

# O MISTÉRIO DE *KORE*: POR UMA POLÍTICA DA SINGULARIDADE DE GIORGIO AGAMBEN A JACQUES LACAN

Isabela Ferreira de Pinho (Doutora em Filosofia pela UFRJ)

## RESUMO

“A garota indizível”, um dos epítetos de Perséfone, é o principal objeto do livro homônimo de Giorgio Agamben. Na releitura agambeniana do mito grego, *Kore* constitui o limiar entre homem e mulher, humano e animal, mãe e filha. Sobretudo, de acordo com Agamben, *Kore* é a vida na medida em que não pode ser definida por idade, família, identidade sexual ou papel social. Tendo em vista essa caracterização, gostaria de pensar nas implicações políticas de uma vida que não pode ser subsumida a nenhuma categoria identitária. Para tanto, partirei do conceito agambeniano de “ser qualquer”, presente na *Comunidade que vem*, na medida em que consiste na tentativa de conceber um laço social produzido a partir de uma singularidade radical. Pois, se para Agamben, a lógica da lei é inexoravelmente uma lógica de exceção – uma lógica exclusiva-inclusiva em que há a inclusão em um determinado grupo ou classe (“o cidadão”, “o humano”, “o amigo”) produzida a partir da exclusão de outros (“o imigrante”, “o animal”, “o inimigo”) – a tentativa agambeniana é pensar uma comunidade para além da lei. Nesse sentido, mobilizarei a fórmula lacaniana “A mulher é não toda” (não totalmente submetida à lei fálica) para, com Agamben, pensar o que seria uma política da singularidade. Esse artigo tem em vista a relação entre Agamben e Lacan, na medida em que “garota indizível”, “ser qualquer”, e “não-toda” parecem apontar para novas possibilidades de laço social para além da lei fálica.

**Palavras-chave:** política; singularidade; não-toda; ser qualquer; *kore*.

## ABSTRACT

The unspeakable girl, one of Persephone's epithets, is the main subject of the homonymous book by Giorgio Agamben. In Agamben's rereading of the Greek myth, *koré* is the threshold between man and woman, human and animal, daughter and mother. More importantly, according to Agamben, *koré* is life in so much as it cannot be defined by age, family, sexual identity or social role. Bearing this characterization in mind, I would like to think of the political implications of a life that cannot be categorized and/or submitted to any identities. To do so, I will depart from Agamben's concept of whatever being, in *The Coming Community*, as it is an attempt to conceive a social bound (the idea of common) from the most irreducible singularities. If the logic of the law is inexorably the logic of exception (*ex-capere*) – an inclusive exclusive logic, where there is the inclusion in a certain group or class (“the citizen”, “the human”, “the friend”) produced by an exclusion of others, an “out” (“the immigrant”, “the animal”, “the enemy”) – Agamben's attempt is to think of a community beyond the law. In that sense, Jacques Lacan's formula for the feminine “the woman is not-all” (not entirely submitted to the phallic law) can also be thought as a logic of singularity. What motivates this article thus is the relationship between Agamben and Lacan inasmuch as “the girl”, “whatever being” and “not all” point out to new possibilities of social bound beyond the phallic law.

**Keywords:** politics; singularity; not-all; whatever being; *koré*.

## A GAROTA INDIZÍVEL

Gostaria de iniciar esse artigo com uma citação de Giorgio Agamben em seu livro sobre o método, o *Signatura rerum* (2008). Logo no prefácio, Agamben afirma que “somente um pensamento que não esconda seu próprio não dito, mas que o retome e o desdobre pode, eventualmente, pretender a originalidade” (2009, p. 8). Se inicio com essa citação é para marcar que a leitura do livro de Agamben, *A garota indizível, o mito e o mistério de Kore* (2010), ainda não publicado em português, me abriu a possibilidade de tratar uma questão que mesmo antes de minha entrada na filosofia estava, como algo de indizível e constitutivo, para ser desdobrada, retomada e elaborada. Essa questão é a do feminino. Por isso, gostaria de pensar a “originalidade” a qual Agamben se refere no trecho supracitado como singularidade, pois é mesmo muito singular o que faz questão a cada um. No caso do filósofo italiano, o não dito que parece a todo momento ser retomado e desdobrado em sua já vasta obra é a pergunta acerca do que poderia emergir do limiar entre os pares dicotômicos animal/humano, exceção/norma, voz/linguagem, violência/lei.

