



A voz do morto como “eco” no presente: história, psicanálise e teoria crítica - esboço para uma investigação

Diogo Cesar Nunes

Historiador, doutor em Psicologia Social (UERJ), editor da Círculo de Giz.

Resumo

Neste texto, buscamos uma leitura das teses Sobre o conceito de história, de Walter Benjamin, a partir da indicação de que o passado “assombra” o presente como um fantasma que, sem voz própria, fala, na sua mudez, através “das vozes que escutamos”. No propósito de organizar um plano de investigação sobre possíveis aproximações entre a teoria da história e a teoria psicanalítica, os fragmentos deste texto apostam, ainda, em uma orientação de leitura baseada na teoria crítica da sociedade, particularmente quanto ao lugar e à importância da negatividade para uma compreensão do tempo histórico que não perca de vista a urgência de uma crítica do presente.

Palavras-chave: Walter Benjamin; Teoria da História; Psicanálise; Teoria Crítica.

Abstract

In this text, we seek to interpret Walter Benjamin's theses On the Concept of History, based on the indication that the past “haunts” the present like a ghost that, without its own voice, speaks, in its muteness, through “the voices we hear”. In order to organize a research plan on possible approaches between the theory of history and psychoanalytic theory, the fragments of this text also rely on a reading orientation based on the critical theory of society, particularly regarding the place and importance of negativity for an understanding of historical time that does not lose sight of the urgency of a critique of the present.

Keywords: Walter Benjamin; Theory of History; Psychoanalysis; Critical Theory.



Le passé, tout en gardant le piquant du fantôme, reprendra
la lumière et le mouvement de la vie, et se fera présent.

C. Baudelaire.

O morto assombra o vivo; ele *re-mord*.

M. De Certeau.

Apresentação

A relação entre História e Psicanálise pode ser acessada por diversos ângulos, a partir de distintos interesses. Por se tratarem de dois campos profissionais diferentes, com histórias e, a princípio, orientados por pressupostos e objetivos diferentes, tanto o inventário de seus encontros e desencontros quanto a elucidação das possibilidades e das impossibilidades de articulação entre seus saberes demandam trabalhos que dificilmente encontram, ou encontrarão, conclusões estáveis. Em se tratando de uma relação delicada, tal investida pode, por um lado, gerar equívocos diversos, mas, por outro, fomentar leituras críticas e articulações insuspeitas para ambos os campos.

Apostando nos potenciais críticos da empreitada, buscaremos aqui organizar uma sequência de reflexões referenciada em uma leitura das teses *Sobre o conceito de História*, de Walter Benjamin, muito mais como se fosse uma minuta ou um roteiro de pesquisa que como um artigo, se por tal nome compreendermos um texto metodicamente organizado entre hipóteses e resultados. A proposta, não sem rigor conceitual, tentará explorar um método de leitura e de redação de inspiração ensaística e fragmentária, estética e epistemologicamente amparada na teoria crítica, sobretudo nos trabalhos de Walter Benjamin. Como pressuposto, a fundamental presença do pensamento e da obra de Freud na teoria crítica da sociedade (Cf. Rouanet, 1986) e em Benjamin, particularmente.

Nas vozes que escutamos, eco de vozes que emudeceram

“Os mortos não estão em segurança”, afirmou Benjamin (1994, p. 224-225), na 6ª das teses *Sobre o conceito de história*.¹ Não se trata, nesta frase, de um alerta, mas, antes, de uma constatação. Se, através dela, se pretende instaurar um “estado de urgência”², não é

1
“O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer” (Benjamin, 1994, p. 224-225).

2
Na 8ª tese: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo” (Benjamin, 1994, p. 226).

3

Conforme lemos na tese de 14º: “A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de “agoras” (Benjamin, 1994, p. 229).

4

Referência à 2ª tese, que diz: “Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? [...] Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa” (Benjamin, 1994, p. 223).

para gerenciar ou dar início a uma ação de “salvação” dos mortos, mas, principalmente, para “libertar” a história de uma temporalidade “vazia e homogênea”, a da linearidade e das sucessões³.

