origem da linguagem, não existe para Agamben uma superação progressiva de uma primeira fase animal, em que a criança solta seus grunhidos destituídos de significação, em direção a uma pura racionalidade.

No sentido dado por Agamben ao termo, a *in-fância* não é uma “fase” do desenvolvimento da criança em direção à vida adulta, mas a *experiência* que está na origem de todo discurso humano. Toda vez que o homem fala, há junto com a voz algo assim como a infância — entendida por Agamben enquanto a negatividade que, inerente à linguagem, sustenta a possibilidade de toda significação. A *in-fância*, situada aqui como uma reinterpretação crítica do que a tradição filosófica moderna chamou de experiência, é aquilo que o homem experimenta sempre e cada vez enquanto algo que, no próprio exercício da fala, escapa à linguagem articulada: “*Como infância do homem, a experiência é a simples diferença entre humano e linguístico. Que o homem não seja sempre já falante, que ele tenha sido e seja ainda in-fante, isto é a experiência*”<sup>7</sup>. Se no contexto moderno do debate entre racionalismo e empirismo, o conceito de *experiência* aparece em oposição ao de *razão*, Agamben tenta mostrar que um só é possível a partir do outro, posto que só há *logos* porque há *in-fância*.

Daí que, na análise arqueológica de Agamben, é justamente no extremo racionalismo de Descartes que se dá um momento de crise do conceito de “experiência” na tradição filosófica ocidental, uma vez que a principal operação da filosofia cartesiana é, a partir do procedimento da dúvida metódica, reduzir o *logos* a um *cogito* puramente matemático que sustenta uma linguagem purificada da experiência. Pensado enquanto “tábula rasa” para a edificação do discurso

---

<sup>7</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. p. 62.

científico, o sujeito cartesiano reduz-se a um ponto de referência vazio, um puro aqui-e-agora supostamente aberto a uma experiência *ex nihilo* com os entes: “a grande revolução da ciência moderna não consistiu tanto em uma alegação da experiência contra a autoridade [...] quanto em referir conhecimento e experiência a um sujeito único, que nada mais é que a sua coincidência em um ponto arquimediano abstrato: o *ego cogito* cartesiano, a consciência”<sup>8</sup>. O *cogito* cartesiano é, assim, um Eu que se abre para a experiência e para o conhecimento da realidade, mas apenas após ter passado pelo processo de purificação da dúvida metódica, no qual abdica dos conhecimentos engendrados por sua história pessoal, pelas lendas e mitos narrados pelos povos, ou seja, de todas as marcas deixadas pela sua *in-fância*: sem fantasias, sem memória, sem história, supostamente livre de tudo aquilo adquirido a partir do discurso dos outros, o *cogito* cartesiano nada mais é que a “quase mística redução de todo conteúdo psíquico exceto o puro ato de pensar”<sup>9</sup>.

Com Descartes ocorre, então, a redução da *psyché* grega e da *anima* medieval — conceitos que englobam bem mais experiências da subjetividade humana que o mero intelecto — a um sujeito que “nada mais é [que] o sujeito do verbo, um ente puramente linguístico-funcional [...] cuja realidade e cuja duração coincidem com o instante de sua enunciação”<sup>10</sup>. Nos termos mais precisos da discussão de Agamben, a partir de sua leitura de Benveniste: o Eu cartesiano é um *shifter*, uma partícula da linguagem que serve simplesmente para indicar o lugar originário do discurso. O que o *cogito* cartesiano indica, no fim das contas, é a evidência matemática da existência de um sujeito dotado de linguagem, de *logos*, de razão, e que por isso é capaz de articular signos em sua busca pela verdade. Nesse sentido, Agamben mostrará que não há uma realidade substancial sustentando o *cogito*, mas sim uma realidade que se pretende puramente “semântica” e que, por isso, renega a dimensão “semiótica” da língua; o *cogito* nada mais é que um *shifter*, uma partícula vazia da linguagem que abre a possibilidade do discurso ao indicar “quem fala”.

Agamben se vale, aqui, da distinção de Benveniste entre semântico e semiótico, conceitos que tentam atualizar certos problemas levantados pelas noções de *langue* e *parole* em Saussure. Trata-se, portanto, de dois modos de significação possíveis da língua: uma dimensão de sentido própria ao “discurso” (ao caráter de ação da língua) e outra própria ao “signo” (ao caráter simbólico da língua):

O semiótico caracteriza-se como uma propriedade da língua, o semântico resulta de uma atividade do locutor que coloca em ação a língua. O signo semiótico existe em si, funda a realidade da língua, mas não comporta aplicações particulares; a frase, expressão do semântico, nada é senão particular... [...] Pode-se transpor o semantismo de uma língua ao de uma outra, “*salva veritate*”: é a possibilidade da tradução; mas não se pode transpor o semiotismo de uma língua ao de uma outra: é a

---

<sup>8</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História**. p. 28.

<sup>9</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História**. p. 31.

<sup>10</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História**. p. 31

impossibilidade da tradução. Toca-se aqui na diferença entre semiótico e semântico.<sup>11</sup>

Vê-se por que o surgimento da psicanálise gestou uma crise da noção cartesiana de *cogito* na exata medida em que se ampara numa técnica de interpretação que busca encontrar o sentido dos signos, e não do discurso em sua dimensão particular. É o que Freud já elabora na *Traumdeutung*, ao tratar da primeira regra para a interpretação dos sonhos: “o que devemos tomar como objeto de nossa atenção não é o sonho como um todo, mas partes separadas de seu conteúdo”<sup>12</sup>. Sem ainda valer-se do rico vocabulário da linguística que Lacan tinha à sua disposição meio século depois, Freud já parece perceber tal distinção entre o “semiótico” e o “semântico” ao definir duas grandes linhas de interpretação dos sonhos comuns às práticas populares: a interpretação “simbólica”, termo usado por Freud para designar os métodos que se atêm ao sentido do “todo” do sonho, interpretando-o *en masse*; e o método da “decifração”, que interpreta os signos *en detail*, desvinculando-os do contexto do discurso para que brilhem em sua autonomia. Freud afirma que seu método psicanalítico se aproxima mais da “decifração” que do “simbolismo”<sup>13</sup>, pois só a partir desse isolamento dos signos em relação ao sentido geral do discurso do analisando é possível perceber “conglomerados de formações psíquicas” — noção que parece prenunciar aquilo que, mais tarde, Freud formalizará com o conceito de “complexo”.

Ora, que são esses “complexos” ou “conglomerados de formações psíquicas” senão a relação que determinados signos dos sonhos estabelecem não exatamente com o

---

<sup>11</sup> BENVENISTE, Émile. apud AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História**. p. 66

<sup>12</sup> FREUD, Sigmund. “A interpretação dos sonhos”. In: FREUD, Sigmund. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p.138.