Logo no início do belo livro *A garota indizível, mito e mistério de Kore*, composto por imagens da artista e coautora Monica Ferrando, Agamben faz referência a uma suposta peça perdida de Eurípedes em que figuraria uma “garota indizível” (*arretos kore*). E segundo Hesíquio de Alexandria, lexicógrafo do século V, essa garota (*kore*, Cora) seria Perséfone, filha de Deméter, raptada por Hades, como narra o mito grego que explicaria a mudança das estações. De acordo com o mito, o inverno consistiria no luto de Deméter, a deusa da agricultura, no período em que sua filha estaria com o deus do submundo. O que é mais importante na leitura agambeniana do mito é a caracterização que ele faz dessa pequena garota (*Kore*), um dos epítetos de Perséfone, como uma indeterminação entre mulher/mãe (Démeter) e garota/filha (*Kore*/Perséfone), como apresenta uma inscrição em Delfos. Como nos diz Agamben: “*Kai kores/ kai gynaikos* [essa é a inscrição] entre filha e mãe, virgem e mulher, a garota indizível apresenta uma terceira figura que põe em questão tudo o que pensamos saber sobre a feminilidade, e tudo o que pensamos saber sobre o homem e a mulher” (2014, p. 6). E em outra passagem fundamental para nosso propósito: “*Kore* é a vida na medida em que não se permite ser falada, na medida em que não pode ser definida por idade, família, identidade sexual ou papel social” (AGAMBEN, 2014, p. 6, 7).

Quando Agamben afirma que *Kore* é a vida na medida em que não pode ser definida por nenhuma categoria ou identidade, acredito que ela possa ser aproximada do que o filósofo chama de “singularidade qualquer” no livro *A comunidade que vem* (1990), a qual

constitui uma maneira de pensar um laço social para além das categorias identitárias e para além da lei e do direito. É nesse sentido que quero pensar *Kore* em uma relação com a proposta agambeniana de produção de um laço social construído a partir de uma singularidade radical. Para tanto, abordarei as lógicas da exceção (na qual inexoravelmente, para Agamben, a lei consiste) e a do exemplo (tentativa de pensar um puro pertencimento para além da lei).

## O PARADOXO DA SOBERANIA E A VIDA MATÁVEL

“O paradoxo da soberania”, primeira das três partes do já célebre *Homo Sacer, o poder soberano e a vida nua* (1995), consiste em uma leitura detida do livro *Teologia Política* (1922) de Carl Schmitt, controverso jurista alemão filiado ao partido Nacional-Socialista. De certa maneira, o que leva Agamben à obra de Schmitt é a pergunta acerca do fundamento do ordenamento jurídico. Schmitt inicia, peremptoriamente, o primeiro ensaio de sua *Teologia Política*, intitulado “Definição de Soberania”, com a seguinte frase: “soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção [*Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*]” (2005, p.23), e afirma que “estado de exceção” é o termo por excelência para a definição da soberania.

O jurista alemão esclarece que “estado de exceção” não significa meramente estado de sítio, mas, ao contrário, consiste em um conceito geral da teoria do Estado. Para Schmitt, o fundamento de toda ordem jurídica reside no estado de exceção, e não em uma norma. Em suas palavras: “a exceção é mais interessante que o caso normal. O normal nada prova; a exceção, tudo; não só confirma a regra, mas esta vive daquela” (SCHMITT, 2005, p. 33). Segundo Schmitt, a questão da relação entre a exceção e a norma não pode ser restrita meramente ao âmbito da sociologia. Ou seja, o âmbito jurídico precisa lidar com o fundamento não normativo da norma. A possibilidade de pensar uma norma hipotética fundamental como o fundamento da normatividade jurídica somente escamoteia o verdadeiro fundamento de validade do ordenamento jurídico normativo: a exceção. O que está em questão aqui é essa espécie de axioma do ordenamento jurídico. Como uma norma pode fundamentar as normas? Para Schmitt, em última instância, o fundamento de validade de uma norma não reside em si mesma, mas em uma decisão, e essa decisão é aquela acerca do estado de exceção. Nesse sentido, Schmitt não escamoteia o fundamento político do