Vejam os que a proposição que diz haver “nas vozes que escutamos, eco de vozes que emudeceram” (Ibid., p. 223) não objetiva meramente chamar atenção à existência daqueles que, “sem voz” (que seriam os vencidos e/ou, nas interpretações mais atuais, as minorias políticas), não se fazem representar pelas narrativas oficiais, mas, sobretudo, ao que Benjamin denominou como um “encontro secreto entre as gerações”⁴. Esse “encontro secreto”, indiciado pela insegurança dos mortos e pelo eco das vozes já emudecidas, é o que configura o próprio presente enquanto histórico. O presente, para Benjamin, é habitado por presenças vacilantes que “ecoam” – por presenças, ou por insistências, daquilo que “não foi”.

Com pequenas variações, “aquilo que não foi” pode falar sobre ao menos três realidades temporais. “Ainda” não foi: pendente em relação a um futuro possível; “não aconteceu”: uma possibilidade que perdeu seu instante de realização; e “não passou”: aquilo que, a princípio pretérito, permanece, ou insiste, no presente. Se, nesta última variação, seria possível identificar mais claramente uma tendência importante da tradição de trabalho historiográfico (como uma investigação sobre as presenças do passado no presente), em Benjamin, uma história realizada “à luz messiânica”, ou seja, à luz daquilo que não foi (a vinda do Messias, ou a revolução) não separaria aquelas três variações, isso porque interessa compreender não o passado, ele mesmo, mas o que, do passado, não tendo “passado”, incide no presente como repetição, mas, também, como possibilidade.

O ponto fundamental da reflexão benjaminiana parece ser menos aquele que trata especificamente sobre uma concepção de história (e mesmo sobre uma concepção de passado), mas, mais radicalmente, sobre compreensão do que é o “tempo” histórico. Uma noção de história em Benjamin seria, assim, caudatária de uma noção de presente: não um *topos* temporal passível de ser representado em linearidade ou em sucessão, mas uma zona de confluências temporais descontínuas e contraditórias, “saturada de ‘agoras’” (Ibid., p. 229). Nesse presente, prenhe de pendências e de possibilidades, ecoam as vozes daqueles que, mortos, já não podem dispor de voz própria. Elas são presentes como um eco, uma reverberação, uma presença fantasmática.

Um eco é, a um tempo, uma repetição e uma imitação. Uma voz que ecoa já não é a “original”, mas também não é sem identificação àquela que, num instante, tomou o caminho do som pelo sopro de um falante. O eco mantém com seu original uma

relação de identificação precária, ambivalente: é uma cópia, ou uma imitação, mas que não partiu de outro lugar senão do próprio original. Em seu efeito, contudo, é que reside seu enigma, pois o som teve de encontrar em alguma superfície suporte para a reverberação que se destina sumir, se esvaindo em repetição. Essa superfície que, dando suporte, duplica o som em direção ao seu apagamento, seria um espelho.

Ainda que, via de regra, o eco se refira ao som, ele evoca uma imagem (ou, mais precisamente, a imagem como problema). E o encontro do eco com a imagem pode ser acessado na estória de Narciso. Nela, é o ressentimento da ninfa Eco, obrigada por Hera a repetir o que dizem os outros, que marca a ruína do belo Narciso. Apaixonado pela imagem de si mesmo, Narciso não é capaz de possuir o objeto de seu amor, pois a “sua” imagem, o “si mesmo” que, como um som que ecoa, lhe chega à percepção vindo de uma exterioridade, de um outro, não é “sua” propriedade.⁵ Se o eco é uma duplicação que se repete e se esvai a cada retorno, temos um jogo de reflexão em que um espelho devolve um duplo a outro espelho. Uma representação imagética deste jogo seria a de um retângulo guardado por outro retângulo que tem em seu interior um outro retângulo, até que já não seja mais permitido acessar, pela visão, sua repetição. Assim, o “conteúdo” final do eco, como relação especular, é o seu destino – aquilo que para os viventes é impossível compreender e acessar, a morte.