<sup>13</sup> É curioso, no entanto, que Freud descarte aqui o método que chama de interpretação “simbólica” por dar ao termo uma denotação diferente daquela que lhe darão Lacan e Agamben, ambos amparados pela linguística saussuriana. Pode-se dizer, portanto, que o que Freud chama de “decifração” está mais próximo do caráter daquilo que Agamben e Lacan chamam justamente de “simbólico”. No último capítulo de *Estâncias*, Agamben (p. 231) fará uma crítica a Freud devido à noção de “deciframento”, que não acolheria a cisão própria do simbólico no encaminhamento da análise: “a psicanálise pressupõe [...] a cisão do discurso em uma palavra obscura e por termos impróprios, que é a do inconsciente fundada na remoção, e em uma palavra clara e por termos próprios, que é a da consciência. A passagem (a ‘tradução’) de um discurso a outro constitui propriamente a análise. Esta implica, portanto, necessariamente um processo de ‘des-simbolização’ e de progressiva redução do simbólico: o ‘enxugamento do *Zuiderzee*’, em que se substancia, segundo Freud, o projeto psicanalítico, equivale, uma vez terminado, a uma tradução completa da linguagem simbólica inconsciente em signo consciente”. Por mais que tal afirmação seja a nosso ver problemática, Agamben (p. 232) reconhece que tal concepção se apresenta apenas numa “teoria psicanalítica ortodoxa do simbolismo” – isto é, a de Ernest Jones – e que mesmo Freud “descreve processos simbólicos que não se deixam, de modo algum, reduzir a este esquema”. Um destes processos, analisado detidamente por Agamben, é a *Verleugnung*, usada por Freud para explicar o fenômeno do fetichismo. Vê-se, portanto, que o sentido preciso do termo simbólico varia com o contexto dos autores. Uma completa análise das diferenças entre os termos “simbólico” em Freud, Lacan e Agamben daria um artigo à parte; cabe aqui apenas se alertar para os diferentes nuances de como esse termo pode ser entendido. De nossa parte, usamos o termo *simbólico* para tratar especificamente do caráter metafórico/paradigmático da significação, em oposição ao caráter metonímico/sintagmático, tal como Jakobson os apresenta em seus estudos sobre a afasia, pois é este caráter metafórico originário que interessa tanto a Agamben quanto a Lacan ao tratar da origem da linguagem no infante e da origem dos sintomas na psicanálise.

contexto de sua enunciação imediata, mas com as experiências infantis e originárias do analisando, que se inscrevem na infância de modo a estabelecer conexões entre certos signos e certos tipos de gozo? O que Freud faz ao analisar um sonho é tentar reestabelecer a coerência entre determinados signos (ou conjuntos isolados de signos) utilizados pelo sujeito ao relatar seus sonhos e suas experiências de infância, na fase em que a criança ainda está adquirindo o poder de articulá-los; dessa forma, o “sentido” a que a interpretação freudiana dos sonhos visa não é o do contexto semântico, do uso utilitário do discurso no aqui-e-agora da comunicação, mas o da dimensão originária da aquisição da linguagem pela criança naquele período que se chama “infância”. Daí que a psicanálise, enquanto disciplina, seja indissociável de uma teoria da origem da linguagem.

O que a interpretação freudiana dos sonhos pressupõe, desse modo, é que mesmo quando a criança não fala, quando é *in-fante*, já existe em seu corpo alguma articulação entre signos e experiências corporais que é, em sua própria natureza, de nível semiótico. De forma mais direta: o corpo, em suas modalidades de gozo primárias (oral e anal) já possui linguagem antes mesmo de ser capaz de formular uma frase completa. Nesse sentido, podemos dizer que, entre as descobertas de Freud formuladas nos *Três ensaios*, talvez a de que a criança já possui uma sexualidade mesmo quando não demonstra qualquer interesse pela atividade do coito seja tão importante quanto aquela de que, ali onde essa sexualidade se gesta, a criança já possui linguagem mesmo quando ainda não fala. É dessa forma que Freud já propõe, nos *Três ensaios*, a relação entre a sexualidade e o simbólico, que servirá de base para a tese lacaniana de que o inconsciente se estrutura como uma linguagem. Lacan explica isso ao comentar, justamente, a função do simbólico no trabalho analítico:

Num artigo fundamental sobre o simbolismo, o dr. Jones, ali pela página 15, observa que, embora existam milhares de símbolos, no sentido como a análise os entende, todos se relacionam com o próprio corpo, com as relações de parentesco, com o nascimento, a vida e a morte. Essa verdade, aqui reconhecida de fato, permite-nos compreender que embora o símbolo, psicanaliticamente falando, seja recalcado no inconsciente, ele não traz em si nenhum índice de regressão ou de imaturidade. Basta, pois, para que surta efeitos no sujeito, que ele se faça ouvir, pois esses efeitos se dão sem o conhecimento dele, como o admitimos em nossa experiência cotidiana ao explicar muitas reações, tanto dos sujeitos normais quanto dos neuróticos, por sua resposta ao sentido simbólico de um ato, uma relação ou um objeto. Não há dúvida, portanto, de que o analista pode jogar com o poder do símbolo, evocando-o deliberadamente nas ressonâncias semânticas de suas colocações. Essa seria a via de um retorno ao uso dos efeitos simbólicos numa técnica renovada da interpretação.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> LACAN, Jacques. “Função e campo da fala e da linguagem”. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 295

Em outros termos: dizer que existe um inconsciente é afirmar a impossibilidade de isolar uma significação meramente semântica do discurso, já que toda significação possui simultaneamente um caráter semiótico. Esses “efeitos” que o símbolo causa no sujeito “sem o conhecimento dele”, ao simplesmente ouvi-lo, são efeitos de significação do inconsciente e funcionam de acordo com aquilo que, na terminologia de Benveniste, é a significação de caráter semiótico. Se todo discurso possui tanto um sentido em relação à posição real do enunciador no processo de comunicação quanto um sentido evocado pela autonomia dos signos isolados na relação que estabelecem autonomamente com outros signos, isso quer dizer que, segundo a interpretação de Agamben, seria possível dizer que os conceitos de “inconsciente” e de “consciente” em Freud não apontam para nada além do fato de que o homem, por ser um animal dotado de Voz, habita simultaneamente uma dimensão *semântica-consciente* e uma *semiótica-inconsciente*. A infância nada mais seria, então, do que o estado originário de uma criança em que se formam as coerências do simbólico antes mesmo de ela possuir um discurso articulado. É essa duplicidade consciente-inconsciente que se insinua toda vez que o discurso irrompe no entre-lugar das significações semânticas e semióticas que Agamben chama de *in-fância*: não um “aquém” da linguagem, nem uma “não linguagem”, mas uma abertura originária à possibilidade da simbolização, da entrada no simbólico.

Na prática analítica, a interpretação parte da associação livre do discurso de um sujeito adulto em direção às ocultas relações de sentido que certos conjuntos de signos isolados estabelecem com memórias recalçadas da infância. Quando um adulto fala de forma consciente, o que retorna em sua voz é, inconscientemente, um rastro dessa “infância”, em que o significante aparece atrelado a uma certa relação com o real do gozo. Ao defender a tese de que a experiência é aquilo que, na própria linguagem, aparece como o irreduzível da Voz que ressurgue cada vez que falamos, Agamben propõe um conceito de *experiência* que ressoa o que a psicanálise entende enquanto o inconsciente, especialmente se considerarmos a interpretação de Lacan do *Unbewusste* freudiano enquanto fenômeno próprio à experiência do humano, por ser o único animal dotado de linguagem articulada — isto é, de uma linguagem que se desloca no tempo e constitui tanto a possibilidade de uma história do sujeito quanto a sua condição de desejanter. É isso o que fica marcado em *Infância e História* quando Agamben trata da relação entre o *Eu* e o *Isso* na psicanálise:

Uma teoria da experiência poderia ser somente, neste sentido, uma teoria da in-fância, e o seu problema central deveria ser formulado desta maneira: *existe algo como uma in-fância do homem? Como é possível a in-fância como fato humano? E, se é possível, qual é seu lugar?* Mas é fácil ver que uma tal in-fância não é algo que possa ser buscado, antes e independentemente da linguagem, em uma realidade psíquica qualquer, da qual a linguagem constituiria a expressão. Não existem fatos psíquicos subjetivos, “fatos de consciência” que uma ciência da psique possa imaginar atingir independentemente e aquém do sujeito, pela simples razão de que a consciência nada mais é que o sujeito da linguagem, e não pode ser definida senão como “a qualidade subjetiva dos processos psíquicos”, nas palavras de Bleuer. [...] Certamente é possível identificar esta infância do homem com o inconsciente de Freud, que ocupa a parte submersa da terra psíquica; mas,



enquanto *Es*, enquanto “terceira pessoa”, ele é, na realidade, como mostra mais uma vez Benveniste, uma não pessoa, um não sujeito (*al-ya'ibu*, aquele que está ausente, dizem os gramáticos árabes), que tem sentido somente na sua oposição à pessoa; nada de surpreendente, portanto, se Lacan nos mostra que também este *Es* não tem outra realidade que não seja da linguagem, é ele mesmo linguagem. (Diga-se aqui de passagem: o fato de ter compreendido a instância do Eu e do *Es* na linguagem situa a interpretação lacaniana do freudismo decididamente fora da psicologia).<sup>15</sup>

O elogio de Agamben à forma como Lacan compreende o inconsciente “fora da psicologia” se deve, aqui, ao fato de que há pontos em comum na forma com que ambos apresentam o tema da fratura entre o biológico e o cultural. Lacan foi, no campo da pesquisa psicanalítica, um dos principais defensores da tese de que o humano não é redutível à sua materialidade biológica, amparando-se assim na tese de Aristóteles de que o homem se diferencia de outros animais por ser dotado de *logos* e, portanto, de linguagem. É nesse contexto que Lacan irá se basear na linguística de base saussuriana, num diálogo profícuo com as teses de Benveniste e de Jakobson, para explicar de que modo o inconsciente se estrutura como uma linguagem.

