

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Isabela Vieira de Almeida

*A Trilogia Tebana:*

A constituição psíquica e a experiência trágica.

Belo Horizonte

2014

Isabela Vieira de Almeida

***A Trilogia Tebana:***

A constituição psíquica e a experiência trágica.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

**Área de concentração:** Psicanálise.

**Linha de Pesquisa:** Conceitos Fundamentais em Psicanálise e Investigações no Campo Clínico e Cultural

**Orientador:** Oswaldo França

Belo Horizonte

2014

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na publicação da Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da  
Universidade Federal de Minas Gerais.

150

A447t

Almeida, Isabela

2014

A trilogia Tebana [manuscrito] : a constituição psíquica e a experiência trágica / Isabela Almeida. - 2014.

95 f.

Orientador: Oswaldo Neto.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Psicologia - Teses. 2. O trágico - Teses. 3. Psicanálise - Teses. I. França Neto, Oswaldo. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas III. Título.

## DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à solidão e à angústia daqueles que compartilham, de alguma maneira, do sentimento de desajuste em relação àquilo que os cercam. Dentre eles, especialmente as crianças, os loucos e os meus pacientes. Estes retornam a cada semana ensinando-me sobre a beleza e os mistérios da alma humana. Logo, o consultório torna-se para nós um espaço necessário de sobrevivência onde a linguagem inconsciente nos permite respirar.

À Mel – também um pouco estranha à própria raça – que em momentos fundamentais das minhas análises visitou meus sonhos, ensinando-me sobre mim e declarando que nossos nomes não rimam em vão.

Ao meu Rafa, o primeiro e grande amor da minha vida, por ter retornado! E, por nesse retorno, ter acolhido meus desajustes como virtudes e me glorificar com um amor na verdade.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Genival e Maria do Carmo, por fazerem de mim *Vieira de Almeida*. Sem eles, a posição subjetiva de minha história não seria possível, nem o encontro com a Psicanálise e o trabalho aqui elaborado. Aos meus irmãos, Dany e Rick, por me proporcionarem o conforto de contar com suas existências ao longo dos anos que virão, perpetuando a importância dos laços de família. Ao colega e padrinho Antônio César, que aposta e incentiva minha escuta clínica, causadora do desejo de saber motivador dessa pesquisa. À FAFICH, que me apresentou a outras perspectivas de vida. Nesta, à Carminha, pelas nossas confidências. Aos meus professores dessa instituição por nomearem de psicanálise um impulso que dentro de mim já existia. Aos da Escola de Teatro PUC-MINAS por nomearem como arte outro ímpeto que em mim habitava. Às minhas “*Ana-listas*”, por me acolherem em suas escutas. Ao meu professor de canto por me ensinar a me descobrir também pela voz. Ao querido colega Fábio Bispo, por tamanha paciência em ajudar a direcionar uma produção desenfreada e fascinada. Às minhas amigas, Bia, Flávia, Brenda, Marina e Bianca, por toparem compartilhar um vinho sob a luz das ideias dessa pesquisa, dentre outras tão reflexivas. Aos colegas de classe, pelas discussões catárticas em nosso recreio entre cigarros, cafés e gatos. Aos filmes, às exposições, às músicas, às literaturas e às poesias que iluminaram a trajetória desse processo tão íntimo.

## EPÍGRAFE

“Na altura dos acontecimentos [pensou]

Só espero poder tocar o sol

antes do solo.”

Ana Martins Marques

## RESUMO

ALMEIDA, I. V. (2014). *A Trilogia Tebana: a constituição psíquica e a experiência trágica*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais.

As elaborações desta pesquisa têm como problemática compreender por que as tragédias gregas servem de apoio para o desdobramento de conceitos chave da obra psicanalítica. Freud desenvolvera a partir de *Édipo Rei* o conceito nuclear da neurose e Lacan servira-se de *Antígona* para discorrer sobre a diretriz ética da Psicanálise. Como hipótese, crê-se que a leitura dos opostos irreconciliáveis lançada pelo trágico sobre as tragédias traça o fio condutor que aproxima a psicanálise das peças gregas. A saga do herói remete à saga do sujeito da psicanálise porque ambos são clivados perante um impasse. O herói é dividido entre passado e presente político ou entre a vontade dos deuses e suas inclinações. Em psicanálise, o sujeito está às voltas com os opostos do movimento pulsional de sua satisfação ou renúncia desde os primórdios de sua constituição. Esse fenômeno manifesta-se na constituição psíquica, respectivamente pelas figuras da mãe e do pai – relidos aqui no Complexo de Édipo para além das intrigas familiares e de gênero, mas como legitimadores do movimento pulsional que servirá como um modelo a reencarnar na relação com outros objetos. A ambivalência do movimento pulsional se estende aos registros psíquicos – de forma a ocupar um lugar no real e no simbólico – avançando sobre os impasses do sujeito neurótico, sempre na encruzilhada da ação entre pulsão e cultura. Daí o ponto de encontro entre a apropriação das tragédias pelo pensamento trágico e a psicanálise, pois a constituição psíquica é conflituosa em sua origem, o que funda a neurose e norteia a ética de seu tratamento para caminhos que repousam nos impasses da mola trágica tanto quanto seu objeto. Para tal interlocução, servimo-nos da *Trilogia Tebana* e do conceito do Complexo de Édipo como método para a articulação proposta. O conceito é relido com o apoio de pensadores atuais, bem como seus desdobramentos sobre a diretriz ética da psicanálise, apesar de, para isso, outros conceitos marginais tangenciarem o raciocínio desenvolvido. A interpretação sobre *Édipo Rei* permite articulações sobre a problemática do pai, a castração e o registro do simbólico. Todavia, denuncia-nos como a recusa do ponto falho que atravessa esse discurso torna-o unilateral e deficitário para a diretriz ética do sujeito cindido. Já *Antígona* nos convida a visitar outro extremo, apontando a relevância da opacidade do desejo, mas também os efeitos fatais dessa postura. Em contrapartida, *Édipo em Colono* parece elucidar a necessidade de articulação entre os opostos irreconciliáveis e inseparáveis da constituição psíquica – extraída do

pensamento trágico – que inferem na neurose e no manejo dos registros psíquicos como tratamento à questão, concatenada à sua diretriz ética. Destarte, a *Trilogia Tebana* é lida nessa pesquisa de forma a realçar os qualitativos de produção clínica que a obra intermediária de sua ordem nos concede.

Palavras-chave: *Trilogia Tebana*, trágico, Complexo de Édipo e ética da psicanálise.



## RESUMÉ

ALMEIDA, I. V. (2014). *La Trilogie Thébaine*: la constitution psychique et la expérience tragique. Dissertação de Mestrado, Departamento de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais.

Les formulations de cette recherche ont comme problématiques comprendre pourquoi les tragédies grecques servent de support pour le déploiement des concepts clés du travail psychanalytique. Freud a développé à partir de l'Œdipe le concept fondamental de la névrose et Lacan s'est servi d'*Antigone* pour développer l'orientation éthique de la psychanalyse. À titre d'hypothèse, on pense que la lecture des contraires irréconciliables lancée par le tragique sur les tragédies retrace le fil conducteur qui rapproche la psychanalyse du théâtre grec. La saga du héros fait référence à la saga du sujet de la psychanalyse parce que les deux sont clivés devant une impasse. Le héros est divisé entre le passé et le présent politique, ou entre la volonté des dieux et ses penchants. En psychanalyse, le sujet est aux prises avec les opposés du mouvement pulsionnel de sa satisfaction ou renoncement depuis le début de sa constitution. Ce phénomène se manifeste dans la constitution psychique respectivement par les figures de la mère et du père - ici relus dans le complexe d'Œdipe au-delà des intrigues familiales et sexuelles, mais comme légitimateurs du mouvement pulsionnel qui serviront de modèle à réincarner lors de la relation avec d'autres objets. L'ambivalence du mouvement pulsionnel s'étend aux registres psychiques - d'une manière à occuper un lieu dans le réel et dans le symbolique - en avançant sur les impasses du sujet névrosé, toujours dans le carrefour de l'action entre pulsion et culture. Voici le point de rencontre entre l'appropriation des tragédies par la pensée tragique et la psychanalyse, car la constitution psychique est conflictuelle depuis son origine, ce qui fonde la névrose et guide l'éthique de sa cure vers les chemins qui s'appuient sur les impasses de son ressort tragique aussi que de son objet. Pour cette interlocution, nous nous servons de la *Trilogie Thébaine* et du concept du Complexe d'Œdipe comme méthode pour l'articulation proposée. Le concept est relu avec l'appui de penseurs de l'actualité, ainsi comme, ses déploiements sur l'orientation éthique de la psychanalyse, en dépit de, pour cela, d'autres concepts marginaux toucheront la réflexion ici développée. L'interprétation d'*Œdipes Rex* permet des articulations sur la problématique du père, la castration et le registre symbolique. Cependant, cela dénonce comment le refus du point aveugle qui traverse ce discours le fait devenir unilatérale et déficitaire pour l'orientation éthique du sujet scindé. A son tour, l'*Antigone* nous invite à visiter une autre extrémité, en indiquant la pertinence de l'opacité du désir, mais aussi, les effets fatals de cette

posture. En revanche, *Œdipe à Colonne* nous semble élucider la nécessité d'une articulation entre les opposés irréconciliables et inséparables de la constitution psychique - tirée de la pensée tragique – qui infèrent de la névrose et de la gestion des registres psychiques comme traitement à la question, enchaîné à son orientation éthique. Ainsi, la *Trilogie Thébaine* est lue dans cette recherche afin de mettre en évidence les qualités de la production clinique que l'œuvre intermédiaire de son ordre nous permet.