ordenamento jurídico. Não há, em última instância, um fundamento normativo da norma, mas sim a decisão acerca do estado de exceção:

afirmar que o excepcional não tem importância jurídica e que é próprio da sociologia seria achar satisfatória a esquemática disjunção entre a sociologia e a teoria do direito. O excepcional é o que não pode ser subsumido [*Die Ausnahme ist das nicht Subsumierbare*], é o que escapa a toda determinação geral, porém, ao mesmo tempo, revela em toda a sua pureza um elemento especificamente jurídico: a decisão (SCHMITT, 2005, p.31).

E, como Schmitt afirma, o portador dessa decisão é o soberano. Portanto, ao afirmar que a norma vive da exceção e que soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção, Schmitt insere a exceção no núcleo do ordenamento jurídico a partir da decisão soberana. Isso quer dizer que no ordenamento jurídico há esse elemento anômico, violento, o resto da norma, que aparece quando há a suspensão total da eficácia da ordem normativa vigente. Ou seja, a exceção constitui a norma, mas na forma de uma exclusão-inclusiva, na medida em que a exceção é incluída na norma a partir de uma exclusão.

Em termos schmittianos, o soberano está incluído na norma, porque, através do estado de exceção, ele a funda, mas é excluído dela, porque pode suspendê-la. O soberano, portador da decisão, “cai fora da ordem jurídica normalmente vigente sem deixar de pertencer a ela, pois que tem competência para decidir se a constituição pode ser suspensa *in toto*” (SCHMITT, 2005, p. 25). Ou seja, no caso limite, a exceção se distingue da norma jurídica e evidencia o poder não normativo da autoridade estatal. O paradoxo da soberania consiste, então, no fato de que, nas palavras de Schmitt: “a autoridade demonstra que não necessita do direito para formular o direito” (2005, p.31). Ou, em uma reformulação agambeniana, “o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se legalmente fora da lei” (2007, p.23).

Dessa maneira, a decisão soberana acerca do estado de exceção aponta para uma exterioridade intrínseca à toda norma jurídica, que pode ser constatada na própria fórmula com a qual a lei se aplica: “se (caso real), então (norma jurídica)” (AGAMBEN, 2007, p. 33), em que a própria aplicação da norma implica uma relação com uma exterioridade, a singularidade irreduzível do caso. Será nesse sentido que Agamben dirá que “a lei aplica-se, desaplicando-se” (2004, p.63), justamente porque a norma, para ser geral, deve valer independentemente do caso singular, que é a exterioridade a qual ela pretende normatizar. Essa exterioridade, para Agamben, é a vida, ou o fato, em termos jurídicos. Nas palavras do filósofo italiano: “o soberano não decide entre lícito e ilícito, mas a implicação originária do

ser vivente na esfera do direito, ou, nas palavras de Schmitt, a ‘estruturação normal das relações de vida’, de que a lei necessita” (AGAMBEN, 2007, p. 33).

Nesse sentido, em mais de uma ocasião, Agamben aponta para a etimologia da palavra “exceção”, do latim, *ex-capere*, capturar fora. Também a palavra alemã para “exceção”, “*Ausnahme*”, significa, literalmente, tomar (*nehmen*) fora (*aus*). Mas o que é capturado ou tomado fora é a vida em sua dimensão matável, cujo exemplo paradigmático Agamben encontra no *homo sacer*. A vida do *homo sacer*, figura do direito romano arcaico em que o caráter de sacralidade foi pela primeira vez referido à vida humana, é uma vida que habita o limiar de indistinção entre o sagrado e o profano. Ela representa a vida de um indivíduo que é excluído da comunidade, ou seja, do âmbito profano, mas que continua a levar uma existência profana. Agamben encontra um exemplo histórico de *homo sacer* no comandante romano que consagra sua vida aos deuses do submundo para assegurar a vitória em uma batalha. Por isso, por meio dessa consagração sua vida não pertence mais ao âmbito profano, pois foi sacralizada, o que quer dizer que agora pertence aos deuses íferos. No caso de sobrevivência à batalha e de seu retorno ao âmbito profano, à comunidade humana, sua vida consiste em um resíduo irreduzível de sacralidade, que o expõe à possibilidade da morte violenta, devolvendo-o, assim, aos deuses aos quais realmente pertence. Porém, considerado na esfera divina, ele é excluído do culto e não pode ser sacrificado, pois sua vida já pertence aos deuses, “e, mesmo assim, enquanto sobrevive, por assim dizer, a si mesma, ela introduz um resto incongruente de profanidade no âmbito do sagrado” (AGAMBEN, 2007, p. 69).