É marcante, nesse sentido, que o projeto de um “retorno a Freud” tenha feito Lacan reinterpretar o termo *Trieb*, na tentativa de superar a conotação marcadamente determinista e biológica da psiquê humana a que a pesquisa psicanalítica de sua época havia chegado; daí que, para traduzi-lo, Lacan tenha optado pelo termo “pulsão” (*pulsion*) em vez do até então aceito “instinto” (*instinct*), cuja conotação biológica insinua a existência de uma força “irracional” da psiquê determinando o comportamento humano, tal como acontece com os animais. É, portanto, contra a substancialização da alma (seja no sentido clássico aristotélico ou platônico, seja no sentido que a biologia moderna dá ao homem enquanto ser naturalmente determinado) que Agamben e Lacan apresentam a noção de que a subjetividade só se estrutura enquanto fenômeno da linguagem. Desse modo, aquilo que a psicanálise combatida por Lacan dizia ser o lado “animal” do homem, seu lado puramente inconsciente, o seu *Es*, nada mais é que um *shifter* que indica a função do Outro no discurso: o não sujeito, aquilo que se opõe radicalmente ao Eu no momento da enunciação.

Isso quer dizer que, para Lacan, o inconsciente não é algo de *irracional* — no sentido preciso de “ausência de *logos*” —, posto que ele se estrutura justamente a partir do momento em que o ser humano é marcado por sua condição de ser dotado de Voz e, portanto, de linguagem — exatamente o que Aristóteles expressa ao definir o homem como *ζῷον λόγον ἔχον*, “vivente dotado de voz”. Se o termo *logos*, que foi traduzido por *ratio* pelos filósofos medievais e por “razão” na língua portuguesa, indica necessariamente a qualidade daquele que possui a potência da voz articulada, daquele que é capaz de proferir um discurso que faça sentido, o que está em jogo

---

<sup>15</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. p. 58.

ao se tomar o inconsciente como estruturado enquanto uma linguagem é mostrar, justamente, que ele não existe como uma reserva de força animal impossível de captar pela palavra — ou seja, uma força muda, sem voz, fora da linguagem —, mas que, pelo contrário, é justamente por ser *racional* que o homem é um animal dotado de inconsciente. E se é ao se ater às impressões da infância de determinado sujeito que retornam em seu discurso a partir de lapsos, sonhos e atos falhos que a psicanálise define o conceito de inconsciente, então podemos dizer que a *in-fância* não é necessariamente um estágio da vida humana que cessa a partir do momento em que se entra na vida adulta — aquela que chamamos de “idade da razão” para insinuar uma relação necessária entre a responsabilidade jurídica e o exercício da palavra articulada —, mas que, antes, a infância é a irredutibilidade da voz humana à pura animalidade e à pura racionalidade que nos constituem enquanto sujeitos falantes. Ou, em termos mais simples: a *in-fância* é o que abre ao *logos*.

A ideia de uma infância como uma “substância psíquica” pré-subjetiva revela-se então um mito, como aquela de um sujeito pré-linguístico, e infância e linguagem parecem assim remeter uma à outra em um círculo no qual a infância é a origem da linguagem e a linguagem é a origem da infância. Mas talvez seja justamente neste círculo que devemos procurar o lugar da experiência enquanto infância do homem. Pois a experiência, a infância que aqui está em questão, não pode ser simplesmente algo que precede cronologicamente a linguagem e que, a uma certa altura, cessa de existir para versar-se na palavra, não é um paraíso que, em um determinado momento, abandonamos para sempre a fim de falar, mas coexiste originalmente com a linguagem, constitui-se aliás ela mesma na expropriação que a linguagem dela efetua, produzindo cada vez o homem como sujeito.<sup>16</sup>

O que Agamben mostra aqui é que, apesar do *logos* e da infância serem duas instâncias diferentes, não é possível opô-las como se fossem excludentes, como se, ao adentrar no campo da razão, o homem deixasse sua infância para trás, já que é justamente por meio da experiência que o homem adentra no campo do simbólico. Em outras palavras: se é somente a partir da *experiência*, ela mesma nossa *in-fância*, que nos tornamos falantes, é porque toda voz e todo discurso remetem, em si mesmos, a uma dimensão própria à língua que não se reduz ao semantismo. Haveria, portanto, entre Lacan e Agamben, não apenas uma concordância no que diz respeito aos modos como se relacionam subjetividade e linguagem, mas também à noção de que não há como opor a infância à razão, assim como não há como separar radicalmente o inconsciente do consciente, já que a própria forma com que o sujeito adentra o campo dos símbolos, inserindo-se assim entre os seres falantes, se dá a partir da *experiência*, entendida enquanto *in-fância*, origem da linguagem.

---

<sup>16</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. p. 58-59.

É a mesma conclusão a que Lacan chega ao discutir a entrada do humano no campo do simbólico a partir da análise de Freud da brincadeira de seu neto em *Para além do princípio do prazer*.

Para que o objeto simbólico, liberto de seu uso, transforme-se na palavra libertada do *hic et nunc* [aqui e agora], a diferença não é a qualidade, sonora, de sua matéria, mas seu ser evanescente, onde o símbolo encontra a permanência do conceito. Pela palavra, que já é uma presença feita de ausência, a ausência mesma vem a se nomear em um momento original cuja perpétua recriação o talento de Freud captou na brincadeira da criança. E desse par modulado da presença e da ausência [o *Fort-Da* que Freud percebe na brincadeira de seu neto], que basta igualmente para constituir o rastro na areia do traço simples e do traço interrompido dos *kwa* mânticos da China, nasce o universo de sentido de uma língua, no qual o universo das coisas vem se dispor. Por aquilo que só toma corpo por ser o vestígio de um nada, e cujo suporte desde então não pode alterar-se, o conceito, resguardando a permanência do que é passageiro, gera a coisa.<sup>17</sup>

O que Agamben chama de “experiência” como a “infância” do homem pode ser pensado como equivalente ao que Lacan propõe ao falar de uma simples “brincadeira” de uma criança, que por si só não possui um sentido no campo semântico, mas da qual “nasce o universo de sentido de uma língua”. Em si mesmo, o gesto infantil de lançar um objeto para longe acompanhado do som “o-o-o-o” e puxá-lo de volta pronunciando “Da!”<sup>18</sup> não se articula a uma dimensão propriamente semântica — pois trata-se, afinal, de uma simples brincadeira, da qual a criança extrai um gozo, sem intenções de se comunicar ou se fazer entender —, mas é a partir dessa oposição entre a “presença” e a “ausência” de um objeto que se estabelece a articulação mínima de dois significantes, por meio da qual todo o código da língua se torna possível: “A forma de matematização em que se inscreve a descoberta do *fonema*, como função dos pares de oposição compostos pelos menores elementos discriminativos captáveis da semântica, leva-nos aos próprios

---

<sup>17</sup> LACAN, Jacques. “Função e campo da fala e da linguagem”. p. 277.