O que a breve digressão que visa a intimidade entre eco e imagem pode nos oferecer é um descentramento, ou mesmo uma inversão, da relação entre o “original” e o “eco”. Pois, aquele que vê somente “se vê” mediante um eco especular, de modo que já não seja possível dizer que o “original” esteja “antes” da própria relação com o seu outro: é aquilo que vem de um Outro que cria a imagem de um “mesmo”. No caso do som, se as vozes dos mortos se fazem presentes como que ecoando “nas” vozes dos falantes, a interrogação por uma origem, ou uma “voz original”, perde o seu vigor. Cumpriria perguntar sobre a sua função, ou o seu “lugar”, nas vozes daqueles que, ainda falantes, tomam posição no presente.

Seguir o rastro imaterial e fugidio do passado em direção ao que seria sua “origem” era, para Benjamin, dar-se com o risco de queda no historicismo. Não é possível “salvar” nem os mortos nem suas vozes evanescentes: o passado passa como raio e temos dele somente uma reverberação (nesta metáfora, visual) inacessível e inapreensível em si mesma⁶. Trata-se, ao contrário, de tomar o próprio presente como objeto e tema: um presente em que ecoa e reverbera o passado, um presente que põe em cena uma repetição. Essa repetição, enquanto presença fugidia do passado, como (se fosse) um sintoma, é, a um tempo, sinal da presença e da ausência

5

À afirmativa de Miguel Spinelli (2010) de que o mito de Narciso é o que melhor exprime “o emergir da consciência da individualidade”, gostaríamos de acrescentar o comentário de Eduardo Seincman (2007, p. 211) que diz: “Para perdurar é preciso interromper, é necessário não ser para ser, é preciso não estar para se encontrar ou, do contrário, como em uma caverna desacorrentado, Narciso irá se perder na própria imagem”.

6

“A verdadeira imagem do passado perpassa, veloz. O passado só se deixa fixar, como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido” (Benjamin, 1994, p. 224).

da sua origem, a “voz original”, daquela que foi “causa”. Como um sintoma, dissimula em seu próprio aparecer a sua causa fundamental: a impossibilidade de acesso e, portanto, de apreensão daquilo “que causa”.

A origem é o alvo

Insistindo na cacofonia dada pela repetição dos termos, dizemos que a Causa, como causa do sintoma, é sempre e necessariamente “causa perdida”, e é justamente porque perdida que ela “causa”. Um sintoma, que toma corpo necessariamente na repetição, é o que impede o sujeito de dar-se com o vazio fundamental da Causa, que é inapreensível, porque além (ou aquém) de qualquer significação. A cena originária, primitiva, não jaz como lembrança – ela é impossível seja como imagem seja como símbolo. Deste modo, ela não é “revivida”, literalmente, tampouco “retorna” desde o passado, pois trata-se, nos termos de Lacan (2009, p. 251), de um efeito de “só depois”. Aquilo que “retorna”, que está “fora” do plano da significação e que insiste no presente “causando” a repetição, o recalcado, não retorna do passado, mas do futuro.⁷ Unicamente “a contrapelo” a imagem do passado pode se revelar como um expediente, por assim dizer, do presente, não exatamente para lidar com algo do passado, ele mesmo, mas com o que, no presente, demanda uma elaboração.

7

“O passado e o futuro precisamente se correspondem. E não é em qualquer sentido – não no sentido que vocês poderiam acreditar que a análise indica, a saber, do passado ao futuro. Ao contrário, na análise, justamente porque a técnica é eficaz, isso caminha na boa ordem – do futuro ao passado. Vocês poderiam acreditar que estão começando a procurar o passado do doente num lixo, quando, ao contrário, é em função do fato de que o doente tem um futuro que vocês podem ir no sentido regressivo” (Lacan, 2009, p. 209).