Mot clés : *Trilogie Thébaine*, tragique, Complexe d'Œdipe et éthique de la psychanalyse.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> -----	<b>11</b>
<b>1. ÉDIPO REI</b>	
1.1 A tragédia e o pensamento sobre o trágico -----	15
1.2 A renitência da certeza -----	18
1.3 A antropologia do Complexo -----	26
1.4 A castração como estrutural ao sujeito -----	29
1.5 Uma releitura da clínica freudiana -----	33
1.6 Uma leitura da clínica atual -----	37
<b>2. ANTÍGONA</b>	
2.1 O imperativo da lealdade -----	41
2.2 O real e a linhagem Labdácida -----	47
2.3 O estatuto da fase pré-edipiana -----	52
2.4 A ética da psicanálise e a cultura -----	59
<b>3. ÉDIPO EM COLONO</b>	
3.1 O herói em vida -----	65
3.2 A irreconciliação do trágico -----	72
3.3 Os subúrbios de Atenas e a profanação -----	80
3.4 O trágico e a constituição psíquica -----	84
<b>Conclusões</b> -----	<b>90</b>
<b>Referências</b> -----	<b>93</b>

## Introdução

A problemática a que se destina esta pesquisa intenciona compreender por que as tragédias gregas são fonte de conteúdo rico para a teoria psicanalítica. Freud serve-se de *Édipo Rei* para legitimar o estatuto do complexo nuclear da neurose, e Lacan, de *Antígona* para elucidar a que se presta a ética da psicanálise. Por que essas peças servem de apoio ao argumento de pontos tão cruciais da teoria? É a partir dessa pergunta que partem as elaborações desta pesquisa.

As tragédias são peças teatrais escritas em um período bastante específico da história da Grécia Antiga. Elas são expressões artísticas do momento de transição da instalação da democracia em sociedades de organização política ainda precária. Assim, o herói trágico evidencia a divisão do homem entre passado e presente, entre um mundo governado pela força mítica dos deuses – assim como nos sugere a epopeia em período anterior – e a *Pólis* orientada pela responsabilidade da própria ação humana. É esse ponto de clivagem que interessa à psicanálise, justamente por estar às voltas com o sujeito também cindido.

No entanto, entre as tragédias e a psicanálise existe o pensamento trágico, que tem influência significativa na maneira pela qual a psicanálise se apropria das tragédias. Esse pensamento é extraído da filosofia do trágico. Detalhá-lo, porém, não é o objetivo deste estudo, o que se torna relevante aqui é o pensamento sobre os opostos que se lança a partir do trágico sobre as narrativas trágicas. O herói dividido entre o contexto histórico do passado e do presente é lido pelo pensamento trágico de forma menos cultural e política, e mais voltada para as inclinações humanas. Portanto, situado na divisa entre os desígnios das forças divinas e suas próprias motivações, nem sempre coincidentes com a vontade dos deuses. Pelo herói estar sempre transitando entre esses dois mundos, sem nunca conseguir definir apenas um lado a se posicionar, é que se funda o pensamento do trágico que interessa à pesquisa. Essa leitura atribui um caráter às tragédias que as aproximam mais dos conflitos habituais da existência do que do período histórico ao qual ela de fato remete.

É aí que a psicanálise faz seu gancho e tem muito a ganhar com o conteúdo das tragédias. Afinal, por tratar o ser humano, ela se interessa pelos fenômenos da vida. Essa pesquisa propõe associar os conflitos habituais da existência às categorias metapsicológicas do psiquismo, de forma a tentar traduzir a saga do herói trágico pelo discurso psicanalítico.

O recorte sobre o trágico que nos interessa, resume-se, portanto, no pensamento sobre os opostos irreconciliáveis, e, ao mesmo tempo, inseparáveis que incidem sobre a narrativa trágica. Esse traço atravessa parte significativa da teoria freudiana. Uma série de conceitos é definida em oposição ao seu contrário, só sendo compreendidos quando confrontados. Dentre eles, o que nos interessa é o movimento dúbio da pulsão, situado na oposição entre sua satisfação e sua renúncia. Este é o raciocínio metapsicológico de base para todo desenvolvimento teórico que aqui será discorrido.

Daí a relevância do Complexo de Édipo para a pesquisa. Apesar de as seções dos capítulos tangenciarem alguns conceitos marginais à pesquisa, este é o conceito chave para a articulação com o trágico. Pois, neste trabalho, o momento fundante da constituição psíquica não é lido de maneira reduzida, de forma a abarcar as intrigas familiares e as discussões de gênero que a leitura didática do Complexo de Édipo pode acarretar. Ela foca na legitimação do movimento pulsional que essa etapa implica, estando a mãe associada à satisfação, e o pai, à renúncia pulsional. Logo, o sujeito está às voltas com os opostos irreconciliáveis e inseparáveis do movimento da pulsão, não só em sua constituição, mas em toda sua trajetória de existência.

Afinal, a constituição psíquica aqui tratada funda a neurose, tipo psíquico marcado pela divisão subjetiva que gangorra entre suas inclinações pulsionais e a incidência da cultura no psiquismo via acesso à linguagem. Por isso estende a questão aos impasses da ética da psicanálise. Na dimensão do desejo, o sujeito é dividido entre as marcas enigmáticas do real que o motivam e sua responsabilidade de determinar sua ação, mesmo sendo parte dela movida por um ponto cego.

O método aqui proposto é a análise das peças que compõem a *Trilogia Tebana* de forma a dividir os capítulos da dissertação orientados pelas narrativas que a compõem. Em todos os capítulos, a mola trágica é fio condutor da interpretação. O conteúdo deles se confronta de forma a evidenciar os extremos opostos da constituição psíquica, concatenados às peças que eles objetivem interpretar. A peripécia – elemento estético da tragédia que diz da reviravolta da ação – é associada a cada herói como um não saber oriundo do material

inconsciente e ganha um estatuto específico em cada peça. Porém, cada uma delas se diferencia da outra por serem destacados pontos específicos da postura do herói, que remetem a um manejo da dicotomia metapsicológica sobre a pulsão, já descrita, e sua articulação com alguns conceitos paralelos que se tornam relevantes para o pensamento proposto sobre a constituição psíquica a partir da leitura do Complexo de Édipo.

No primeiro capítulo, intitulado *Édipo Rei*, destaca-se a ação trágica do herói em negar aquilo que lhe acomete como falta. Afinal, Édipo recusa, do início ao fim da peça, a confrontar-se com sua faceta incestuosa. Ele assume o extremo de querer saber toda a verdade da narrativa e, por isso, acaba por se deparar com a verdade de sua vida pulsional. Em relação ao Complexo de Édipo, descreve-se, nesse capítulo, sobre a interdição paterna, associada ao conceito paralelo da castração. Por fim, a título de elucidação da teoria, é feita uma releitura dos casos clínicos freudianos que discorrem sobre o tema, bem como o relato do fragmento de um caso clínico.

No capítulo a seguir, chamado *Antígona*, desdobram-se pensamentos sobre a ação trágica da heroína de forma a ressaltar como ela colabora com a ética da psicanálise ao revelar as motivações oriundas dos enigmas do desejo. Entretanto, essa visão, apesar de fundamental para a *práxis*, é contraposta ao questionamento que diz do cuidado em não se submeter plenamente a tais forças. Tal fato pode ser tão repressivo quanto as leis tirânicas de Creonte; afinal, a dimensão do desejo está numa retificação subjetiva diante de algum imperativo que incida sobre o sujeito, seja externo a ele ou pertencente a ele mesmo. O extremo de localizar-se no fora do significado acaba por levar Antígona a ser tão plena quanto aquele que a falta renega. Afinal, o suicídio lhe consagra uma morte que a faz pertencer ao mundo dos deuses. Em quesitos do complexo nuclear da neurose, remontam-se questões sobre a mãe e o estatuto da fase pré-ediapiana na neurose, bem como conceitos paralelos concatenados à opacidade do desejo.

Por fim, o último capítulo dedica-se à articulação dos dois extremos associados à constituição psíquica e à ação trágica dos heróis discutidos anteriormente. Em *Édipo em Colono*, o impasse sobre os irreconciliáveis inseparáveis fundantes da constituição psíquica e da neurose, que, portanto, abarcam a diretriz ética da análise, é melhor desdobrado pela figura de Édipo exilado. A experiência errante do herói mostra que os infortúnios da neurose não têm solução. O sujeito está sempre às voltas com algo a renunciar. No entanto, isso não é visto de mau grado, afinal, ao assumir sua condição humana, Édipo recoloca-se em uma

posição virtuosa e nos ensina a extrair, do mais baixo, seu mais alto horizonte. Em termos de conceitos psicanalíticos, esse capítulo apenas refina aqueles já trabalhados de forma a concatená-los mais fielmente aos aspectos do trágico.

## 1. ÉDIPO REI

### 1.1 A tragédia e o pensamento sobre o trágico

Antes de inaugurar de fato a reflexão a que se propõe essa pesquisa, torna-se necessária uma breve localização teórica da tragédia e do pensamento trágico. Trata-se de objetos distintos, mas devido à extensa correlação entre ambos, acabam, muitas vezes, por serem lidos como equivalentes.

As tragédias são um gênero literário com regras estéticas específicas que conciliam sua forma de espetáculo com sua função política, sendo assim, mais que uma forma de arte, é uma instituição social fundada pelos concursos trágicos. Estes aconteciam durante as Grandes Dionisíacas, organizadas pelo Estado com a intenção dupla de promover entretenimento ao povo, ao mesmo tempo em que disseminavam seu espírito de cidadãos que devem servir à cidade. Enquanto o povo se inebriava diante do destino do herói trágico encenado nos concursos, os governantes homenageavam os cidadãos que melhor lhes haviam servido nas guerras. Por isso, tal evento servia como referenda tanto a Dionísio, deus da embriaguez, quanto a Apolo, deus da beleza e da forma.