<sup>18</sup> Eis como Freud (p. 171-172) descreve a cena: “Esse bom menino tinha o hábito, ocasionalmente importuno, de jogar todos os pequenos objetos que alcançava para longe de si, a um canto do aposento, debaixo da cama etc. [...] Ao fazer isso ele proferia, com expressão de interesse e satisfação, um forte e prolongado *o-o-o-o*, que, no julgamento da mãe e no deste observador, não era uma interjeição e significava *fort* [“foi embora”]. Afinal, percebi que era um jogo, e que o menino apenas usava todos os seus brinquedos para jogar ‘ir embora’. Um dia pude fazer a observação que confirmou minha opinião. Ele tinha um carretel de madeira, em que estava enrolado um cordão. Nunca lhe ocorria, por exemplo, puxá-lo atrás de si pelo chão, brincar de carro com ele; em vez disso, com habilidade, lançava o carretel, seguro pelo cordão, para dentro do berço, através de seu cortinado, de modo que ele desaparecia, nisso falando o significativo *o-o-o-o*, e depois o puxava novamente para fora do berço, saudando o aparecimento dele com um alegre *da* [“está aqui”]. Então era essa a brincadeira completa, desaparecimento e reaparição, de que geralmente via-se apenas o primeiro ato, que era repetido incansavelmente como um jogo em si, embora sem dúvida o prazer maior estivesse no segundo ato”.

fundamentos nos quais a doutrina final de Freud aponta, numa conotação vocálica da presença e da ausência, as origens subjetivas da função simbólica”<sup>19</sup>.

É tal experiência de um jogo infantil com a linguagem que se mostra também no conceito lacaniano de *lalangue*, que retoma de certo modo essa experiência originária da criança analisada por Freud em *Além do princípio de prazer*. Lacan propõe que *lalangue* é um tipo de gozo com a palavra que não se estrutura no campo do semântico, isto é, no processo pelo qual os significantes se articulam numa frase, mas que há um prazer a ser extraído da própria irredutibilidade da significação, um gozo da criança na entonação de sua própria voz a despeito da articulação de um discurso. Trata-se do caráter puramente semiótico do som que, apesar de não articulado semanticamente, fundamenta aquele “nada” que sustenta a possibilidade de toda significação: a diferença absoluta entre “presença” e “ausência”, entre sujeito e objeto, entre ser e nada, entre o 0 e o 1, diferença estrutural mínima da qual é possível, no entanto, extrair o infinito do código linguístico.

O conceito de *lalangue* aparece em Lacan para tratar, entre outras coisas, de uma definição do inconsciente como um fenômeno próprio da linguagem que, embora fundamente o campo do semântico, não se reduz a ele; é isso o que se entende quando Lacan diz que “a linguística é a ciência que se ocupa de lalíngua”<sup>20</sup>, na medida em que tal ciência não tem o “sentido” [*sens*] como seu objeto, mas sim o “signo” [*signe*]<sup>21</sup>, a unidade dupla significante/significado que expressa a presença de uma ausência. No gesto *fort-da* da brincadeira do infante analisado por Freud, mostra-se assim que há uma relação intrínseca entre o gozo da criança e a origem da linguagem. É a coerência desse campo originário que uma análise visa a interpretar, a partir da técnica, defendida por Freud na *Traumdeutung*, de decomposição do discurso do analisando em signos isolados da totalidade semântica do discurso. A definição de Lacan de que o inconsciente se estrutura como uma linguagem se explica, assim, por conta dessa “dupla realidade de língua e de fala”<sup>22</sup> entre os campos do *semântico* e do *semiótico*. Não haveria inconsciente se não fosse por essa duplicidade simbólica do signo que estrutura o sujeito.

## 2. O SIMBÓLICO E O DIABÓLICO

Agamben tratará da mesma questão em torno da concepção dos signos na psicanálise em outros textos, relacionando-a ao *diabólico* da significação — termo que faz referência ao conceito de Eros no *Banquete* de Platão. Ao tratar do conceito platônico de amor como uma das primeiras reflexões sobre a dupla dimensão “semiótica” e “semântica” do discurso, Agamben fala em *Gosto* de uma proximidade entre os sujeitos concebidos pela psicanálise e pela filosofia, que reconhecem um “não saber” inerente a todo discurso, um mistério a ser decifrado em cada signo, justamente por conta do caráter erótico do movimento subjetivo que conduz à

---

<sup>19</sup> LACAN, Jacques. “Função e campo da fala e da linguagem”. p. 286.

<sup>20</sup> LACAN, Jacques. “Televisão”. In: LACAN, Jacques. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 510.

<sup>21</sup> LACAN, Jacques. “Televisão”. p. 513

<sup>22</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História**. p. 60.

decifração. Para Agamben, o projeto de Platão ao criar a filosofia foi o de falar da indiscernibilidade entre o sujeito do desejo e o sujeito do conhecimento — noção esquecida por Descartes, que reduz o *cogito* apenas ao segundo. Para defender sua tese, Agamben apresenta a interpretação mitológica de *Eros* enquanto um “demônio”, isto é, um *daímōn* que move os amantes do saber (*philosophos*) em sua busca pela verdade:

Toda a teoria do Eros em Platão está voltada precisamente a fazer com que se comuniquem esses dois sujeitos divididos [os do desejo e do conhecimento]. Por isso, com razão Platão podia aproximar o saber de amor à adivinhação, a qual pressupunha um saber escondido nos signos, que não pode ser sabido, mas apenas reconhecido [...] O que o adivinhante sabe é, precisamente, que há um saber que ele não sabe (daí a aproximação com a *manía* e com o entusiasmo); e é esse saber que Sócrates parafraseará identificando em um “não-saber” o conteúdo do próprio saber e colocando em um *daímōn*, isto é, em um “outro” por excelência, o sujeito do saber que ele profere (no *Crátilo*, a palavra *daímōn* é aproximada a *daēmōn*, “aquele que sabe”) [...] No fim do século XIX, uma outra ciência vem ocupar o campo deixado livre pelas ciências divinatórias, uma ciência que — enquanto define o seu próprio âmbito com o termo “inconsciente” — se funda desde o início na assunção de que há um saber que não se sabe, mas que se revela em símbolos e em significantes. Como escreveu aquele que levou às mais extremas e rigorosas consequências o que estava implícito no original pertencimento da psicanálise ao saber do semiótico [Lacan], “a análise veio nos anunciar que há um saber que não se sabe, um saber que se sustenta no significante como tal. (...) O inconsciente é o testemunho de um saber na medida em que, em grande parte, ele escapa ao ser falante”.<sup>23</sup>

Vê-se que é por interpretar o termo *daímōn* como o “outro por excelência” que Agamben aproxima o conceito de Eros em Platão ao entendimento de inconsciente, posto que para Lacan este é justamente a dimensão do “Outro” que se sustenta em todo discurso.

É em vistas dessa relação entre os conceitos de *Eros* e de *daímōn* que Agamben retoma o problema das técnicas de interpretação psicanalíticas no último capítulo de *Estâncias*, ao tratar da natureza simbólica da significação. Para Agamben, devido ao necessário caráter duplo do signo (união entre significante e significado), o “simbólico” (unido) é, simultaneamente, o “dia-bólico” (cindido). Para explicar essa noção, cabe aqui retomarmos brevemente o raciocínio de Agamben, em vista do seu projeto geral de mostrar que o humano não é redutível nem ao cultural, nem ao biológico. Em *A Linguagem e a Morte*, o *δαίμων* [*daímōn*] é o termo da tradição filosófica ocidental que indica justamente tal irreduzibilidade. Agamben apresenta

---

<sup>23</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Gosto**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 44-54.

uma interpretação etimológica de tal termo a partir da leitura do famoso fragmento de Heráclito: “ἦθος ἀνθρώπων δαίμων”.