Em Benjamin, a origem [*Ursprung*] “não designa o vir-a-ser daquilo que se origina, e sim algo que emerge do vir-a-ser e da extinção” (Benjamin, 1984, p. 67). Desloca-se, assim, o “original” do que seria uma “gênese”, ou uma causa “primeira” disposta temporalmente “antes”. A “originalidade” da voz, para mantermos a metáfora trazida à cena, já não poderia ser definida como aquela “primeira” soprada ao mundo por um falante, mas aquilo que reside no “eco” – emergindo no próprio vir-a-ser do som rumo à extinção. Ainda que Benjamin tenha tomado de Goethe a noção de “origem”, tem-se com a psicanálise uma intimidade essencial, na medida em que a *Deutung* psicanalítica, proposta por Freud em *A interpretação do sonho*, não seja diferente, em termos metodológicos, da *Deutung* que nos oferece Benjamin, ao menos desde *A origem do drama barroco alemão* (Cf. Aquino, 2004).

Para uma interpretação que se pretenda *Deutung*, o que “aparece” como matéria de análise é um vestígio que não esconde nem guarda um “conteúdo”, mas que manifesta, em seu próprio aparecer, em sua própria forma sensível, a matéria analisável. Trata-se da distinção entre duas noções que, em português, por

vezes são tratadas como sinônimas: *Darstellung* e *Vorstellung*. Na primeira, o gesto, o processo, a-apresentação, enquanto na segunda a re-apresentação, o aspecto. As imagens do sonho, em Freud, e as imagens dialéticas, em Benjamin, são, como *Darstellungen*, objetos – vestígios, rastros, traços – que, como enigmas, “apresentam” seus significados (como que dissimulados e, ao mesmo tempo, manifestados) “nos” significantes, especificamente nas relações que um significante mantém com outros significantes – como estrelas compondo uma constelação. A *Deutung*, seja em Freud seja em Benjamin (como, também, em Adorno), consiste na interrogação sobre o que, pressuposto (na Psicanálise, o inconsciente; na Teoria Crítica, a “totalidade” histórica da realidade), não tem imagem própria senão na sua não-identidade em relação aos vestígios que “aparecem”, aos “escombros do mundo dos fenômenos”.⁸ Em outros termos, aquilo que aparece como fenômeno fala sobre si na medida em que fala, também, e necessariamente, sobre uma outra coisa que, impossível de se mostrar por si mesma, reside na própria aparição do fenômeno.

8 Trata-se, na frase destacada, de uma citação feita por Adorno (1991), em *A Atualidade da Filosofia*, à segunda das *Conferências Introdutórias de Psicanálise*, em que Freud defende o método psicanalítico em favor de “indícios” (Freud, 2014, 27), do que Adorno chamou de “fugazes indicações que esvanecem”.

A “totalidade” histórica da realidade, como pressuposto e como uma constelação, é uma totalidade “não-toda”, acessada unicamente por vestígios. A realidade histórica, sendo a da sociedade burguesa “esclarecida”, se apresenta, através de fragmentos, expondo “uma ‘origem’ sobre a qual ele [o historiador materialista] não pode refletir sem horror”: a presença da “corveia anônima” e da “barbárie” em cada “bem cultural” (Benjamin. 1994, p. 225). Na tese de número 14, que tem como epígrafe a frase de Karl Kraus que diz “a origem é o alvo”, Benjamin enfatiza a posição do “historiador materialista” diante dos objetos fenomenais: recusar a “empatia” com os vencedores corresponde a ver nos fenômenos, não sem horror (todavia sem espanto), suas contradições materiais e temporais. Pois o que escapa à representação no objeto fala sobre uma “luta” que é de classes e também temporal. Por isso a “moda” é tão exemplar, para Benjamin, do que é, como fragmento, um objeto histórico (que fala, na sua “atualidade”, sobre a multiplicidade de “agoras”): ela “cita” o antigo no seu “faro para o atual” (Ibid., p. 230). Não diferente de Baudelaire (2010, p. 14), para quem, na moda, o passado se anuncia ao futuro como num retorno fantasmático: ele “retomará a luz e o movimento da vida e se tornará presente”.