Pouco se preservou das peças trágicas escritas nesse período – que perdurou durante o século V a. C. –, pois das centenas escritas conservaram-se em torno de trinta. E dos vários autores existentes, temos acesso aos escritos apenas de Ésquilo, Sófocles e Eurípedes. Sendo assim, boa parte do que se sabe sobre essa época trata-se de um trabalho dedutivo, e, até mesmo, especulativo. No entanto, sua riqueza criativa é oriunda de um período de transição política em que se instituiu a formação da *Pólis*.<sup>1</sup> Decorrentes disso adjaz o início da democracia e o progresso econômico em função da divisão do trabalho. Tais transformações políticas e econômicas têm seus desdobramentos culturais e subjetivos, e as tragédias são a expressão artística dessa sociedade em transição localizada em um período histórico específico. Sua verdadeira matéria é o pensamento social próprio da cidade e como seu cidadão sobre essa realidade se coloca.

A instalação da democracia na Grécia Antiga é o contexto cultural da encenação original desse gênero. Assim, um caráter irreduzível dessa expressão é o pensamento crítico sobre o homem como sujeito responsável e atuante em seu próprio tempo – que, por

---

<sup>1</sup> Modelo das antigas cidades gregas.



transitório, ainda incoerente, impreciso e inacabado. O herói não pode mais se servir da ação crua e simples da natureza incidindo nos percursos de seu destino solitário, como no discurso mítico. Ele necessita de uma solução em que também triunfe os valores coletivos e vê-se dividido entre sua natureza e os ideais da *Pólis*. Talvez seja esse o ponto em que a tragédia e a ação trágica se encontram. O herói trágico localiza-se sempre na encruzilhada de uma decisão ambígua na qual cada lado é constituído por opostos irreconciliáveis, mas correspondentes.

O desenvolvimento dessa ideia pode ser melhor compreendido a partir das críticas helenistas articuladas em *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*, de Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet. Vernant (1988) ressalta que, na tragédia, o homem “é coagido a fazer uma escolha definitiva, a orientar sua ação num universo de valores ambíguos onde jamais algo é estável e unívoco” (p. 16). Assim, a tragédia é associada a um tipo particular de experiência humana, relacionada à ambiguidade e à tensão instalada numa tomada de decisão nessas condições. No contexto cultural específico de sua escrita, ela diz da divisão do protagonista entre passado e presente, no qual o universo do mito e da cidade se opõem. No entanto, o que da tragédia se extrai e extrapola os limites geográficos, cronológicos e históricos de sua produção é o que ela evoca sobre os fenômenos da experiência. É por manter viva a dualidade que ela ressoa em sua ação elementos da condição humana.

Sobre a definição da tragédia e o que dela se extrai em relação à ação trágica, Vernant (1988) conclui:

Tensão entre os mitos e as formas de pensamento próprias da cidade, conflitos no homem, o mundo dos valores, o universo dos deuses, caráter ambíguo e equívoco da língua – todos esses traços marcam profundamente a tragédia grega. Mas o que talvez a defina no que é essencial é que o drama levado em cena se desenrola simultaneamente ao nível da existência cotidiana, num tempo humano, opaco, feito de presentes sucessivos e limitados. (p. 36)

Esse substrato da tragédia que pode ser articulado à ambiguidade de fenômenos da experiência humana é o que ultrapassa os limites do século V a. C. e reencarna de tempos em tempos no pensamento trágico. Se a tragédia é um evento político e artístico localizado especificamente na cultura de seu próprio tempo, o trágico é um pensamento que pode ser sobreposto a várias épocas. Poderíamos dizer então que o trágico seria a substituição da realidade da tragédia por uma ideia que serviria como sua encarnação histórica. E o que nos interessa aqui em relação a essa perpetuação é um recorte que possa explicitar do que se trata uma experiência cotidiana, então citada por Vernant, traduzida nos moldes metapsicológicos.

A divisão entre pulsão e cultura, constitutiva do sujeito, tratar-se-ia do que aqui será articulado ao pensamento trágico.

Submetido às forças divinas, o herói trágico precisa se posicionar para além daquilo que domina. Assim, ele sempre corre o risco de cair na armadilha das próprias decisões das quais não é senhor.

Nas palavras de Vernant (1988):

Na perspectiva trágica, portanto, agir tem um duplo caráter: de um lado, é deliberar consigo mesmo, pesar o pró e o contra, prever o melhor possível a ordem dos meios e dos fins; de outro é contar com o desconhecido e incompreensível, aventurar num terreno que nos é acessível, entrar num jogo de forças sobrenaturais sobre as quais não sabemos se colaborando conosco, preparam nosso sucesso ou nossa perda. (p. 37)

Assim, a ação trágica é dividida pelos caracteres da natureza – pensada aqui como pulsão – em contraponto aos planos humanos – ou a cultura –, dispostos em uma relação de oposição inseparável. O contexto cultural – que diz de um universo humano de significações – é homólogo ao próprio texto das tragédias e está subjacente a ele. A consciência trágica origina-se e desenvolve-se concomitante com a escrita e encenação das tragédias. O pensamento trágico a se tratar aqui é, portanto, referente à reflexão da experiência humana que alcança esse exercício árduo da lida com os opostos irreconciliáveis que, inevitavelmente, articulam-se. É isso que da tragédia é reencarnado.

Esse pensamento que servirá à visão de sujeito desta pesquisa, pois nessa perspectiva o herói trágico coincide com o sujeito em psicanálise. Ambos são clivados, divididos em relação à própria ação. O sujeito existe na linha fronteira entre pulsão e cultura, que na matriz metapsicológica pode ser compreendido pela tensão e coexistência do ego e do id. Tais conceitos – como a grande maioria dos conceitos metapsicológicos – são didaticamente distinguidos. No entanto, a expressão do fenômeno concreto que os manifesta se expressa de forma ambígua e salienta o fator dinâmico do inconsciente. Assim, Freud (1923/2006) elabora parte do enigma de sermos motivados por forças pulsionais desconhecidas e incontrolláveis: “O ego não se acha nitidamente separado do id; sua parte inferior funde-se com ele” (p. 37). O id é depositário das paixões enquanto o ego representa a razão. Eles estabelecem um diálogo confrontante e de mútua dependência, influenciando um ao outro.

Portanto, o sujeito é clivado diante das estruturas duais de sua constituição psíquica, assim como o herói trágico o é em sua ação dividida entre passado e presente. E ambos não são isentos de sua implicação na ação, precisando responsabilizar-se com as forças

enigmáticas que os motivam. É dessa leitura da metapsicologia freudiana que culmina o embrião do pensamento aqui proposto sobre o sujeito da psicanálise e sua ética particular, de forma a estreitar as relações entre este e o pensamento sobre o trágico.

Nessa dupla navegação entre sujeito e cultura capturada pela expressão artística é que se localiza o recorte crucial da leitura das tragédias dessa pesquisa. A pergunta ética aqui coincide com a de Vernant (1988): “Que ser é esse que a tragédia qualifica de *deinós*<sup>2</sup>, monstro incompreensível e desnorteante, agente e paciente ao mesmo tempo, culpado e inocente, lúcido e cego, senhor de toda a natureza através de seu espírito industrioso, mas incapaz de governar a si mesmo” (p. 22)? Seguimos então na busca de hipóteses para a questão.

## 1.2 A renitência da certeza

Inúmeras são as possíveis interpretações da tragédia de Sófocles a que se destina esse capítulo e, mais ainda, suas possibilidades de embargo. Portanto, faremos aqui um possível recorte de interesse para esta pesquisa. Em psicanálise, a peça é lida como argumento fortalecedor da afirmação de Freud sobre o complexo nuclear da neurose. Essa postura freudiana também será relida a partir de *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*, mas também servirá de *O Enigma em Édipo Rei e outros estudos de teatro antigo* – anais do I Congresso Nacional de Estudos Clássicos.<sup>3</sup>

Édipo cai na armadilha de suas próprias decisões. Paradoxalmente, ele se perde pela certeza. Abandona Corinto com intuito de não cometer a previsão dos Oráculos, de que ele seria responsável por matar o pai e desposar a mãe. Ilude-se na garantia de que o refúgio da

---

<sup>2</sup> Para a compreensão do termo é necessário considerar que o contexto da cultura filosófica grega não comportava a divisão em polos distintos do sobrenatural e do natural nos moldes acarretados em nossa cultura pela influência da mentalidade judaico-cristã. *Deinós* pode ser associado à definição de demônio, a partir das considerações do termo no Dicionário de Filosofia de autoria de Nicola Abbagnano. No latim o termo pode ser traduzido por *Daemon*. Diz de um ser divino que não o supremo, e que cumpria a tarefa de mediação ou inspiração. A posteriori, também foram chamadas de demônios as divindades inferiores ou subordinadas. Eles estariam logo depois dos deuses, ao passo que depois deles vêm os homens e os animais. Sendo assim, representam uma existência entre os deuses e os homens sem apenas dividi-los em distinção, mas estabelecendo entre eles uma conexão. Já o cristianismo adotou a seu modo a distinção entre os anjos bons e os anjos maus, denominados de demônios.

<sup>3</sup> O I Congresso Nacional de Estudos Clássicos foi realizado pelo Departamento de Letras Clássicas da Faculdade de Letras da UFMG e os anais organizados por Jacyntho Lins Brandão.

confrontação com seu destino falho salvá-lo-ia de si mesmo. Afirma-se esmero decifrador de enigmas ao confrontar a Esfinge e derrotá-la, tornando-se o renomado rei de Tebas e esposo de Jocasta. Porém, Édipo é incapaz de se defrontar com o enigma de sua própria existência. O rei todo poderoso de Tebas parece saber muito do outro e pouco de si, precisando chegar às consequências extremas de sua recusa ao arruinar-se na constatação incestuosa, para compreender de onde vem.