A vida do *homo sacer*, uma vida matável e insacrificável, é uma vida no limiar entre sagrado e profano. Retirada de seu contexto histórico, ela representa a forma de vida capturada pelo poder soberano, uma vida despida das tradicionais dicotomias legadas pelo pensamento ocidental: nem animal, nem humana; nem biológica, nem política; nem vida natural, nem vida social. Do ponto de vista histórico, para Agamben, ela reaparece em sua radicalidade nos campos de concentração nas vidas dos prisioneiros em geral, e em especial, na vida daquele que padecia de grave desnutrição e que era conhecido, no jargão dos campos, como “muçulmano” (*Der Muselmann*).

Em *O que resta de Auschwitz* (1998), Agamben dedica um capítulo à análise dessa forma de vida que, despida de todas as suas configurações factícias e históricas, de todos os seus atributos, “era um cadáver ambulante, um feixe de funções físicas já em agonia” (AGAMBEN, 2008, p. 49). De fato, a radicalidade dessa vida despida, nua, se deu nos campos de maneira tal que nem mesmo a morte desses prisioneiros era considerada morte: “em Auschwitz não se morria: produziavam-se cadáveres. Cadáveres sem morte, não homens

cujo falecimento foi rebaixado a produção em série” (AGAMBEN, 2008, p. 78). Entre humano e animal, no limiar entre o homem e o não-homem, os prisioneiros dos campos pareciam como *Figuren*, bonecos: “sabemos por um testemunho que não deveriam, de modo algum, ser chamados de ‘cadáveres’ ou ‘corpos’, mas simplesmente de *Figuren*, figuras, boneco” (AGAMBEN, 2008, p. 58).

Mas, se, como nos diz Schmitt, o estado de exceção não é o caos que precede à norma, mas sim aquilo que resta da suspensão do ordenamento jurídico, o terceiro Reich consistiu precisamente na abertura radical desse espaço. E correlato a esse espaço é também a forma de vida limiar, a vida nua, encontrada em sua radicalidade nos campos de concentração. Em termos agambenianos, correlata à figura limiar da soberania é a figura limiar da vida nua do *homo sacer* ou do prisioneiro nos campos: “somente este limiar, que não é nem a simples vida natural, nem a vida social, mas a vida nua ou a vida sacra, é o pressuposto sempre presente e operante da soberania” (AGAMBEN, 2007, p. 113).

A radicalidade do pensamento de Agamben, no entanto, reside no fato de que toda e qualquer estrutura jurídica, porque calcada na lógica da soberania, implica uma captura da vida como vida nua. O que quer dizer que enquanto houver Estado, ou ordenamento jurídico, haverá a captura da vida como matável. Não por acaso, Agamben se dedica à análise da produção dessa forma de vida também pelos Estados Democráticos de Direito, cujos exemplos vão desde os imigrantes detidos nas salas dos aeroportos sem um estatuto jurídico determinado, passando pelos “sem documentos”, pelos presos políticos sem julgamento de Guantánamo, e também pelas populações das periferias dos países de terceiro mundo, sujeitas a “erros” policiais, porque consideradas matáveis. Nas palavras de Agamben: “toda sociedade [...] decide quem são seus homens sacros” (2007, p.146). Por isso, para Agamben, enquanto houver Estado, haverá a possibilidade da decisão soberana acerca de qual vida é vivível e qual vida é matável no átimo de segundo em que um estado de exceção possa se constituir. Isso porque Agamben concebe a decisão soberana não somente como da ordem do modelo jurídico-institucional do poder, mas também como presente na cotidianidade de nossas democracias contemporâneas. É o caso, por exemplo, das polícias. Nas palavras de Agamben:

se o soberano é, de fato, aquele que, proclamando o estado de exceção e suspendendo a validade da lei, assinala o ponto de indistinção entre violência e direito, a polícia sempre se move, por assim dizer, em um semelhante estado de exceção. As razões de ‘ordem pública e de segurança, sobre as quais ela deve decidir em cada caso singular, configuram uma zona de indistinção entre violência e direito exatamente simétrica àquela da soberania (AGAMBEN, 2015 p. 98).

Não somente as polícias, mas também o poder judiciário, ao decidir acerca dos chamados conceitos jurídicos indeterminados, tais como “perigo à ordem pública”, “fundada suspeita”,<sup>1</sup> dentre outros, habita esse limiar. Justamente por esse motivo, Agamben, talvez na contracorrente do que se produz em alguma filosofia política contemporânea,<sup>2</sup> abre mão de noções como “Estado” ou “democracia”, em detrimento da noção de comunidade, ou da noção de um “comum” para além das políticas de identidade ou representação.

Com isso quero dizer que as demandas por representação de matriz identitária, ou as demandas por direitos, participam da lógica da exceção jurídico-estatal, na medida em que há uma inclusão em determinada classe ou grupo a partir de uma exclusão de outro, a partir da produção de um fora, como podemos observar nos pares: cidadão/imigrante, cidadão/bandido, amigo/inimigo, humano/animal, e cujo exemplo carioca mais famoso talvez seja “cidadão de bem/traficante”. Para Agamben, o conceito de identidade implica necessariamente a produção de um fora, um “outro” a partir do qual a identidade, um grupo ou uma classe, se constitui. Por isso, como transformar a dicotomia “nós vs. os outros”, em “nós outros”? Quer dizer, seria possível pensar um conjunto “nós” em que todos fôssemos outros de nós mesmos?

## O SER QUALQUER E A NÃO-TODA

Em todo caso, porque a lógica da lei é inexoravelmente a lógica da exceção Agamben se propõe a pensar o que seria uma comunidade para além da lei, ou uma comunidade fundada não mais na lógica da exceção, exclusiva-inclusiva, mas sim na do exemplo ou do paradigma, inclusiva-exclusiva. Paradigma, do grego, *para-déiknymi*, significa “aquilo que se mostra ao lado”. Já a palavra alemã para “exemplo”, “*Bei-spiel*”, significa literalmente “aquilo

---

<sup>1</sup> Pedro Oliveira em um artigo intitulado “Diante da Górgona do poder, relações entre corpo e direito a partir de Giorgio Agamben” disserta acerca desses conceitos jurídicos indeterminados presentes na Constituição Brasileira de 1988. Ele cita, por exemplo, o artigo que prevê a instauração de um estado de sítio e mostra como essa previsão requer a interpretação de conceitos vazios de conteúdo determinado, tais como “ordem pública” e “paz social”: “O estado de defesa consiste em uma modalidade de estado de exceção que busca, segundo o artigo 136 da Constituição de 1988, preservar a “ordem pública” ou a “paz social” ameaçadas por “grave e iminente instabilidade institucional” ou “atingidas por calamidades de grandes proporções na natureza” (OLIVEIRA, 2017).