O “fantasma” (do passado), que incide no presente como anúncio – de um futuro, pois “retomará” –, se inscreve no movimento do “retorno” como uma invasão, como algo que não demanda nem uma exconjuración nem uma cura, mas uma elaboração, posto que “os mortos não estão em segurança” na medida em que uma história empática com os vencedores busque fixar uma imagem do passado, ou seja, uma identidade. No presente, o passado está sem

“luz” e sem “vida”, de modo que, podemos dizer, também sem voz própria. Desapropriado de identidade (sem luz, sem vida e sem voz), sua imagem é sempre efeito de uma projeção do presente. Assim, ele é a originalidade de uma voz que somente aparece como um eco, como uma “assombração”. Mas que o passado, como um eco, “assombre” diz menos sobre a insistência daquilo que não “passou” que sobre o próprio “assombro” como resultado de uma dada concepção de tempo histórico, como disposto em linearidade, que pressuponha a “passagem” derradeira do que passou:

O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX [e, hoje, “em pleno” século XXI] “ainda” sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável (Benjamin, 1994, p. 226).

Mais de 40 anos depois de Benjamin, Michel De Certeau observou que o tempo permanecia “o impensado de uma disciplina que não cessa de utilizá-lo como um instrumento taxinômico” (Certeau, 2012, p. 64). Como que naturalizado, o tempo “cronológico” cumpre uma função de “álibi” para o trabalho historiográfico, “um meio de se servir do tempo sem pensar nele e de exilar para fora do saber esse princípio de morte e de passagem (ou de metáfora)” (Ibid, p. 65). Para o historiador francês, o tempo é “a própria ambivalência que afeta o lugar”, “precisamente a impossibilidade da identidade ao lugar” (Ibid, p. 65; 67), de modo que “pensar o tempo” seja, necessariamente, pensar a operação historiográfica, ou seja, a relação que o historiador, no presente, estabelece com seu objeto de trabalho.

Despertar no passado as centelhas da esperança

“A imagem do passado [...] se dirige ao presente, sem que esse presente se sinta visado por ela” (Benjamin, 1994, p. 224). Como um fantasma, ecoando no espelho, o passado lança um “olhar” ao presente, que, todavia, não é visto. Aquele que vê é olhado – por um Outro, desde um “enquadramento” que vem do Outro. O fantasma, enquanto imagem fugidia, nunca plenamente compreendida, é matéria de interpretação na medida em que dele desponta o significante que tem valor de sintoma. A travessia do fantasma (imaginário) – o caminho, ou a direção, da análise clínica – aponta ao (re)encontro do sujeito com o significante que o representa no campo do Outro (simbólico). Assim, a pergunta pelo olhar, “além” da aparição, põe em questão a cena fantasmática não como causa, mas como suporte daquele que vê (sem saber que é “visado”).

9

Referências às teses número 14 e 15 (Benjamin, 1994, p. 229-230).

10

Como disse Lacan, no *Seminário 11*, “O que se repete é sempre algo que se produz” (Lacan, 1998, p. 56).

11

“O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer”. (Benjamin, 1994, p. 224-225).