Em seu artigo, na bibliografia citada, *Édipo: o problema da liberdade, do destino e do outro*, Sônia Viegas (1984) afirma sobre o herói:

A recusa inicial de reconhecimento a que é submetido desencadeia um processo de recusa que o torna, sempre, rejeitado *pelo que é* e acolhido *pelo que não é*. Quando, pois, o filho recusado retorna ao útero materno após assassinar aquele de cuja semente nascera, realiza, por injunção da fatalidade, o movimento circular que o devolve à sua origem, aquele ponto zero de onde deverá renascer. (p. 133)

Posteriormente, quando uma nova peste ameaça os cidadãos de Tebas, mais uma vez a infalibilidade de Édipo é convocada. Os Oráculos preveem que ela é oriunda da presença do assassino de Laio entre seus próprios concidadãos. Convicto de que tal condição não lhe é cabível, o herói trágico dedica-se incessantemente a desmascarar o impostor de Tebas.

É justamente pela certeza de sua integridade que Édipo vacila. Ainda em Corinto, ele se sente extremamente incomodado com o cidadão que insinua ser ele desconhecedor dos legítimos pais. Mas, apesar disso, ele recusa tal episódio, pois a história não nos apresenta um Édipo crítico, questionador e curioso sobre sua origem. Assim invoca Silvia Maria de Carvalho (1984) sobre o equívoco de Édipo, no artigo *O mito de Édipo – Uma análise antropológica*: “Não foi este também o grande engano de Édipo, o de pensar que conhecia a si mesmo, o de que poderia reconhecer o Homem para, no fim de sua vida, constatar que só após não ser mais nada se transformava verdadeiramente num ser humano (p. 19)? Édipo foge do seu reino e da verdade sobre sua origem. Ao saber sobre seu destino amaldiçoado, ele reage firmemente contra a sorte e crê-se capaz de mudar a previsão dos Oráculos. Édipo sustenta a convicção de sua nobre origem, descendente de reis, cidadão exemplar e filho honroso. Ele recusa qualquer fato que possa manchar sua nobre integridade e sustenta a todo custo honrar as nobrezas da família, mesmo que para isso precise dela abdicar-se.

Mesmo em Tebas, quando o personagem tem a desconfiança sobre sua verdadeira origem revelada, apenas a dúvida sobre sua nobreza é abalada. Ao constatar de fato não ser

filho legítimo de Pólibo e Mérope, Édipo atenta-se para a possibilidade de ser procedente de escravos e assim comprometer a insigne reputação das descendências de Jocasta. A isso ele atribui a hostil retirada de sua esposa em sua saga – mal sabendo que ela já havia antecipado as conclusões da investigação do rei. Quando ela o diz um infeliz por não ter conhecimento da própria origem, ele não crê serem esses dizeres uma insígnia da previsão dos Oráculos.

Assim, propõe-nos Vernant (1988), ao afirmar que “Ele acredita que Jocasta desaconselha essa procura porque ameaça revelar sua baixa origem e fazer aparecer seu casamento de rainha como uma aliança inferior com um homem do povo, o filho de um escravo” (p. 97). Édipo nega defrontar-se com as possíveis obscuridades de sua história. Não aceita que uma faceta faltosa possa também lhe acometer. A recusa de sua origem comum, mundana, bem como dos prescritos incestuosos, podem ser compreendidos como uma recusa subjetiva da castração. É exatamente por esforçar-se em desconhecer a própria falta – ou os enigmas que motivam seu desejo – e sustentar sua posição mais elevada que a dos cidadãos comuns, que Édipo se depara com o oposto daquilo que identificara.

A certeza de sua “purificação” perante as ameaças infortunas de uma peste é que levam Édipo a descobrir sua faceta mais monstruosa. Édipo sabe que alguém em Tebas é o traidor, o assassino de Laio responsável pelos atuais dramas da cidade. Mas ele tem certeza de que esse alguém não é ele e jura encontrá-lo. De fato, ele se encontra, depara-se com sua maior verdade. A peripécia dessa peça remonta no reconhecimento de que Édipo é filho de Laio e Jocasta. Os pais – também assegurados na recusa dos fatos, eliminando-os – destinam seu filho incestuoso à morte. Este é salvo por solidariedade de seu suposto assassino e entregue aos reis de Corinto. Desgraçadamente, os personagens refrontam-se com os fatos que tanto recusaram. Nesses versos, Édipo revela ser um só o autor e vítima do ato:

*Ai! Infeliz de mim! Começo a convencer-me  
De que lancei contra mim mesmo, sem saber,  
As maldições terríveis pronunciadas hoje! (890)*

Assim, o que interessa dessa leitura de Édipo Rei é a certeza da conduta infalível do personagem diante da realidade que o circunda. De sua postura nobre e renomada de rei, inatingível e inabalável. Por sustentar-se como um ser absoluto, o personagem é lançado à falta como a um precipício. Édipo parece ser abalado por essas constatações, reconhecendo que seu plano de “purificação” fracassou. É como se ele tentasse, fracassadamente, limpar-se da opacidade do próprio desejo. Assim parece contestar o protagonista:

*Nuvem negra de trevas, odiosa,  
Que tombaste do céu sobre mim,  
Indizível, irremediável,  
Que não posso, não posso evitar!* (1560)

Édipo parece simular o equívoco que a verdade equivale-se ao conhecimento. Nesse sentido, a psicanálise tem uma opinião particular. Não estaríamos portanto, remetendo-nos somente à verdade dos fatos, como Édipo anseia por esclarecer. Mas à verdade do sujeito, atravessada pelas motivações inconscientes que não são alcançadas pela lógica das razões do conhecimento. Segundo Vernant (1988), a busca desenfreada pelo conhecimento de Édipo não faz mais que revelar “o alto conceito que ele tem de sua tarefa, de sua capacidade, de seu julgamento, seu desejo apaixonado de conhecer a todo preço a verdade” (p. 107). Por isso o personagem crê ser o condutor do jogo e , no final, descobre ter sido ele o próprio juguete. No princípio da narrativa, os discursos sobre a ordem e preservação da *Pólis* e aquilo que a embaralha são bem distintos. O que a reviravolta nos faz mostrar é que eles se encontram e revelam o reconhecimento da identidade de Édipo. Em outras palavras, a reviravolta da tragédia nos revela a vida pulsional que atravessa a condição humana.

Segundo o autor (1988):

Em que medida o homem é realmente fonte de suas ações? Mesmo quando parece tomar a iniciativa e assumir a responsabilidade delas, não tem em algum lugar fora dela sua verdadeira origem? Sua significação não permanece em grande parte opaca àquele que as pratica, de tal sorte que é menos o agente que explica o ato, mas antes o ato que, revelando depois de sentido autêntico, volta-se contra o agente, esclarece sua natureza, descobre o que ele é e o que ele realmente realizou sem o saber? (p. 80)

Apesar de certa veneração ao homem que se coloca acima do humano, a peripécia nos revela que aquele que se eleva mais alto é também o que está mais embaixo. Segundo Vernant (1988), “reconduzindo o grande Édipo ao que existe de menor, do igual ao deus a um igual ao nada” (p. 119). O espetáculo de Édipo sangrando pelos olhos furados por ele próprio o aproxima de um animal feroz, monstro selvagem para além do humano, revelando as facetas pulsionais fracassadamente amordaçadas. Ao tentar descobrir o assassino de Laio, é Édipo mesmo quem é descoberto. Sua outra face, de parricida e incestuoso que se descortina na peripécia, nada mais é que uma metáfora do rebento da vida pulsional como inevitável à condição humana.

A peripécia denuncia como a verdade não está fixa e se desloca no decorrer da ação. O reconhecimento que Édipo faz ao longo da narrativa não faz senão reconhecer a si mesmo. Ele pretende colocar as mãos no criminoso que, *a posteriori*, descobre ser ele. Retomando as palavras de Viegas (1984) sobre o herói: “quando o círculo do destino se fecha, Édipo se encontra absolutamente consciente de si, de uma clarividência insuportável e de uma solidão esmagadora” (p. 134). A descoberta de sua própria identidade é o fim da elucidação policial que recobre a atmosfera da narrativa.

Assim, aquele que era o melhor dos mortais, homem de poder, inteligência e honrarias, reconhece-se por último como um objeto de horror, uma poluição, o pior dos homens, reduzido à mendicância e ao exílio. Édipo, representação do herói como o problema da narrativa, é um enigma jamais decifrado. O verdadeiro incestuoso instala-se na chefia do Estado e mascara sua real condição faltante pela via da certeza e do poder. Ainda segundo Viegas (1984), “Não havia, acaso, entre o conteúdo da predição e o desenrolar das circunstâncias, uma analogia que deveria ter tocado o espírito do jovem príncipe? Indubitavelmente, sim. Mas seu espírito estava longe, absorvido numa fuga que ele acreditava libertadora” (p. 135). Definitivamente, não é essa verdade que revela o enigma sobre o homem que o próprio Édipo, a princípio, parecia ter desvendado.

Édipo tenta negar a *hybris*<sup>4</sup> que fora passada de pai pra filho, desde as descendências de Laio. Portanto, o crime que cometera não se trata simplesmente de responsabilizar-se por aquilo que não sabia, mas por não querer saber sobre o próprio enigma e confortar-se em uma certeza inabalável a título de uma proteção contra aquilo que poderia ser sua verdadeira origem. Essa postura do herói pode ser compreendida como uma tentativa de recusar a existência das zonas de opacidade da fala, e, por conseguinte, da motivação do desejo. Mesmo sabendo que não existe um modelo próprio que defina uma análise do particular, as palavras de Viegas (1984) norteiam aquilo que funda e coincide a experiência trágica e a subjetiva: “A mensagem trágica torna-se-lhe inteligível na medida em que, arrancado de suas incertezas e de suas limitações antigas, percebe a ambiguidade das palavras, dos valores, da condição

---

<sup>4</sup> Conceito grego que associa-se ao descomedimento, ou, a um crime do excesso normalmente cometido contra os deuses e precedido de punição. Relaciona-se à provocação da ordem estabelecida em função do descontrole das ações motivadas pela intensidade e violência das paixões exageradas. De acordo com o dicionário de filosofia de Nicola Abbagnano, *hybris* é intraduzível para as línguas modernas, ou seja, não há correspondente específico para sua compreensão. Os gregos entendiam como qualquer violação da norma da medida, ou seja, dos limites que o homem deve encontrar em suas relações com as normas da *Pólis* e com os deuses. Também está relacionado ao conceito da *Átè* – que será melhor detalhado em capítulo posterior – devido à ideia do descontrole sobre os próprios impulsos em função de um sentimento violento inspirado pelas paixões exageradas.

humana” (p. 137). Assim, a posição do herói em *Édipo Rei* não iria ao encontro da experiência trágica proposta nessa pesquisa.