No sentido semântico do fragmento, pode-se traduzir δαίμων como “destino” — de modo que a frase significaria “o caráter do homem é o destino”. Tal significado se justifica quando lembramos que o termo δαίμων foi traduzido no latim por *Genius*, que Agamben define como o “deus a que todo homem é confiado sob tutela na hora do nascimento” e que significava “a divinização da pessoa, o princípio que rege e exprime a sua existência inteira”<sup>24</sup>. *Genius* é, portanto, o Outro divino que nos habita e que, paradoxalmente, nos constitui como singulares. Esse sentido está ligado também à mitologia grega relativa às três Moiras (Cloto, Láquesis e Átropos), as deusas que decidem o percurso de cada indivíduo do nascimento à morte ao conceder-lhe um *daimōn*. Mas, levando em conta o nível semiótico, Agamben propõe uma outra interpretação ao termo: “Ἄδαιμων não indica aqui simplesmente uma figura divina. Pensado de acordo com seu étimo, que o reconduz ao verbo δαίωμαι ‘lacero, divido’, δαίμων significa: o lacerador, aquele que cinde e divide”<sup>25</sup>. Dessa forma, uma possível tradução do fragmento de Heráclito em termos semióticos poderia bem ser “habita o homem aquilo que o lacera”, já que *ethos* significa também “morada habitual, hábito”. Dessa forma, Agamben propõe uma definição da filosofia como ética do “estar em casa na maravilha da cisão”, isto é, no espaço aberto pelo *daimōn*:

É esta cisão demônica, este δαίμων que ameaça o homem no próprio coração do seu *êthos*, da sua morada habitual, que a filosofia deve sempre pensar e “absolver”. Por esta razão, a filosofia deve necessariamente ter o seu princípio na “maravilha”, deve, pois, sair desde sempre de seu hábito, alienar-se desde sempre e de-cidir-se a partir dele, para poder então retornar a ele, atravessando a sua negatividade e absolvendo-o da cisão demônica. Filósofo é aquele que, tendo sido surpreendido pela linguagem, tendo saído, pois, da sua morada habitual na palavra, deve então voltar para onde a linguagem adveio a ele, deve, portanto, “surpreender a surpresa”, estar em casa na maravilha da cisão.<sup>26</sup>

Essa ética, que colhe sua sabedoria da própria cisão na qual habita o sujeito, não é outra coisa que uma ética do amor e do inconsciente. Aquilo que “cinde” a morada habitual do homem é o mais antigo dos demônios: *Eros*. No *Banquete*, é pela voz da sacerdotisa Diotima que Platão faz do amor “um grande demônio [...] e, como tudo o que é demoníaco, elo intermediário entre os deuses e os mortais”<sup>27</sup>. Tal caracterização se justifica pelo fato de que, para Platão, o amor e o desejo não podem indicar a perfeição, por se instituírem sempre por meio de uma “falta”: “necessariamente só se deseja o que não se tem, [...] o que ainda não existe e o de

---

24 Cf. AGAMBEN, Giorgio. “Genius”. In: AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007. p.15

25 AGAMBEN, Giorgio. **A linguagem e a morte**: um seminário sobre o lugar da negatividade. Belo Horizonte: editora UFMG, 2006. p. 128

26 AGAMBEN, Giorgio. **A linguagem e a morte**. p. 128

27 PLATÃO. **O Banquete** São Paulo: Editora 34, 2016. 202 e

que se carece: eis, precisamente, o objeto do desejo e do amor”<sup>28</sup>. Pode-se considerar que, simplesmente por tratar o humano sempre em referência a essa “falta” constituinte do desejo, a psicanálise é herdeira direta de um pensamento platônico — como o próprio Freud atestou em sua introdução aos *Três ensaios* ao dizer que “a sexualidade ampliada da psicanálise se aproxima do *Eros* do divino Platão”<sup>29</sup>. Mas é em Lacan, certamente, que os temas da “hiância” entre o sujeito e o objeto aparecerão mais claramente em referência direta a Platão. Basta lembrar que no seminário sobre *A Transferência*, Lacan realiza um extenso e detalhado comentário do *Banquete* para apresentar sua famosa noção de que “amar é dar o que não se tem”.

Agamben se interessa por esse tema do *daímōn* na medida em que tenta mostrar que é essa noção de *Eros* como “demoníaco” que funda a própria experiência da filosofia. A natureza demônica do amor aparece, no texto platônico, justamente para diferenciar os filósofos dos sábios em torno do problema da “posse” do conhecimento. Enquanto o sábio julga que possui um saber — ou, pra ser mais preciso, que “goza” dele —, o filósofo é aquele que tem consciência de sua falta-a-saber e que, portanto, não “goza” da verdade, mas sim a “deseja”: “A sabedoria é o que há de mais belo. Ora, sendo *Eros* amante do belo, necessariamente será filósofo ou amante da sabedoria, e, como tal, se encontra colocado entre os sábios e os ignorantes”<sup>30</sup>. É uma tal posição intermediária “entre” sábios e ignorantes que garante a *Eros* seu estatuto de *daímōn*, e é isso que explica o comentário de Agamben sobre a natureza “diabólica” de todo “símbolo”, retomando seu projeto geral de reinterpretar a tradição transcendental sob o ponto de vista da linguística:

O mal-estar que a forma simbólica traz escandalosamente à luz é o mesmo que acompanha desde o início a reflexão ocidental sobre o significar, cujo legado metafísico foi acolhido, sem benefício de inventário, pela semiologia moderna. Enquanto no signo está implícita a dualidade do manifestante e da coisa manifestada, ele é realmente algo fragmentado e duplicado, mas enquanto tal dualidade se manifesta no único signo, ele, pelo contrário, é algo conjunto e unido. O *simbólico*, o ato de reconhecimento que reúne o que está dividido, é também o *diabólico*, que continuamente transgride e denuncia a verdade deste conhecimento. O fundamento desta ambiguidade do significar reside naquela fratura original da presença, que é inseparável da experiência ocidental do ser, e pela qual tudo aquilo que vem à presença, vem à presença como lugar de um diferimento e de uma exclusão, no sentido de que o seu manifestar-se é, ao mesmo tempo, um esconder-se, o seu estar presente, um faltar. É este copertencimento originário da presença e da ausência, do aparecer e do esconder, que os gregos expressavam na intuição da verdade como ἀλήθεια [alethéia],

---

<sup>28</sup> PLATÃO. *O Banquete*. 200 b-e

<sup>29</sup> FREUD, Sigmund. “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. In. FREUD, Sigmund. **Obras Completas, v.8**: três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O Caso Dora”) e outros textos (1901-1905) São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 18

<sup>30</sup> PLATÃO. *O Banquete*. 205 b-e

desvelamento, e é sobre a experiência desta fratura que se baseia o discurso que nós ainda chamamos com o nome grego de “amor à sabedoria”. Só porque a presença está dividida e descolada, é possível algo como um “significar”; e só porque não há na origem plenitude, mas diferimento (seja isso interpretado como oposição do ser e do aparecer, seja como harmonia dos opostos ou diferença ontológica do ser e do ente), há necessidade de filosofar.<sup>31</sup>

Ora, o que é propriamente platônico nesse argumento de Agamben sobre a natureza *diabólica* do signo linguístico é que isso se deve ao fato de que toda significação possível, em sua relação com o saber, é indissociável da natureza desejante do homem. Por ser capaz de experimentar a “falta” é que o homem busca a “verdade”, sendo esta sempre de natureza “cindida”, de acordo com o étimo grego de *daímōn*, “o lacerador”. Na linguística saussuriana, o signo linguístico expressa em sua própria constituição o caráter demoníaco da linguagem, por ser essa “dupla unidade” de significante e significado, sensível e inteligível, visível e invisível, corpóreo e incorpóreo, presença e ausência. O signo é, por natureza, uma unidade fragmentada, cindida e que, portanto, aponta sempre para além de si mesmo — para aquilo que, nele, já falta: o signo é constituído, tal como o Eros platônico, enquanto um “elo intermediário” entre o corpóreo e o incorpóreo, e é isso que lhe concede um caráter simbólico.