Em Benjamin, a direção – epistemológica, ética e política – de trabalho do historiador é a revolução. Não porque o trabalho historiográfico deva ser posto à serviço da causa revolucionária, mas porque a revolução – “salto de tigre em direção ao passado” e, ao mesmo tempo, “salto dialético” “sob o livre céu da história” –, como explosão do “*continuum* da história”, é signo de uma temporalidade insubmissa à linearidade. O “dia” da revolução é o “mesmo dia que retorna sempre” como reminiscência: o primeiro dia, o dia originário, o dia porvir.⁹ Assim, o trabalho do historiador seria um trabalho sobre o que, na repetição, porta uma potência de transformação – ou de destruição – da “mesmidade”.¹⁰ Pois, não sendo a repetição sintomática nem *continuum* nem estagnação, ela põe em cena sempre uma abertura à indeterminação, exatamente esta que a repetição trabalha para ocultar. Dizendo de outro modo, a “função” do sintoma, por assim dizer, sendo o de impedir o encontro do sujeito com a Causa, sempre fracassa quando é bem-sucedida (ou, é sempre bem-sucedida quando fracassa), posto que há de se repetir. Vazio de conteúdo, ou de substância, o “original” insiste como força descentradora e como contingência “contra”, mas de modo imanente, a frágil estabilização sustentada por uma imagem identitária que tenta fixar um evento, ou um sujeito, como coisa consolidada. Neste sentido, “despertar no passado as centelhas da esperança”¹¹ corresponde àquela operação que, em Adorno, é definidora da dialética. Nas suas palavras: “A dialética extrai do antigo aquilo que lhe é fixado como coisa, como consolidado, que ela consegue colocar em movimento quando libera a força de sua própria agressividade” (Adorno, 2015, p. 85).

Depois de Benjamin, e a partir de leituras distintas de Freud, diferentes teóricos chamaram atenção ao caráter transferencial da relação que o historiador estabelece com seus objetos de investigação. Em Michel De Certeau, o que seriam as vozes dos mortos ecoando nas dos vivos é um “murmúrio que deixa perceber, longinquamente, a imensidão desconhecida que seduz e ameaça o saber” (Certeau, 1982, p. 14-15). A história tem por objeto uma “ausência” e uma “mudez” que é a dos mortos. A voz muda que murmura “fala” – “à sua revelia”, destaca De Certeau – na escrita do historiador. Assim, ela “fala” em “seus silêncios” (Id., 2012, p. 78). Seduz porque pode ter seu silêncio murmurante preenchido pela escrita historiográfica, e ameaça porque, no seu interior, no espaço de escrita em que ela está, a um tempo, incluída e excluída, ecoa persistente o seu silêncio. O historiador é seduzido, assim, não somente pelo espectro mudo do passado, mas, sobretudo, porque aquela mudéz é a sua oportunidade de falar “através” do silêncio dos mortos. Aí reside, ora, o seu risco.

A “lei” da historiografia, diz De Certeau, “é ocultar o nada, preencher os vazios”; ela apresenta “seu discurso como a lei do real” (Ibid., p. 111). O Real, todavia, é impossível; ele corresponde à própria morte, que é “impensável”, e ao significado “barrado” pela Lei simbólica. Como “discurso científico”, o discurso histórico não suporta o não sentido, a ausência de significado, ou seja, o Real. Via de regra, ele lida com *Vorstellungen*, buscando nos objetos seus “conteúdos” históricos, pressupondo que a “trama de sentidos” que enredam as representações esteja localizada “além” dos significantes. Embora a reflexão de De Certeau não siga neste sentido, seria possível dizer que, tomando parte da racionalidade esclarecida, nos termos frankfurtianos, o discurso científico se não submete a alteridade radical (aqui, o vazio de significado) a uma identidade domesticada e administrada, acaba por recalcar aquilo que só se diz como mito, tornando-se, assim, violentamente mitificado¹². Para a psicanálise, mas de modo bastante próximo ao que disseram Adorno e Horkheimer, o “discurso da ciência [...] introduziu mas, no mesmo golpe, expeliu de seu campo operacional o sujeito” (Alberti; Elia, 2008) – “sujeito do inconsciente”, sujeito do desejo.