Jacyntho Lins Brandão (1984), nos anais citado, redige um artigo intitulado Por que Édipo, e relaciona a tragédia com seu contexto histórico. Assim, Édipo arruinado diria da destruição das estruturas familiares e políticas, bem como da confirmação dessas instituições, pois “ambas se assentam na separação, como mundos humanos dentro do mundo, que necessitam manter a distância deste como condição de sua própria identidade, mas buscam uma espécie de unidade impossível e interdita em seu próprio seio” (p.14). Os paradoxos do trágico atravessam a interpretação do autor sobre a tragédia e nos atentam sobre o plano cultural que ela incide significativamente. Tal constatação tem sua relevância, pois as principais críticas feitas sobre a apropriação psicanalítica do mito dizem respeito à desconsideração dos fatores históricos e culturais da tragédia.

A fim de esquivar-se dela, e, de fato, contar com as riquezas que uma análise cultural da tragédia pode acrescentar também à psicanálise, é que será desdobrado o pensamento a seguir. Um pensamento sobre o psiquismo concomitante com a cultura – que diz respeito à impossibilidade da felicidade extraída de uma harmonia entre os impulsos primitivos e as normas sociais – está presente no texto e os seguintes versos do coro metaforizam:

*Vossa existência, frágeis mortais,  
É aos meus olhos menos que nada.  
Felicidade sóconheceis  
Imaginada; vossa ilusão  
Logo é seguida pela desdita  
Com teu destino por paradigma,  
Desventurado, mísero Édipo,  
Julgo impossível que nesta vida  
Qualquer dos homens seja feliz! (1395)*

Freud articula algumas concepções sobre o impossível da felicidade em *O Mal-estar na Civilização* (1930/2006). Nesse texto ele parece questionar a qual avanço de fato a ciência positivista nos levou. Segundo o autor, “Durante as últimas gerações, a humanidade efetuou um progresso extraordinário nas ciências naturais e em sua aplicação técnica, estabelecendo seu controle sobre a natureza de uma maneira jamais imaginada” (p.94). Freud elucida como



para a produção científica desse século a felicidade estaria próxima do domínio do monstruoso da natureza. Mas, ao mesmo tempo, atenta-nos para o fato de que devemos nos contentar sobre a falibilidade dessa suposta condição, já então escancarada pelas fatalidades da guerra. Curiosamente, o plano cultural de se eliminar qualquer “sujeira” – supostamente tida como incompatível à ideia de civilização – a fim de garantir validade à produção humana acaba por acarretar seu próprio avesso fotografado nos destroços e carnificinas oriundos da guerra.

Assim, torna-se equívoca a ideia de que a redução das frustrações civilizatórias – estruturalmente neuróticas – garanta o retorno à possibilidade de felicidade. Ao considerar que a civilização não é uma garantia de aperfeiçoamento, Freud nos convida a encarar o encontro da psicanálise com os desencantos da condição humana e questiona se existe alguma tentativa de reforma ligada à natureza da civilização.

O monstruoso do qual Édipo tenta se livrar pode ser pensado como a pulsão, se colocarmos em paralelo a leitura da peça com o pensamento freudiano sobre a civilização. A tentativa de normatização plena do positivismo é avassalada pelos desgovernos da pulsão.

O Complexo de Édipo compreendido como fundante da constituição psíquica e concomitante ao desenvolvimento sexual escancara as impossibilidades de recusa da vida pulsional. Édipo se contorce por eliminar essa faceta intrínseca à condição humana, mas acaba por deparar-se com o preceito inevitável.

Sabemos que é na esfera da linguagem que esse impasse faz-se notar. Vernant (1988) dedica um capítulo de seu livro ao tema da ambiguidade na peça de Sófocles. Em *Ambiguidade e reviravolta. Sobre a estrutura enigmática de “Édipo Rei”*, o autor define a peça como a obra de Sófocles que mais comporta expressões ambíguas. A começar pelo duplo significado de seu nome. *Oidipous* opõe-se em seu próprio interior. *Oîda* significa “eu sei” e diz do Édipo triunfante e tirano. *Poús* significa pé e remete ao defeito desde o nascimento cujo destino implica terminar tão excluído quanto começou. Curiosamente, o enigma da Esfinge invoca a condição humana pelos pés: Qual o ser que é ao mesmo tempo *dípous*, *trípous*, *tetrápous*? Segundo Brandão (1984), ainda no artigo anteriormente citado, “O próprio nome de Édipo é essa palavra (in) definível e (in) exprimível, que subverte pela raiz as normas linguísticas” (p. 14). O destino trágico do herói está traçado desde sua primeira referência significativa.

Vernant (1988) afirma que “A ironia trágica poderá consistir em mostrar como, no decorrer da ação, o herói se encontra literalmente ‘prego pela palavra’, uma palavra que se volta contra ele, trazendo-lhe a amarga experiência do sentido que ele se obstinava em não reconhecer” (p. 105). Ele elucida as zonas opacas e de incomunicabilidade da linguagem ao avaliar uma série de expressões de duplo sentido que são interpretadas de forma diferente pelos personagens.

O exílio de Édipo pode ser uma referência aos rituais de poluição da época, uma vez que a esterilidade, doença e morte da peste que ameaçava Atenas estava relacionada àquilo que os gregos tentavam dar tratamento. Era comum a prática de um ritual anual a fim de exterminar com a poluição acumulada na cidade. Para isso, elegia-se um casal recrutado na rale da população denominado de *pharmakoi*<sup>5</sup>. Os dois *pharmakoi* desfilavam pela cidade e recebiam choques com plantas selvagens nos genitais e depois eram expulsos. Esse ritual tinha como intenção expulsar o *pharmakos* e purificar a cidade através da libertação da poluição.

Parece que isso que os cidadãos gregos ritualizavam era uma maneira de dar tratamento à pulsão que atravessa o psiquismo. Supomos isso pela relação com a sexualidade – representada explicitamente pelos órgãos sexuais – e pelos membros de baixa categoria social. Como se a evolução humana, ou a limpeza proposta pelos atos civilizatórios, eliminasse do homem sua faceta pulional. Sófocles elege um herói que ambienta no mesmo ser o *týrannos* e o *pharmakós*. Esse reconhecimento na peripécia revela a permutabilidade desses aspectos intrínseca à vida psíquica dos seres de linguagem.

Assim, a crítica aqui proposta anseia uma visão para além das analogias limitadas da experiência do herói com a compreensão didática do Complexo de Édipo e esforça-se por abarcar os fenômenos culturais implícitos na narrativa. Édipo não retrata a neurose simplesmente porque cometera o ato incestuoso. Sua postura de negação ao próprio enigma sublinha o fracasso em negligenciar a opacidade do desejo nos seres de linguagem, pois é justamente a implicação dessa zona obscura em que se instala a condição humana. No plano cultural, esse raciocínio pode ser compreendido pelo esforço, também fracassado, da ciência positivista em controlar o monstruoso da natureza na busca de uma verdade plena. Sendo

---

<sup>5</sup> Termo que pode ser compreendido a partir da descrição do ritual.

assim, o herói na tragédia de *Édipo Rei* representa o fracasso da recusa das zonas opacas do desejo.

### 1.3 A antropologia do complexo

As conclusões freudianas sobre a tragédia enlaçam-se ao mito originário da civilização descrito em *Totem e Tabu* (1913), considerada pelos psicanalistas uma das obras sociológicas de Freud. Nesse texto, ele inaugura a teoria do fundamento da cultura, pois expõe a gênese do advento social através do mito do pai primevo. Os irmãos que se unem para matar o pai instituem a culpa pela realização de um crime no interior da ordem simbólica, através da substituição do pai pelo animal totêmico – perpassado pelos mesmos sentimentos ambivalentes suscitados pelo pai. Segundo Enriquez (1991), a análise desse mito como advento do social define as fronteiras entre natureza e cultura, pois “a aceitação da neurose coletiva é o preço a pagar para sair do reino da violência cega” (p. 36). Assim, a prática sexual passa a ser regulada pela proibição do incesto que se torna elemento constituinte da família e de toda organização social.

O mito edipiano é lido pela psicanálise como forma de explicar a entrada do sujeito nesta cultura que teria nascido com o assassinato do pai primevo, tornando a obra civilizadora neurótica em sua própria origem. A relação que Freud estabelece entre a neurose e o advento do social nos permite dizer que constituição subjetiva e cultura são elementos que se apreendem mútua e especularmente.

No entanto, em alguns momentos da sua obra, Freud parece avançar em uma interpretação psicogenética e normativa do Complexo de Édipo. Ele sugere que quem conseguir emergir ileso a esse momento constitutivo, imediatamente ganha acesso a uma normalidade psicológica ou a um caminho assintomático.