As consequências disso para se pensar a fratura entre natureza e cultura no homem são importantes — pois o desejo, sendo ele mesmo essa fratura, essa hiância, essa diferença entre sujeito e objeto, entre subjetividade e realidade empírica, possui uma relação indissociável com o saber. E é por isso que Lacan vai buscar no *Banquete* a origem do fenômeno da transferência na psicanálise, considerando o sujeito psicanalítico exatamente como o sujeito do conhecimento, da dialética, da tradição filosófica. O psicanalista não opera em seu consultório com um sujeito redutível ao nível biológico (como o psiquiatra em suas intervenções farmacológicas), nem com um sujeito redutível ao social ou ao moral (como o sociólogo e o juiz), mas precisamente com um *sujeito do desejo* — isto é, um sujeito marcado por aquilo que há de demoníaco, de cindido, de hiante devido à sua condição de falante.

Será coincidência, portanto, que o demônio, em toda a tradição cristã, apareça justamente para simbolizar os desejos e pulsões do homem que povoam suas fantasias? E será coincidência, também, que Freud faça uma leitura dos casos de visões e pactos demoníacos da Idade Média enquanto casos de neurose, sem cair na armadilha de reduzir o demônio a uma determinação “natural” ou “fisiológica” da doença mental?

Freud publicou em 1923 um estudo com o título “Uma neurose do século XVII envolvendo o demônio”, no qual analisa o caso do pintor Christoph Haitzmann. Amparado em fragmentos de sua biografia, ele se propõe a decifrar uma pintura

---

<sup>31</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Estâncias**: a palavra e o fantasma na cultura ocidental. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007. p. 219.



cujos temas são um pacto que o pintor teria assinado com o demônio em busca de uma cura para o seu estado melancólico. Poucos anos antes, no ensaio “Luto e Melancolia”, Freud apontou como característica própria da melancolia uma certa disposição lutuosa do sujeito em sua relação com a perda de um objeto amado. Seguindo essa linha de raciocínio, Freud mostra que o pacto de Christoph Haitzmann se explicaria ao percebermos que o demônio pintado no tríptico se associa ao sentimento acarretado pela morte do pai. Na introdução de tal estudo, Freud afirma qual é a posição da psicanálise a respeito de tais visões demoníacas, tão típicas entre os monges melancólicos do medievo:

Não devemos nos surpreender se as neuroses de tempos passados aparecerem sob roupagem demonológica, enquanto as de nossa pouco psicológica época atual tomam aspecto hipocondríaco, disfarçadas de enfermidades orgânicas. [...] A teoria demonológica daqueles tempos obscuros teve razão, afinal, diante de todas as concepções somáticas da era da ciência “exata”. As possessões correspondem a nossas neuroses, para cuja explicação novamente recorreremos a poderes psíquicos. Os demônios são, para nós, desejos maus, rejeitados; são derivados de impulsos instintuais repudiados, reprimidos. Nós apenas recusamos a projeção dessas entidades psíquicas no mundo externo, que a Idade Média realizava; entendemos que se originaram na vida interior dos doentes, onde habitam.<sup>32</sup>

É curioso, aqui, que Freud tenha se reconhecido como integrante do espírito científico do século XIX, sem no entanto desconsiderar a sabedoria inscrita nos estudos medievais de demonologia. Isso apontaria necessariamente para algum tipo de herança entre a psicanálise e a psicologia medieval? Parece estranho que Freud fale aqui de uma “correspondência” entre aquilo que os demonologistas chamavam de “possessão” e aquilo que a psicanálise chama de “neurose” pautando-se na descoberta do inconsciente, mas essa correspondência se explica na medida em que tanto para os demonólogos quanto para a psicanálise tais fenômenos desvelam uma mesma realidade: a relação entre o sujeito e seus “desejos maus”, na qual os “instintos” são “repudiados”. De fato, tanto a psicologia quanto a psicanálise modernas tendem a interpretar demônios antigos sem considerar a existência efetiva de uma entidade como o “diabo”; no entanto, tanto a psicanálise como o discurso médico medieval apontam para uma mesma origem erótica de tais fenômenos psíquicos — fato que hoje é ignorado pelos psiquiatras, que se atêm apenas às meras determinações do organismo, como se o desejo estivesse ligado apenas a “efeitos” fisiológicos, e não à etiologia mesma das enfermidades.

Não resta dúvida, portanto, de que tal “correspondência” entre o saber medieval e a psicanálise se explica devido à forma como Freud coloca um conflito entre desejo e moral na origem dos fenômenos neuróticos; é esse mesmo conflito que os medievais expressam ao falar das tentações dos demônios em suas obras de arte e

---

<sup>32</sup> FREUD, Sigmund. “Uma neurose do século XVII envolvendo o demônio”. In. FREUD, Sigmund. **Obras completas v. 15: Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 226.

em seus tratados de medicina — basta lembrar do *Jardim das Delícias* de Bosch e do caminho que nele o sexo traça entre paraíso e inferno. Tal tema da possessão demoníaca é analisado por Agamben em *Estâncias*, ao tratar da relação entre a fantasia e o amor no medievo, a partir de sua leitura dos poetas cortesões e dos manuscritos da medicina humoral. A fantasia aparece, em tal tradição, como o ponto intermediário entre o sensível e o inteligível, entre a ruína da alma e sua salvação. É daí que tais experiências ditas de “possessão” demoníacas estabeleciam, naquele período, uma relação tanto com o “demônio” quanto com a “fantasia”:

convém recordar que, na tradição cristã medieval, a fantasia aparece com muita frequência sob uma luz decididamente negativa. Não é inoportuno lembrar a propósito que as lascivas mulheres seminuas, as criaturas metade humanas e metade feras, os diabos aterrorizantes e todo o acervo de imagens monstruosas e sedutoras que se cristalizaram na iconografia das tentações de Santo Antônio representam precisamente os fantasmas que o tentador suscitou no espírito fantástico do santo. É justamente esta vertiginosa experiência da alma que, com a intuição polarizante que caracteriza o pensamento medieval, se torna agora o lugar em que se celebra a “união inefável” do corpóreo e do incorpóreo, da luz e da sombra. Se o mediador espiritual dessa união, nas pegadas do pensamento neoplatônico, pôde ser identificado no pneuma fantástico, isso se deve ao fato de que nem sequer nas mais exaltadas teorizações românticas a imaginação foi concebida de maneira tão elevada e, ao mesmo tempo, concreta, como no pensamento desta época, que, bem mais do que a nossa, merece realmente o nome de “civilização da imagem”. E se tivermos em conta a íntima ligação entre amor e fantasia, torna-se fácil compreender a influência profunda que tal reavaliação da fantasia viria exercer sobre a teoria do amor. Também porque foi descoberta uma polaridade positiva da fantasia, foi possível, nos modos que assinalaremos, redescobrir uma polaridade positiva e uma “espiritualidade” na doença mortal do espírito fantástico que era o amor<sup>33</sup>. (AGAMBEN, 2007a, p. 169-170)

Segundo Agamben, a relação necessária entre fantasia e amor aparece no Ocidente como uma descoberta tipicamente medieval dos tratados de medicina humoral. É a partir da definição do amor como uma “doença mortal” que acomete os “melancólicos” que surgirá no medievo a categoria de *amor hereos*, cujas causas eram atribuídas por Bernardo Gordonio, no século IX, a uma “corrupção da faculdade estimativa”<sup>34</sup> — isto é, da faculdade que estima os fantasmas. Essa é a doença que está na origem do fenômeno cultural do amor cortês: era um “amor pelo fantasma” que tornava os nobres em poetas, fazendo da canção de amor um dos meios para uma cura espiritual da melancolia. A novidade instaurada por tal concepção, segundo Agamben, é que pela primeira vez na história do Ocidente o amor foi

---

<sup>33</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias*. p. 169-170.