12

Para Adorno e Horkheimer (1985), o Esclarecimento é “totalitário” porque não é capaz de suportar aquele saber que justamente escapa aos seus critérios de racionalidade, especificamente o saber mítico. Assim, ele “recalca” o mito, torando-se, o próprio Esclarecimento (encenando o movimento de “retorno do recalcao”), um mito que não se reconhece como tal.

Expelido do discurso da ciência, o desejo recalcao, contudo, “insiste” na realidade, mas sem dispor de imagem própria: ele “aparece” como reverberação, como evanescência do eco, como uma “potência de indeterminação” que a repetição tenta dissimular. O que é tomado como sujeito no discurso histórico “científico” é, assim, o “sujeito histórico”, a individualidade especular – assombrada pelo que não passa – que habita um mundo aparente de sentidos, ou seja, o indivíduo como “condicionado” pela realidade histórica e social que o produz (que produz as relações especulares de identificação e institui, como Outro, a significação). Atentar à “potência de indeterminação” que habita qualquer determinação implica assumir, como Adorno, a orientação dialética de que “a quintessência do condicionado é o incondicionado” (Adorno, 2013, p. 85). A negatividade que atravessa dialeticamente a positividade (histórica, institucional), “aquilo que está oscilando”, é o que dá movimento e possibilidade de transformação à realidade (mesmo subjetiva) “condicionada”. O expelir dessa negatividade, a submetendo violentamente à positividade do conceito ou a mantendo fora das taxonomias (ou seja, não ampliando os mecanismos de reconhecimento ao que não se “afigura” na representação), pode ser pensado como recurso ideológico de reprodução social. Todavia, “indeterminada” que é, a negatividade está perfazendo as imagens (positivas) das especularidades (das identidades, sejam quais forem) e, ao mesmo tempo, “além” delas.

Como dito, a direção da clínica psicanalítica é a do caminho que leva o indivíduo a “atravessar o fantasma”, ou seja, a dar-se com a negatividade do desejo, com o desamparo do Outro. “Sustentar o desejo”, ou sustentar a negatividade do desejo, como imperativo ético e como escopo do sujeito em análise, é “atravessar o fantasma” na medida em que implica realizar o caráter fantasmático do suposto-saber do Outro. Em outros termos: a direção que indica o rumo do travessia do fantasma é aquela que levaria o sujeito não somente ao reconhecimento do caráter especular da “sua” identidade, mas, sobretudo, à desnaturalização de tudo aquilo que regula a ordem dos significados, ao vazio fundamental que subjaz ao simbólico, ou seja, à inexistência “real” do Outro. Daí que se “aquilo que não foi” ganha o nome de “revolução” não seria para produzir um regime de expectativas que atualize, ou reproduza, o tempo linear (à espera de um futuro “depois”), mas para operar um movimento duplo: o de nomear o desejo e o de reconhecer que ele nem existe nem inexistente, mas “insiste”, ora, ele “invade”, no meio (*Medium*), e não como um meio (*Mittel*), o plano da “realidade”. É ali onde ele é “impossível” (porque negativo do “condicionado”) que o desejo existe enquanto insistência, como força disruptiva e potência de abertura a novas produções de significação.

Da voz à mudez

Pensar determinados fenômenos do presente como sintomas, inscritos na temporalidade da repetição, não significa exumar o cadáver da *historia magistra vitae*, justamente porque, em última instância, não se trata de afirmar que é o próprio passado que retorna. É a morte como aquilo de impossível representação que “fala”, como um eco, nas vozes possíveis – as que escutamos. Neste sentido, o que se repete como “insistência” no presente, não sendo o passado, ele mesmo, é o que, no e do presente, como um enigma, demanda perlaboração. O que está em questão é se a operação historiográfica deve, ou não, tomar o caminho de uma terapêutica, ou seja, se sua direção – epistemológica, ética e estética – há de ser a de promover um apaziguamento entre os vivos e a insistência assombrosa dos mortos.