Philippe Van Haute e Tomas Geyskens (2012), em *A Non-Oedipal Psychoanalysis?*, analisam os primeiros casos clínicos em que Freud discursa sobre o conceito e afirmam sobre a evolução do mesmo em sua teoria:

Ele cada vez mais considera o Complexo de Édipo como essencial (devido sua base biológica), o *momento formativo* em que nossa relação com a lei e a cultura é baseada. Em outras palavras, Freud invariavelmente avança em uma interpretação psicogenética do Complexo de Édipo. Quem tem sucesso emerge

ileso desse momento formativo e imediatamente ganha acesso a uma normalidade psicológica ou à saúde. (p 20) <sup>6</sup>

Assim, algumas percepções de Freud sobre o Édipo estão em desacordo com preceitos psicanalíticos de seus textos anteriores, em especial, no que diz respeito à linha limítrofe entre normalidade e patológico. No entanto, esse desliz – bem como as críticas antropológicas ao complexo nuclear das neuroses – não diminuem a importância de investigar o Complexo de Édipo na metapsicologia. A compreensão da constituição psíquica pode ser melhor apreendida se identificarmos pontos da teoria que possam ser refinados.

Lacan é referência primordial nesse processo. Expõe algumas diferenciações que são fundamentais como, por exemplo, o assassinato do pai nos dois mitos – conforme nos sugere os autores citados. No Complexo de Édipo, a proibição da lei do pai incide sobre o intercurso do menino com a mãe e vice-versa. No sentido de que a lei é sempre aquilo que intercede à mãe de fazer da criança um mero objeto de gozo. Aqui o parricídio fornece acesso a um prazer incestuoso. Em *Totem e Tabu*, o pai tem uma relação sem limites com o prazer. A figura original do pai tinha acesso à mulher que ele quisesse e é por essa razão que ele é assassinado. Após esse assassinato, os filhos continuam submetidos à lei do pai porque esse ato é precedido da culpa. Apesar de terem matado o pai, os filhos o amam. Por isso, esse assassinato resulta não ao acesso ao incesto e ao prazer ilimitado, mas à submissão à lei do pai. O pai primevo, portanto, apesar de receber o significante pai não faz menção à função da metáfora paterna, pois se trata de um tirano e não de um intercessor da Lei que permite acesso ao desejo. Apesar dessa diferenciação teórica, sabemos que, precariamente, o pai primevo já exerça algum interdito simbólico, pelo simples fato de representar a figura do Outro.

Considerar que Freud entende o assassinato como um evento histórico pode ser entendido como um desconhecimento da castração como estrutural. Segundo os autores, para Lacan, *Totem e Tabu* implica no desconhecimento da castração como verdade última do desejo e do sujeito. Na leitura do mito feita por Lacan, podemos relacionar a morte do pai com o prazer ilimitado ou o gozo. Isso, para Lacan, equivale à morte do pai com o real, de acordo com a fórmula de que o real é impossível. Isso significa também que a morte do pai refere-se a uma dimensão de significado fora do reino humano. Lacan diz isso sobre o pai da horda primeva que aparece nos sonhos neuróticos, especialmente nas pacientes histéricas. É o

---

<sup>6</sup> Tradução nossa.

pai quem tem a resposta para uma série de questões, e, em particular, o que pode responder a questão sobre o que quer uma mulher.

Muito mais que a descrição da origem pré-histórica da religião e da família, o texto diz da interdependência entre constituição psíquica e cultura. Os infortúnios da neurose originam-se devido à entrada na cultura, que, ao mesmo tempo, é o que funda a possibilidade da civilização. A neurose se funda e se trata, paradoxalmente, via mesmo elemento. A descrição presente no texto, sobre como a neurose obsessiva funda os rituais religiosos traz à tona problemáticas antropológicas que simultaneamente são expressas em uma prática refinada e socialmente aceitável. Raciocínio que pode ser similarmente disposto na relação entre histeria e literatura, ou, paranóia e filosofia. Nas palavras dos autores (2012), “O que Freud investiga como histeria, neurose obsessiva e paranóia procura por uma aplicação na vida e como elas fazem uso de suas respectivas afinidades como a literatura, a religião e a filosofia no processo”<sup>7</sup>(p. 16). Assim, as psiconeuroses têm uma relação implícita com a cultura e com as problemáticas antropológicas. Quando a neurose é considerada expressão excessiva de disposições humanas comuns, isso significa que as psiconeuroses culturais equivalentes são pensadas como fenômenos antropológicos fundamentados na vida instintiva humana como tal.

A linguagem, como aquilo que então, supostamente, “adoece” o sujeito é, ao mesmo tempo, aquilo que o funda. O simbólico e tudo aquilo que a ele se relaciona é destino mais do que inevitável aos seres de linguagem. O pai, mesmo que castrado – ou melhor, exatamente por ser castrado e por isso instituinte da função paterna – é um elemento indispensável à constituição psíquica e ao sujeito da psicanálise. Retomando o pensamento helenista sobre o caráter espetacular de *Édipo Rei*, segundo Vernant (1988), “A reviravolta da ação, como a ambiguidade da língua, marca a duplicidade de uma condição humana, que, à maneira do enigma, se presta a duas interpretações opostas” (112). É a entrada na linguagem que funda o caráter trágico da existência.

Com o raciocínio descrito, tangenciamos a constituição psíquica marcada pelos opostos inseparáveis da pulsão e da cultura. Não por acaso Freud articula o mito da neurose ao mito do início da civilização. Salvo as proporções, no que diz respeito aos textos ditos sociais de Freud, quando falamos de cultura, estamos falando de psiquismo, e vice-versa. É o

---

<sup>7</sup> Tradução nossa.

que Lacan esclarece ao articular as neuroses com manifestações culturais, sem estabelecer propriamente uma patologia. A neurose, portanto, instala-se sobre a tensão entre pulsão e cultura, o que faz seu distanciamento da patologia reduzir-se a um limite muito tênue. O rearranjo desses opostos recoloca-se de maneiras diferentes a cada tempo, o que evidencia que o diálogo entre psiquismo e cultura é implacável. Assim como o personagem de Édipo que elucidava não só a divisão do herói, mas das instituições que o circundam, nos faz também perceber o conceito calcado em sua interpretação. Édipo, do conceito ou da história, sublinha a tragicidade da tensão entre pulsão e cultura, fundantes da constituição psíquica.

#### 1.4 A castração como estrutural ao sujeito

Esta seção pretende avançar sobre como a releitura de Lacan do Complexo de Édipo e seus desdobramentos recolocam o conceito em um cenário válido para a *práxis*, independentemente do tempo histórico em que se clínica. Sua visão do conceito não se limita às intrigas da experiência edipiana, pois atenta-se para uma interpretação mais proveitosa para a clínica, a qual ultrapassa embates teóricos desgastantes e pouco aplicáveis.

Ainda servindo da leitura edipiana de Geyskens e Van Haute, podemos relatar que Lacan interpreta Édipo como o personagem que assume a posição de mestre. Ele é o único que sabe o segredo da Esfinge. Tal leitura caminha ao encontro da interpretação do herói em *Édipo Rei* descrita anteriormente. Édipo seria o único capaz de proteger Tebas do perigo com seu conhecimento. Para Édipo, verdade e conhecimento são inseparáveis, não existe distância entre a cadeia de significantes e a verdade que nela se expressa. Em outras palavras, o mestre reprime a divisão que inevitavelmente resulta na inscrição da ordem significante.

Apenas quando se dá conta de ser ele o assassino de Laio, é que Édipo dá caminho para algo no mínimo parcialmente relacionado à castração. Aos poucos, Édipo depara-se com a verdade sobre o que ele havia feito antes de sua ascensão ao trono. Geyskens e Van Haute (2012) definem que “Quando Édipo percebe ser ele o responsável pela morte de seu predecessor, ele executa em si a sentença que ele pronunciou ao assassino. Édipo arranca os seus próprios olhos. Lacan interpreta esse ato como um símbolo da castração”<sup>8</sup>(p. 131). Édipo se cega e isso pode ser traduzido como a castração.

---

<sup>8</sup> Tradução nossa.

Esse será o fio condutor do raciocínio aqui proposto, extraído da interpretação lacaniana sobre a tragédia, que diz da castração como estrutural. Essa visão permite que a riqueza da aplicabilidade do conceito aqui tratado não se invalide devido às críticas antropológicas, que, muitas vezes, coincidem com as críticas helenistas. Compreender Édipo como o herói que em sua ruína evidencia a castração como estrutural nos permite prolongar a leitura da tragédia sobre a inscrição na linguagem e a acedência ao desejo. Nesse viés, o Complexo de Édipo é mesmo universal, pois retrata os fenômenos da condição humana, em que se escora o paradoxo trágico da dor e da existência.

A reavaliação do mito edipiano por Lacan confronta, em alguns pontos, com a perspectiva de Freud, de forma a relê-la e esquivá-la de críticas anteriores. O mito não concerne apenas ao acesso à mãe como objeto último de desejo através do assassinato do pai. Essa leitura é reducionista diante das produções clínicas que sua interpretação pode levar. Ele concerne também à figura do mestre e à castração como estrutural. Conseqüentemente, a tragédia não evoca apenas sobre o desejo da mãe, mas sobre o desejo de saber e a impossibilidade do conhecimento sempre coincidir com a verdade. Se o significante só se diferencia em relação a outro significante, a possível coincidência entre conhecimento e verdade é excluída. Nesse sentido, a figura do mestre (castrado) substitui a figura do pai (assassinado).

Tal releitura de Lacan recoloca a constituição psíquica em uma interpretação estruturalista, de forma a revalidar a construção freudiana perante as críticas sofridas. Na discussão de Lacan sobre a jovem homossexual, ele avança sobre a abordagem edipiana e fornece um impulso interessante sobre a clínica antropológica. De acordo com Lacan, a experiência clínica da histeria elucidada como a figura mítica do mestre incide sobre a verdade do sujeito sob o risco de anulá-la. Tanto a jovem homossexual quanto Dora rejeitam as interpretações de Freud expondo um caminho inadequado de acesso ao conhecimento. O que está em jogo no mito edipiano de acordo com esse recorte é a impossibilidade de nunca fundir completamente essa verdade com o conhecimento. De acordo com Lacan, o Édipo personifica a figura do mestre e sua castração. Assim, Lacan recoloca o mito edipiano como relevante à prática clínica, se lido de forma menos didática e mais focada em seus efeitos sobre a linguagem que sobre as intrigas familiares.