<sup>2</sup> Por exemplo, Judith Butler aposta na noção de uma “democracia radical”, em que maiores sanções normativas reteriam a violência de Estado (Cf. BUTLER, J. *Quadros de guerra. Quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016, p. 51, 55). Derrida, por sua vez, aposta em uma “democracia por vir” (Cf. DERRIDA, J. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2009). Já Chantal Mouffe propõe uma “democracia agonística” (Cf. MOUFFE, C. “For an agonistic model of Democracy”. *The democratic paradox*. Londres/NY: Verso, 2000).



que joga [*spiel*] ao lado [*bei*]”. Ao buscar a etimologia de as ambas palavras, Agamben procura pensar um tipo de relação simetricamente inversa à relação de exceção. Dessa maneira, a relação entre o exemplo, ou o paradigma, e o conjunto ao qual ele se relaciona é caracterizada como inclusiva-exclusiva, na medida em que o exemplo é excluído do conjunto ao qual pertence a partir de uma inclusão. Ele é excluído, ou destacado, para mostrar seu próprio pertencimento ao conjunto que exemplifica. Por isso, nas palavras de Agamben, “exemplar é aquilo que não é definido por nenhuma propriedade” (2013, p. 18).

Em termos políticos, a relação exemplar implicaria uma comunidade cujo laço social se constituiria a partir do que Agamben chama de singularidades quaisquer. O termo “qualquer” quer dizer “qual se queira”, ou seja, aquele que se quer enquanto tal, para além de um traço ou propriedade comum. Nas palavras de Agamben:

o qualquer que está aqui em questão não toma, de fato, a singularidade na sua indiferença em relação a uma propriedade comum (a um conceito, por exemplo: o ser vermelho, francês, muçulmano), mas apenas no seu tal qual é [...] o ser-qual é recuperado de seu ter esta ou aquela propriedade, que identifica o seu pertencimento a este ou aquele conjunto, a esta ou aquela classe (os vermelhos, os franceses, os muçulmanos) – e recuperado não para uma outra classe ou para a simples ausência genérica de todo pertencimento, mas para o seu ser-tal, para o próprio pertencimento (AGAMBEN, 2013, p.10).

É importante ressaltar que o ser-tal não implica o apagamento das propriedades e das marcações históricas sobre os corpos, na medida em que não toma a singularidade na sua indiferença em relação a uma propriedade comum e nem aponta para a simples ausência genérica de todo pertencimento, como nos diz Agamben. Não é que as propriedades comuns (ser vermelho, francês, muçulmano) devam ser apagadas, mas sim que não sejam mais determinantes para a constituição do laço social. Para além de todas as propriedades compartilhadas, o desafio é pensar a constituição do laço social justamente a partir do que não pode ser identificável: o próprio pertencimento, o ser tal qual é.

Se agora retomarmos a caracterização de *kore* com a qual iniciei esse artigo fica clara a aproximação entre a garota indizível como representante dessa vida que não pode ser definida por idade, identidade sexual, papel social, e a forma-de-vida da *comunidade que vem* como sendo da ordem das singularidades quaisquer. A forma-de-vida, grafada com hífen, representa uma vida simetricamente inversa à forma de vida, sem hífen, capturada pela lei e pelo direito. Nessa forma-de-vida, nas palavras de Agamben, “nunca é possível isolar algo como uma vida nua” (2015, p.19). *Kore*, que Agamben diz colocar em questão tudo o que sabemos sobre a feminilidade, e sobre o homem e a mulher, aponta para a possibilidade dessa

vida para além da lei e do direito e para uma outra forma de construção de laço social. Para pensar a enigmática relação, que com Agamben produzi, entre essa garota indizível e as singularidades quaisquer como da ordem de uma comunidade para além da lei, gostaria de produzir mais uma aproximação, agora com a fórmula lacaniana para o feminino: “A mulher é não toda”, ou “A mulher não existe”, o que de modo algum quer dizer que as mulheres empíricas não existam!

A propósito, é preciso dizer que a aproximação entre “singularidade qualquer” e “não toda” é produzida em um interessante artigo da filósofa e psicanalista eslovena Jelica Sumic, intitulado “A política e a psicanálise: do não-todo ao para todos”, artigo ainda inédito e recém traduzido para a língua portuguesa.<sup>3</sup> Neste artigo, em oposição a uma política “para todos”, em que o “todo” é produzido a partir de uma matriz de identificação ou de um traço comum, a pesquisadora se propõe a pensar o que seria uma comunidade política formada, não a partir de uma matriz identitária, que suprassume, necessariamente, as particulares, mas sim, um laço social, a partir de uma singularidade radical, para a qual a fórmula lacaniana da “não-toda” apontaria. O que seria uma política “para todos” fundada na lógica da “não toda” é o que instiga Sumic em seu artigo.