Para De Certeau, a história profissional começa quando é interrompida a relação transferencial com o passado e o historiador é capaz de promover a “passagem” do passado, enterrando os mortos. Isso ocorreria no momento em que o historiador se dá com a mudez, ela mesma, do passado; ou seja, quando ele se dá com a impossibilidade de voz daqueles que ele pretende – ainda que sem saber – justamente oferecer uma voz.

13

Em Benjamin, na tradução resta sempre uma intraduzibilidade, que poderíamos dizer como sendo o conteúdo traumático e impossível da linguagem, daí a estranheza que persiste na obra traduzida. “Qual é o efetivo horizonte da tradução? A pergunta cabe, pois parece haver um objeto que é visado pela tradução e que resta faltoso na obra traduzida, falta que indica o fracasso mesmo da tradução. Esse objeto faltoso é, paradoxalmente, o que marca a própria possibilidade da tradução e cuja exibição de sua falta Benjamin parece requisitar do que se poderia qualificar como a boa tradução. Esse objeto faltoso da tradução é, para Walter Benjamin, a língua por excelência, anterior à Babel, a língua falada por Adão”. (Fonseca, 2020).

É o mutismo do passado que assombra o presente, a insistência de seu murmúrio fantasmático – ou o grito do seu silêncio. Não caberia ao historiador dissimular ou tamponar sua mudez, preencher-lhe de som. Com Benjamin, o desafio posto é o de sustentar esse vazio espectral. A passagem ao texto opera muito mais como uma tradução “que mantenha a estranheza sintática da língua traduzida na língua tradutora” (Fonseca, 2020)¹³, ou seja, que preserve a potência de dizer ao mesmo tempo em que produza legibilidade à violência real de seu impedimento. Pois, “não podemos ressuscitar os mortos”, escreveu recentemente Agamben (2024), mas podemos libertar “a morte das mãos do poder que com ela nos governa”. Para isso, é preciso um trabalho de crítica, instaurar a *Krisis*, em seu sentido mais essencial: o de julgar o que deve morrer e o que deve sobreviver (Ibid.). Um trabalho de luto, não para esquecer, mas para estar à altura do que pulsa como potência de indeterminação e de transformação radical

Referências

- Agamben, G. Requiem per l’Occidente. *Quodlibet*, Una Voce, Roma, luglio 2024.
- Adorno, T. W. *Actualidad de la Filosofía*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Adorno, T. W. *Para a Metacrítica da Teoria do Conhecimento*. São Paulo: UNESP 2015.
- Adorno, T. W. *Três Estudos Sobre Hegel*. São Paulo: UNESP, 2013.
- Adorno, T. W.; Horkheimer, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- Alberti, S.; Elia, L. Psicanálise e Ciência: o encontro dos discursos *Rev. Mal-estar e subjetividade*, v. 8, n. 3, 2008.
- Aquino, J. E. F. Imagem onírica e imagem dialética em Walter Benjamin. *Kalagatos*, v. 1, n. 2, 2004.
- Baudelaire, C. *O pintor da vida moderna*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- Benjamin, W. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- Benjamin, W. Sobre o conceito de história. In: *Obras escolhidas Vol. 1*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- Certeau, M. De. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.



- Certeau, M. De. *História e psicanálise*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- Fonseca, M. Walter Benjamin: tradução, crítica e anacronismo. *Escritos / Círculo de Giz*, jun. 2020.
- Freud, S. Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917). *Obras completas volume 13*. São Paulo: cia. das Letras, 2014.
- Lacan, J. *O Seminário, livro 1*. Rio de Janeiro, Zahar, 2009.
- Lacan, J. *O Seminário, livro 11*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.
- Rouanet, S. P. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1986.
- Seincman, E. Filosofia da composição. In: Duarte, R.; Safatle, V. (orgs.). *Ensaio sobre música e filosofia*. São Paulo: Humanitas, 2007.
- Spinelli, M. De Narciso a Epicuro: do emergir ao resgate da individualidade. *Hypnos*, São Paulo, número 25, 2º semestre 2010, p. 194-210.