<sup>34</sup> Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias*. p. 187-189

pensado enquanto fenômeno propriamente “fantasmático”, sendo assim considerado não mais uma “doença dos olhos”, mas sim da “fantasia”:

Assim, Andrea Cappelano, cujo *De amore* é considerado a teorização exemplar da nova concepção, define o amor como *immoderata cogitatio* de um fantasma interior, e acrescenta que “ex sola cogitatione, quam concipit animus ex eo, quod vidit, passio illa procedit” [“a paixão nasce unicamente do pensamento que o ânimo concebe a partir do que vê”]. A descoberta medieval do amor, sobre o qual, e nem sempre de forma devida, tanto se discutiu, é a descoberta da irrealidade do amor, ou seja, do seu caráter fantasmático. E é nesta descoberta, que leva às últimas consequências a conexão entre desejo e fantasma, e que a Antiguidade tinha pressentido apenas no *Filebo* platônico, que reside a novidade da concepção medieval de Eros, e não certamente na pretensa ausência de espiritualidade erótica do mundo clássico.<sup>35</sup>

Ora, na própria definição de “fantasia” que Platão revela no *Filebo*, o que está em jogo é a distinção entre um “bom” prazer e um “mau” prazer, um prazer ligado à verdade e outro à mentira no momento em que se inscrevem, na alma do ser humano, as impressões sensíveis do real: “A memória, unida às sensações, e as paixões (παθήματα) que dela dependem parecem-me quase estar escrevendo palavras nas nossas almas; e quando esta paixão escreve verazmente, se produzem dentro de nós opiniões e discursos verdadeiros; mas quando o escriba interior escreve o falso, o resultado é contrário ao verdadeiro”<sup>36</sup>. A partir da alegoria de um “pintor” que “escreve palavras na alma”, Platão descreve o funcionamento da experiência e da memória, e é nesse contexto, portanto, que a filosofia articulou pela primeira vez o tema da fantasia ao do desejo:

O artista que desenha na alma as imagens (εικόνας) das coisas é, na passagem de Platão, a fantasia, e tais “ícones” são definidos depois como “fantasmas” (φαντάσματα) (40a). O tema central do *Filebo* não é, porém, o conhecimento, mas o prazer, e se Platão lembra ali o problema da memória e da fantasia, isso se deve ao fato de estar preocupado em demonstrar que desejo e prazer não são possíveis sem essa “pintura na alma”, e que não existe algo parecido com um desejo propriamente corpóreo. Desde o início da nossa investigação, graças a uma intuição que antecipa de maneira singular a tese de Lacan, segundo a qual “le phantasme fait le plaisir propre au désir” [“o fantasma torna o prazer próprio ao desejo”], o fantasma situa-se, portanto, sob o signo do desejo, e este é um aspecto que não convém esquecer.<sup>37</sup> (AGAMBEN, 2007a, p. 133)

No entanto, tal relação necessária entre fantasia e desejo é vista como negativa por Platão quando consideramos os textos do *Banquete* e da *República*. Em Platão, a

---

<sup>35</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias*. p. 145-146

<sup>36</sup> PLATÃO apud AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias*. p. 131.

<sup>37</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias*. p. 133.

fantasia é a grande inimiga da verdade, pois o mundo das ideias se define justamente a partir de sua oposição à sensibilidade: as ideias são “inteligíveis”, enquanto os fantasmas são “sensíveis”. Nesse sentido, se Eros é definido no *Banquete* como “amante do belo” — sendo o belo uma “ideia” —, isso indica necessariamente que o objeto de amor do filósofo não pode ser de caráter fantasmático, pois “[os fantasmas] são visíveis, mas não inteligíveis, ao passo que as ideias são inteligíveis, mas não visíveis”<sup>38</sup>. Todo o argumento de Platão para expulsar os poetas da polis se baseia no fato simples de que estes, por serem “criadores de fantasmas”, não entendem “da realidade, mas só da aparência”<sup>39</sup>. Os excessos da fantasia na polis não estão ligados, assim, a um amor pelo belo — ou seja, ao amor do *philósofos* —, mas sim às vias do amor sensual, que Platão alia a um Eros tirano<sup>40</sup>. Nesse sentido, o que difere o amor grego do amor medieval é que há uma polarização dessa tônica negativa do “amor pelo fantasma”, na qual a doença mortal do *amor hereos* passa a se instalar nos próprios códigos e condutas éticas dos nobres.

Não se trata aqui, é claro, de um elogio medieval ao amor sensual e ao hedonismo —pois estes, sob os códigos morais do cristianismo, continuam moralmente relacionados a uma origem demoníaca —, mas justamente de uma reconfiguração da posição do fantasma em relação aos limites entre sensível e inteligível. Se na teoria platônica o fantasma está três vezes distante das ideias, sendo assim hierarquicamente o mais distante quanto possível da verdade, na teoria medieval do amor o fantasma aparece exatamente numa posição intermediária entre o sensível e o inteligível, entre o “divino” e o “diabólico”, comungando assim de alguma forma com a verdade.

Em todo o mundo clássico não se encontra nada semelhante à concepção do amor como processo fantasmático, mesmo que de modo algum faltem teorizações “elevadas” do amor, que, aliás, sempre encontraram em Platão o seu paradigma original. Os únicos exemplos de uma concepção “fantasmática” do amor encontram-se nos neoplatônicos tardios e nos médicos (de maneira segura só a partir do século VIII); em ambos os casos, porém, trata-se de concepções “baixas” do amor, entendido ora como uma intervenção demoníaca, ora até mesmo como doença mental. Só na cultura medieval é que o fantasma emerge ao primeiro plano como origem e objeto de amor, e o lugar próprio de Eros se desloca da visão para a fantasia.<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014. 507 b

<sup>39</sup> PLATÃO. *A República*. 601 c

<sup>40</sup> PLATÃO. *A República*. 573 a-b. “— Por conseguinte, quando os demais desejos, a zumbir em volta do amor, repletos de incenso, de perfumes, coroas e vinhos e dos prazeres dissolutos de tais companhias, o fazem crescer e o alimentam até atingir o máximo e colocam neste zângão o aguilhão do desejo, é então que este protector da alma, escoltado pela loucura, é tomado de frenesi, e, se encontrar em si algumas opiniões ou desejos considerados honestos, mata-os e lança-os fora, para longe de si, até varrer da alma a temperança e a encher de uma loucura importada. — Deste uma explicação completa da génese do homem tirânico. — Acaso não é por este motivo que há muito se chama tirano a Eros?”

<sup>41</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias*. p. 146.

Nesse sentido, a teoria psicanalítica do inconsciente se liga historicamente tanto a uma concepção platônica quanto medieval do amor, já que ela faz de Eros tanto o movimento que arrebatava o ser em direção à verdade quanto a experiência propriamente fantasmática que Lacan identifica à estrutura do desejo. Para Agamben, não resta dúvidas de que a psicanálise como um todo deve ser pensada tanto como herdeira da teoria platônica de Eros como do pensamento medieval que deu origem às elucubrações sobre a poesia melancólica do amor cortês. Isso explica, portanto, por que Lacan teve interesse por tal fenômeno ao tratar do tema da sublimação, propondo assim uma das vias da ética da psicanálise, ao lado da tragédia.

Por um lado, Freud aponta em seu artigo de 1923 que não se pode aceitar a existência do demônio enquanto uma entidade pertencente ao “mundo externo”; por outro, é uma mesma relação entre desejo e fantasia que torna possível tanto a interpretação medieval da possessão divina quanto sua ressignificação enquanto um caso clínico de neurose. Agamben dirá que é justamente esse nexo entre desejo e fantasia que faz Lacan levar às últimas consequências a função da fantasia em sua teoria do desejo.