Em *Totem e Tabu* (1912-13), hipótese freudiana de um mito de origem da lei e do laço social, Freud concebe o pai da horda primitiva, o pai castrador, como aquele que, ao confiscar o gozo dos demais, possuindo todas as mulheres, não é castrado. Nesse sentido, ele poderia ser aproximado do soberano schmittiano: eu, o soberano [eu, o Pai castrador], que estou fora da lei [ao gozar do corpo de todas as mulheres], declaro que não há um fora da lei [declaro que ninguém mais pode gozar do corpo de todas as mulheres]. Por isso, a castração, a partir da relação de exceção, produz a coletividade. Não por acaso, Agamben também concebe o poder de vida e morte do pai em relação aos filhos em que consiste o instituto do direito romano chamado *patria potestas* como um exemplo da relação entre o soberano e seus súditos: “o *imperium* do magistrado [cargo público eletivo] nada mais é que a *vitae necisque potestas* [poder de vida e morte] do pai estendida em relação a todos os cidadãos” (2007, p. 96).

Por outro lado, em uma aula de 13 de março de 1973, no seminário em que Lacan se propõe a refletir sobre o gozo feminino, seu *Seminário XX* (1972-1973), o psicanalista concebe “homem” e “mulher” como duas posições de habitar a linguagem, e a partir de Freud, afirma que a posição “todo homem” repousa sobre a exceção. Já a posição “mulher”,

---

<sup>3</sup> “*La politique et la psychanalyse: du pas-tout au pour tous*”, apresentado no evento “Pensar e permitir o inconsciente: a psicanálise entre a política e o tratamento”, organizado por Cláudio Oliveira e Marcus Coelen (UFF, 30/11/2015). Fiz uma tradução deste artigo, ainda inédito, a ser publicada em 2018.

nas palavras de Lacan, implica o modo pelo qual o ser falante “não permite nenhuma universalidade” (2010, p.169). Ou, cito novamente: “Não existe A mulher, com o artigo definido, para designar o universal” (LACAN, 2010, p.150). Quando Lacan afirma que “A mulher é não-toda” isso significa que ela não é totalmente submetida à lei fálica, marcada, também em psicanálise, pela estrutura da exceção.

Nesse sentido, a fórmula “não-toda” é não segregativa pelo fato de que é impossível fixar a existência de qualquer exceção que seja. Ao contrário, a fórmula *A* mulher, nas palavras de Lacan, tem relação a esse “Outro, na medida em que, como Outro, ele só pode permanecer sempre Outro” (2010, p. 170). Como outro do Outro simbólico,<sup>4</sup> a fórmula “não-toda” aponta para um Real, ou seja, para algo impossível de demonstrar no registro da articulação simbólica, para um indizível, ou para o que resta do encontro entre o falante e a linguagem, essa dimensão do puro ser para além de sua predicação. Por isso Lacan brinca com a relação de homofonia entre *on la dit femme* (nós a dizemos mulher) e *on la diffame* (nós a difamamos), porque A mulher, em Lacan assim como em Agamben, é indizível. Nas palavras de Lacan: “nada pode ser dito de *A* mulher” (2010, p.171).

Em termos agambenianos poderíamos dizer que o Real para o qual a fórmula lacaniana “não-toda” aponta marca a fratura entre ser e linguagem, na medida em que se o humano é definido como “o vivente que possui linguagem” (*ζῷον ἔχον λόγον*) aquilo de que ele não pode fazer a experiência é desse *lógos* em sua *arché* (origem) que o define enquanto tal e o diferencia do animal. A fórmula “não-toda” quer dizer, segundo Sumic, que sobre o ser humano, não se pode dizer tudo.