Nessa discussão, o falo não se trata de uma representação simbólica do órgão masculino. Ele emerge como o objeto imaginário que se situa em um intervalo. Intervalo em

que se localiza o sujeito ou intervalo entre um significante e outro. Ainda segundo os autores (2012), “Lacan ressalta que o falo serve para significar a falta” (p. 128). O falo é, portanto, o significante da falta irremovível no simbólico e, ao mesmo tempo, um objeto capaz do cumprimento. Portanto, compreender melhor esse conceito nos ajuda a localizá-lo muito mais no nível do desejo do que de uma apropriação banal como simplesmente uma apropriação banal do órgão sexual masculino.

Em seu seminário sobre *As formações do Inconsciente* (1958/1958) Lacan aproxima o falo do pai, afirmando que o significante paterno no símbolo é o fundador da posição do falo no imaginário. Talvez isso seja um refinamento das ideias de Freud sobre a descoberta anatômica dos sexos e o desenrolar do Complexo de Édipo. Em Lacan, o falo está relacionado à posição desejante. O plano primeiro do órgão masculino na cultura não é uma invenção psicanalítica. Ele é associado à postura masculina na sociedade – ao menos em certos tempos – que, em psicanálise, muito se aproxima ao que se espera do sujeito, condutor de sua própria existência e responsável pelo seu desejo. Talvez o complexo de castração equivalha, psiquicamente, à ideia de não assujeitamento. A criança abandona o objeto primordial em função de preservar seu órgão, ou, seu lugar de sujeito.

Dessa forma, a contribuição lacaniana apreende a teoria freudiana de forma a libertá-la de suas críticas sociais e feministas. Lacan (1958/1999) afirma que “o que eles não compreendiam é que Freud instaura ali um significante-pivô, em torno do qual girava toda dialética do que o sujeito tem de conquistar por si mesmo, por seu próprio ser” (p. 248). Novamente, a leitura lacaniana incide com intuito de explicitar de forma mais abrangente, retomando a eficácia do raciocínio freudiano, mesmo em uma cultura já modificada em relação à época de sua escrita.

Portanto, o falo é indispensável na economia da constituição subjetiva, tanto no sujeito masculino quanto no feminino. Isso porque está relacionado ao sujeito desejante – o que, até certo tempo, era uma categoria social exclusiva dos homens. Ele tem papel preponderante na forma manifesta do desejo. De acordo com Lacan (1958/1999), “Ele é o objeto privilegiado do mundo da vida” (p. 360). Pelo fato de o falo ser sempre coberto pela falta, a criança assume o lugar daquilo que falta à mãe, e, apenas pela via dessa defasagem é que ela pode viabilizar seu acesso ao próprio desejo – sempre existente via a marca recebida do outro. Portanto, o falo é um objeto que passa a incidir sobre o imaginário devido à castração,



inerente aos seres de linguagem, não lhe cabendo, portanto uma crítica de gênero que pretenda situá-lo em um tempo histórico específico.

De mãos dadas com esse objeto que incide sobre os intervalos de significante do sujeito, está a função que permite com ele operar no simbólico. No recorte aqui proposto, é aí que incide a figura do pai, ou, sua função. Lacan nos ajuda a localizar o pai para além de uma categoria social comum à época de Freud. Trata-se da função paterna que se faz preferir em lugar da mãe. Isso implica em compreender que, para que o sujeito aceda ao desejo, ele deve ceder à incidência da castração. Sendo assim, não interessa muito quais os objetos especificamente estão em jogo no cenário edípiano. O relevante para a constituição psíquica é o reconhecimento de que o desconforto da renúncia pulsional é de maior valor para o sujeito.

Lacan (1958/1999) ressalta a relevância clínica dessa compreensão ao apontar que “A experiência analítica nos prova que o pai, como aquele que priva a mãe do objeto de seu desejo, a saber, o objeto fálico, desempenha um papel absolutamente essencial, não direi nas perversões, mas em qualquer neurose e em todo desenrolar, por mais fácil e mais normal que seja, do Complexo de Édipo” (p. 191). O pai seria um objeto representante da renúncia pulsional necessária à neurose que, apesar de associado à frustração, é o viabilizador do desejo. Assim, Lacan nos aponta mais uma vez os desdobramentos do conceito em questão desprovido de suas ideias preconcebidas que inibem seu potencial produtivo à clínica.

Sendo assim, o cenário edípiano pode se desenhar das mais variadas formas, dependendo da vida cultural e contingencial a que o sujeito estará submetido. Tanto na menina, quanto no menino. Na cultura em que Freud realiza essa escrita, o falo ocupava o lugar de um objeto metonímico representante da autonomia subjetiva. No Complexo de Édipo – base de nossa relação com a cultura – o pai é a metáfora da lei. Nas palavras de Lacan (1958/1999), “A função do pai no Complexo de Édipo é um ser significante que substitui o primeiro significante introduzido na simbolização, o significante materno” (p. 180). Ou seja, o pai viabiliza a entrada na linguagem e a instalação da neurose.

Diante de tal raciocínio, Lacan (1958/1999), inclusive, lança mão dessa frase de peso: “Deixo-lhes nas mãos esta afirmação bruta – é minha pretensão que toda a questão dos impasses do Édipo pode ser resolvida em se postulando a intervenção do pai como a substituição de um significante por outro significante” (p. 181). Assim, ele evidencia como o Complexo de Édipo trata-se do emaranhado da constituição psíquica entre pulsão e cultura, cujo o objeto tradutor da satisfação pulsional seria a mãe e o pai, da renúncia. Tal leitura faz

incidir novamente sobre a constituição psíquica os aspectos do trágico. A castração, vivida por Édipo em sua ruína, é, ao mesmo tempo, fonte de seu maior sofrimento e sua constatação da condição humana. Somente após o confronto com a castração, ele pode reconciliar-se com a própria verdade. O herói como representante da neurose nos explicita como a entrada no significante exige certo desprendimento da satisfação pulsional – sem negar sua opacidade – em função do acesso ao desejo.

### 1.5 Uma releitura da clínica freudiana

O esforço aqui será de transpor essa leitura sobre a constituição psíquica e seus enlaces ao romance familiar, aos casos clínicos de Freud relacionados ao tema. A intenção é retratar como o pensamento sobre o trágico pode ser útil para o manejo clínico, uma vez que os fenômenos metapsicológicos se manifestam predominantemente por seu viés dinâmico. Sobrepor ao caráter dúbio da pulsão à articulação entre os opostos irreconciliáveis pode iluminar o fazer analítico. Para tal, iremos dar preferência à leitura do Complexo de Édipo via o recorte que orienta a pesquisa – ou seja, mais atento ao que ele pode revelar sobre o jogo pulsional do que, propriamente, sobre o enredo familiar.

Em o *Homem dos Ratos* (1909/2006) o paciente relata ao analista o castigo que um dos oficiais de seu trabalho havia aplicado a um criminoso. Ratos foram colocados dentro dele a partir do orifício anal. Na fantasia do paciente, esse castigo era aplicado não só as pessoas que ele temia acontecer algo de ruim – a dama e o pai – mas, também, a si mesmo, uma vez que o paciente apresentava absurdas obsessões em relação aos ratos. Junto desse relato, o paciente diz da cena em que havia perdido seus óculos e que algum dos oficiais havia pagado a encomenda de um novo par de óculos vinda pelo correio. Ele precisava quitar a dívida, mas se sabotava nessa missão. É possível pensar que o oficial como figura de autoridade representava o pai, também militar. Pagar a dívida ao pai nada mais é que estar livre para realização de seu desejo, algo que na neurose se apresenta sempre sobre a forma da divisão porque implica na lida de certo desapego da marca oriunda do outro.

A ideia da dívida não paga é reforçada por um fator contingencial na vida do paciente. Ele não fora despedir-se do pai que o esperava no leito de morte. Esse fato reforça a fantasia do paciente de ser ele um criminoso. Quando ainda era muito pequeno, o paciente fora punido pelo pai por uma travessura. A fim de agredir o pai, chamara-o pelo nome de objetos. De

acordo com os relatos de Freud (1909/2006), o pai dissera: “O menino, ou vai ser um grande homem, ou um grande criminoso” (p. 180). A fantasia do paciente de ser ele um criminoso vai ao encontro dos argumentos de Freud em *Totem e Tabu*, uma vez que o advento do social – bem como, o da neurose – se dá a partir de um crime, e, conseqüentemente, sua repressão.

A culpa pelo desejo – representado aqui como a vida pulsional via sexualidade – é retomada pelo paciente em outros momentos de sua vida. No início da adolescência, transportara as possibilidades de castigo para a garota pela qual se apaixonara, caso o desejo se consumasse. Na vida adulta, recusara o amor da dama que cortejava em função das questões burguesas perante a união de um casal de recursos financeiros distintos. Sabia que as heranças de seu pai poderiam pôr fim a tal impasse; no entanto, ao mesmo tempo em que desejava sua morte, desejava também que ele não lhe deixasse nenhum bem como herança.