Freud, que em nenhum dos seus escritos elaborou uma verdadeira teoria orgânica do fantasma, não define precisamente que papel o mesmo desempenha na dinâmica da introjeção melancólica. Contudo, uma tradição antiga e persistente considerava a síndrome do humor negro intimamente vinculada a uma hipertrofia mórbida da faculdade fantástica, a ponto de se poder afirmar que só se a pusermos no contexto do fundo complexo da teoria medieval do fantasma será possível entender perfeitamente todos os seus aspectos. É provável que a psicanálise contemporânea, que resgatou o papel do fantasma nos processos psíquicos e parece ter até a pretensão de se considerar, cada vez mais explicitamente, como teoria geral do fantasma, encontraria um ponto de referência útil em uma doutrina que, com antecedência de muitos séculos, havia concebido o Eros como processo essencialmente fantasmático e havia atribuído lugar importante ao fantasma na vida do espírito.<sup>42</sup>

Não resta dúvidas de que a referência de Agamben em 1977 à “psicanálise contemporânea” que se pretende uma “teoria geral do fantasma” remete, por um lado, à noção lacaniana de que é a fantasia que estrutura o desejo e, por outro lado, à afirmação de que o inconsciente se estrutura como uma linguagem. É, portanto, na concepção de “fantasma” que Agamben encontra a singularidade da psicanálise lacaniana em relação à psicologia. De fato, pensando sob o ponto de vista das técnicas de interpretação dos signos, há uma necessária relação entre o conceito de “inconsciente” psicanalítico e a forma como se entende o “demoníaco” na tradição ocidental, partindo do *Eros* platônico e passando pelos medievais, até chegar à psicanálise. Pois a fantasia é, segundo essa tradição, aquilo que se situa *entre* o

---

<sup>42</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias*. p. 49.

corpóreo e o incorpóreo — algo que Lacan capta ao mostrar que o desejo se estrutura na fantasia a partir da fórmula  $\$ \langle \rangle a$ , isto é, um sujeito falante que deseja o objeto faltante. Ora, se a fantasia se inscreve na dialética entre sujeito (barrado) e objeto (faltante), ela indica, assim, a própria estrutura do sujeito do conhecimento filosófico moderno, mas de modo a reconhecer, agora, diferente do que fez Descartes, a negatividade inerente ao desejo.

A fantasia é, para Lacan, “o correspondente e o suporte do desejo, o ponto em que ele se fixa em seu objeto, o qual, muito longe de ser natural, é sempre constituído por uma certa posição do sujeito em relação ao Outro”<sup>43</sup>. Isso quer dizer que, se o desejo não é, por si só, alguma coisa “corpórea”, sendo justamente algo estruturado em torno de uma “falta”, seu suporte simbólico só aparece no discurso a partir das imagens sensíveis das fantasias. Isso nos remete de volta à teoria da origem da linguagem e da formação do simbólico em Lacan e Agamben. A *in-fância*, enquanto origem da linguagem, é também o momento em que as fantasias começam a se “inscrever” no sujeito na medida em que a criança vai formando seu mundo a partir da linguagem — e, aqui, não parece ser coincidência que Lacan use a metáfora da inscrição para explicar tal processo, retomando indiretamente a figura de um “pintor” que escreve os fantasmas na alma, já apresentada por Platão no *Filebo*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos entender *Estâncias* como uma arqueologia da fantasia no Ocidente, que retoma o projeto geral de Agamben de propor um entendimento da linguagem que acolha o *daímōn*, aquilo que Heidegger considerou a “fratura do ser” e que Platão chamou de “amor”. Desse modo, *Estâncias* é um conjunto de ensaios em que Agamben se remete a Freud para levar adiante o projeto heideggeriano de superação da metafísica. A psicanálise interessa a Agamben aqui justamente por ter apresentado uma certa compreensão da relação entre subjetividade e linguagem em que as fronteiras entre natureza e cultura são irredutíveis — ainda que tal irredutibilidade não seja tão clara em Freud, só tendo se expressado plenamente na interpretação que Lacan iniciou na década de 1950 e que o conduziu a formular algo próximo de uma “teoria geral dos fantasmas”. É nesse sentido que Agamben critica, numa nota de rodapé, o que ele chama de “psicanálise ortodoxa”, diferenciando-a da “interpretação lacaniana do freudismo”<sup>44</sup>. Desse modo, o que está em jogo é a interpretação de Agamben do projeto de Lacan de não reduzir a psicanálise a uma psicologia, devido ao seu entendimento não metafísico do simbólico. Tal entendimento deriva, justamente, do acolhimento de Lacan em sua teoria do inconsciente da cisão fundamental da significação entre os campos do semântico e do semiótico. É a consciência de tal diferença que faria a psicanálise de Lacan se situar como aquela “teoria geral dos fantasmas” que Freud não havia ainda formulado, tornando-a, de certa forma, uma superação da metafísica.

---

<sup>43</sup> LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 5**: as formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. p. 445.

<sup>44</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Estâncias**. p. 232. Na edição brasileira, traduzida por Selvino Assman, há um pequeno erro de revisão que faz parecer que Agamben diz o contrário.

Pode-se dizer, portanto, que Agamben e Lacan se encontram lá onde as origens platônicas da filosofia tocaram a psicanálise: por um lado, numa certa interpretação da natureza “daemônica” do desejo e, por outro, no fato de que é impossível dissociar *Eros* e *logos* quando se considera a intrínseca relação entre a palavra e o desejo. Nesse sentido, pode-se dizer que o conceito de *in-fância* de Agamben, bem como suas investigações sobre a fantasia de Platão aos medievais, serve-nos para situar a importância da psicanálise de Lacan na contemporaneidade; pois esse parece ser o último pensamento herdeiro de uma tradição, antes muito viva, em que o desejo e o saber eram indissociáveis: aquela chamada, então em seu sentido estrito, de “filo-sofia”.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. **A linguagem e a morte**: um seminário sobre o lugar da negatividade – tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: editora UFMG, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. **Estâncias**: a palavra e o fantasma na cultura ocidental – tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007a.
- AGAMBEN, Giorgio. **Gosto** – tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História**: destruição da experiência e origem da história – tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. **O Homem sem Conteúdo** – tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. **Profanações** – tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007b.
- ARISTÓTELES. **De anima** – tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012.
- CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben**: uma arqueologia da potência – tradução de Beatriz Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- FREUD, Sigmund. “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. In. FREUD, Sigmund. **Obras Completas, v.8: três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O Caso Dora”) e outros textos (1901-1905)** – tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p.13-172
- FREUD, Sigmund. “Uma neurose do século XVII envolvendo o demônio”. In. FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923). Obras completas v. 15.** – tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 225-272.
- FREUD, Sigmund. “A interpretação dos sonhos”. In. FREUD, Sigmund. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira –

- Sigmundo Freud; com comentários e notas de James Strachey; em colaboração com Anna Freud; assistindo por Alix Strachey e Alan Tyson; traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- JAKOBSON, Roman. “Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia”. In. JAKOBSON, Roman. **Linguística e comunicação** – tradução de Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 2007. p.34-62
- LACAN, Jacques. **Escritos** – tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente** – tradução de Vera Ribeiro; revisão de Marcus André Vieira. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 8: a transferência; texto estabelecido por Jacques-Alain Miller – versão brasileira de Dulce Duque Estrada; revisão de Romildo do Rêgo Barros.** Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- LACAN, Jacques. **Outros Escritos** – tradução de Vera Ribeiro; versão final Angelina Hanari e Marcus André Vieira; preparação do texto de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- PLATÃO. **A República** – tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014
- PLATÃO. **O Banquete** – tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016

Artigo recebido em: 07/10/2017 e aceito em: 05/12/2017