Entretanto, que nada possa ser dito de “A mulher”, ou que *Kore* represente a vida na medida em que não pode ser falada, poderia nos remeter ao que Agamben chama de negatividade. Ao contrário, em *A garota indizível* Agamben afirma que o indizível contido nos cultos de mistério às deusas elêusinas não era nem uma proibição que concernisse a comunicação de uma doutrina secreta, nem uma impossibilidade de falar. Nesse sentido, Agamben aponta para as fórmulas rituais pronunciadas pelos iniciados (“eu jejei”, “eu tomei o *kykeon*”) como da ordem da nomeação. Nomeação, *phasis*, o oferecimento de palavras não associadas em forma de julgamento, não é o mesmo que proposição (*kataphasis*, dizer algo sobre algo). Por isso, nas palavras de Agamben, “o conhecimento transmitido em Elêusis

---

<sup>4</sup> Real, Simbólico e Imaginário são os três registros universais que compõem a subjetivação em Lacan. O registro do Simbólico corresponde à linguagem, à palavra, ao significante; o do Imaginário, ao corpo próprio, às imagens e ao sentido; e o do Real, ao gozo.

poderia, então, ser expresso em nomes, mas não em proposições; a ‘garota indizível’ poderia ser nomeada, mas não dita” (2014, p. 20).

Que ela possa ser nomeada, mas não dita, ou nas palavras de Lacan, que a não-toda aponte para o ser na fratura, na secção do predicado (2010, p.24); ou ainda, que algo no feminino aponte para um *quod* (como), um ser-tal qual para além de toda predicação, e que por isso nos permite pensar um laço social para além de toda identidade, foi o que instigou a escrita deste artigo. “A garota indizível é o limiar”, afirma Agamben (2014, p.44). O mistério para o qual ela aponta é a inexorável falta de mistério: “era impossível revelar o mistério porque não havia nada a revelar” (AGAMBEN, 2014, p.13). Por isso, “Garota indizível” e “não-toda” são formulações a partir das quais gostaria de pensar, em trabalho futuro, o que seria uma comunidade que vem para além da lei.

Para finalizar, é curioso notar que dos cultos à Démeter e *Kore*, que ocorriam na *Khóra* (lugar um pouco afastado da *pólis* grega dedicado à agricultura), todos, inclusive escravos podiam participar. Com isso, poderíamos nos perguntar sobre o que na caracterização do feminino como pura alteridade, como outro do Outro, nos permitiria pensar em um puro acolhimento, ou pura abertura – em suma, na formação de um comum a partir da fórmula evocada por Jelica Sumic: “não há quem não” (*y’en a pas qui ne pas*). Para Sumic, o desafio consistiria em mostrar que aquilo diante de que cada um se encontra radicalmente só, e que se apresenta para cada um como a experiência mais singular, não é, no entanto, uma experiência solitária, pois é um dispositivo de passagem ao coletivo – o que em psicanálise se denomina passe – que pode dar conta dessa experiência. Nosso próximo passo seria, então, investigar o passe em psicanálise, que marca o fim de análise, em uma relação com a produção desse comum singular a partir de Agamben.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **The Unspeakable Girl, the myth and mystery of Kore**. London, New York: Seagull Books, 2014.

\_\_\_\_\_. **A Comunidade que vem**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

\_\_\_\_\_. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. **Homo Sacer, o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

\_\_\_\_\_. **O que resta de Auschwitz, o arquivo e a testemunha**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.

\_\_\_\_\_. “Polícia soberana”. **Meios sem fim, notas sobre a política**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

\_\_\_\_\_. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. **Signatura rerum, sur la méthode**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2009.

FREUD, S. **Totem e Tabu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

LACAN, J. **Encore (Seminário XX)**. Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana, 2010.

OLIVEIRA, Pedro. “Diante da Górgona do poder, relações entre corpo e direito a partir de Giorgio Agamben”. **Desdobramentos do corpo no século XXI**. Org. Maria Conceição Monteiro e Guillermo Giucci. Rio de Janeiro: Editora Caetés, 2016.

SCHMITT, C. **Teología Política**. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cia, 2005. *Politische Theologie*. Berlim: Duncker e Humblot, 1993.

SUMIC, J. **La Politique et la Psychanalyse: du pas-tout au pour tous**. “Pensar e permitir o inconsciente: a psicanálise entre a política e o tratamento”. Niterói, UFF, 2015.