A oposição entre dois objetos de amor – o pai e a dama – é posta claramente em cheque na divisão subjetiva. O pai é visto como uma interferência à realização de um desejo. Segundo Freud (1909/2006), “o pai assumira alguma espécie de oposição à vida erótica do filho” (p. 176). O conflito entre amor e ódio é um dos aspectos bem evidenciados por Freud no atendimento desse caso clínico. Após a morte do pai, o paciente se masturbava e imaginava que seu pai iria reaparecer e reprimir seu ato. Freud afirma que essas punições permitiram com que o pai fosse visto pelo paciente como perturbador de seu gozo sexual. O paciente não viabilizara a necessidade dessa perturbação como mediação que, pela lei, tem acesso ao desejo. A dúvida do paciente, entre ser fiel à sua dama ou fiel ao pai, é a dúvida que sustenta toda a neurose diante do conflito entre satisfação ou renúncia pulsional. No *Homem dos Ratos*, vemos que desde a infância o paciente tinha a fantasia de que o pai poderia morrer. É o que aparece no discurso do paciente, que, segundo Freud (1909/2006) diz em análise: “*Se tenho esse desejo de ver uma mulher despida, meu pai fatalmente irá morrer*” (p. 147). Sempre que se anuncia um conflito na vida do paciente, ele suspeita de que alguém possa morrer. A equação entre os operadores da lei permitindo a satisfação pulsional pelos moldes do desejo foi tida como negativa, uma vez que pesou-se aí apenas a perda de satisfação, ou, a renúncia pulsional.

Assim, todo ato ou ideia de satisfação da pulsão – que nesse caso coincide diretamente com atividades sexuais – é precedido de um castigo por ser encarado pelo paciente como um crime. A lei é apreendida apenas como punitiva por se associar somente à perda. O paciente não é capaz de viabilizar que a renúncia pulsional acarretada pela incidência da lei é um

ganho em termos de acesso ao desejo. Pelas vias do trágico, ele não efetua nenhuma forma “equação” com os opostos irreconciliáveis que circundam seu psiquismo. O embate de duas forças opostas de mesma intensidade leva à anulação. Assim também o é no psiquismo. O amor à dama, associado à satisfação da pulsão, e o temor ao pai, agregado à sua renúncia, são postos um a frente do outro e paralisam o paciente. Ele não é capaz de ponderar para qual lado da gangorra trágica irá se inclinar e que tipo de renúncia será capaz de pagar. Por isso engendra uma dívida imaginária eternamente oferecida ao pai.

Em o *Homem dos Lobos* (1918/2006) podemos lançar luz a questões semelhantes. Através da análise do sonho com os lobos na infância do paciente, Freud colhe materiais significativos para a formação dessa neurose. Lobos brancos o haviam surpreendido na árvore localizada em frente à janela de seu quarto. O paciente havia presenciado a cena primária, onde os pais realizavam o ato sexual por trás. Eles, provavelmente, portavam as vestes brancas de dormir. Para interromper tal ato, o paciente defeca e começa a chorar. O sonho, associado aos contos infantis, traduz a parte mais significativa da neurose do paciente. O lobo mau aparece junto com a ameaça de comer pessoas.

O prazer sexual era obtido em relações onde o coito era realizado por trás. Assim como na constituição psíquica, a sexualidade avança sobre os caracteres de personalidade ou sobre os modos de gozo do sujeito nas relações. O paciente goza na relação sexual colocando o outro como objeto, mas goza de seu lugar como objeto nas relações sociais. Vale à pena lembrar que, apesar de crer que a cena primária se tratava de um ato de violência, percebera na mãe a expressão de prazer.

Todas essas discussões acerca dos modos de gozo do paciente é que o permitiram se envolver de forma obsessiva com o discurso religioso, transmissor de relações do sujeito com o objeto que muito se assemelha às experiências do paciente: pai todo poderoso, a figura da mulher como tentação ao pecado, o ritual de engolir o corpo de Cristo, o sentimento de culpa associado ao castigo, dentre outros. O paciente chega a relatar o pensamento compulsivo de associar três montinhos de excremento à Santíssima Trindade.

O que é de fato incontestável na análise desse adulto é a libido investida no corpo infantil. Os outros fatores e objetos são contingências que atravessam o desenvolvimento sexual e são enlaçadas pelo simbólico desenhando os possíveis caminhos da constituição subjetiva. Assim, pai, babá e irmã são objetos dispostos no cenário infantil para usufruto do

movimento pulsional – clivado em satisfação ou renúncia – e servirão como modeladores do mesmo, dependendo da forma como se colocarem disponíveis.

Portanto, a experiência religiosa, a escolha de objeto amoroso calcada na relação com a irmã, a excitação pelo coito por trás, a posição passiva diante dos homens, são exemplos de desdobramentos psíquicos da legitimação pulsional experimentada em concomitante à constituição psíquica ancorada no desenvolvimento sexual infantil. A tradução desses fenômenos em análise pode ser compreendida pela escuta da narrativa do romance familiar do paciente e possíveis elaborações sobre esse recorte que pretende alcançar o Complexo de Édipo. Obviamente esse cenário se repete na relação transferencial. Freud (1918/2006) relata como o paciente olhava muito para o relógio durante a sessão. No decorrer do tratamento tal fato é relacionado a um dos contos infantis e carrega a pergunta direcionada ao analista: “*O senhor vai me devorar*” (52)?

Tal leitura evidencia como os primeiros objetos de investimento pulsional são relevantes para compreensão dos modos de gozo do sujeito. Afinal, a fantasia do paciente se instala em uma cena vivida pelo casal parental, e a forma como ele se apropria dessa experiência serve como modelo para uma série de outras relações com o objeto. Além do que, compreendemos como a vida psíquica se enlaça nas manifestações culturais, como forma até de dar um destino aceitável à pulsão, situando o sintoma em uma linha tênue entre a normalidade e a patologia. Afinal, Freud relata como a neurose do paciente repousa sobre os rituais religiosos. Portanto, compreender o Complexo de Édipo como um legitimador do movimento pulsional pode clarear a prática clínica, pois anuncia como o sujeito se dispõe em relação ao movimento dúbio da pulsão. Como a neurose trata-se de um impasse entre lei e cultura, sobrepor a essa leitura do conceito as articulações dos opostos – como nos referencia o pensamento trágico – é uma ferramenta de utilidade ética ao analista.

Diante dessa leitura dos casos freudianos, é possível visualizar como pensar a constituição subjetiva – compreendida especialmente pela experiência edipiana – articulada ao jogo do movimento pulsional entre satisfação e renúncia. O manejo de tais forças contraditórias é intrínseco à ética diretriz dessa *práxis*. Lacan se apropria do caráter fundamental de toda ação trágica para articulá-la com a ética do desejo. Ao discorrer sobre *Antígona*, ele não apenas destaca os conflitos entre a *Pólis* e o indivíduo ou entre pulsão e cultura, como aponta o próprio mal-estar inerente à satisfação pulsional do ser falante, na medida em que seu acesso ao desejo é necessariamente mediado pela linguagem. Se, por um

lado, a lei proíbe a satisfação, sua incidência demarca a própria condição para qualquer acesso ao desejo.

## 1.6 Uma leitura da clínica atual

A leitura dos casos clínicos freudianos pode parecer deficitária para ilustrar a aplicabilidade dos conceitos trabalhados nessa pesquisa, por se tratar de uma época cultural distinta da atual. Muitos leitores compreendem que a função do pai nem sempre coincide com a figura do pai. No entanto, onde localizá-la então? Como aplica-lo à práxis? Para tal esforço de ilustração será utilizado o fragmento de um caso clínico, uma vez que o fio condutor dessa pesquisa diz respeito à sustentação clínica e ética que a tríade arte, psiquismo e cultura podem abarcar.

Em *A Família em Desordem*, de Roudinesco (2003), a autora realiza uma crítica sobre os efeitos da queda da monarquia nas relações sociais e familiares, em especial, no declínio da função paterna. Um dos objetos de sua análise é a apreensão do mito dos Labdácidas. O crime de Laio, pai de Édipo, não é questionado<sup>9</sup>, assim como no período monárquico era inquestionável o regime político, as figuras de autoridade, bem como, na esfera familiar, o pai. Já em Hamlet o crime do pai é ato a ser litigado. Para a autora, esse fenômeno político e cultural acarreta no desamparo simbólico do psiquismo de uma época. Não por acaso, os marginalizados estariam hoje a reivindicar seus direitos de inclusão e direcionamento, como, por exemplo, o direito à família.

Portanto, como lançar um olhar clínico sobre os objetos envolvidos na cena edipiana, se, eles mesmos, atualmente, não têm lugar definido no social devido às revoluções oriundas dos efeitos da vida moderna? A leitura de amor à mãe e rivalidade ao pai deve ser sobreposta pela luz lançada ao movimento pulsional.

Em *Romances Familiares* Freud (1909/2006) nos deixa a isca que essa releitura do conceito nuclear da neurose pretende fisgar. Ele afirma que, em um primeiro momento, os pais foram os únicos objetos de investimento libidinal e a única fonte de todos os conhecimentos. Trata-se da mais tenra infância e dos objetos que precisam investir no bebê para que ele sobreviva. Dentre esses objetos, a mãe é indiscutível. Segundo o autor, “ ‘pater

---

<sup>9</sup> Em escritos anteriores a Édipo Rei, Laio fora alertado pelos deuses de que não poderia desposar sua esposa. E, já em Édipo Rei, o motivo da luta entre Édipo e Laio não é explorado de forma a colocar em cheque qualquer atitude do rei de Tebas

sempre incertus est’, enquanto a mãe é certíssima”(p. 220), já o pai, sim, é substituível. Norteados por essa elaboração do autor, estabelecemos as associações da mãe encarnando a representação da satisfação pulsional – via teoria do apoio – e o pai como aquilo que intercede esse circuito mãe-bebê e autoriza o acesso ao desejo.

Em resumo, o escoamento da satisfação pulsional via objeto materno é imprescindível. Já a renúncia pulsional – exequível via ferramenta da função paterna – apesar de fundamental para a neurose, é uma contingência cujo favorecimento também varia de acordo com o momento histórico e cultural. É a este movimento ambivalente do ponto de vista da pulsão como matéria prima da constituição subjetiva que se devem os desafios da prática clínica apreendida como fenômeno de cada época. O sujeito dividido entre lei e gozo, desde sua origem mais arcaica, avançando sobre toda sua existência, é alvo da escuta analítica.

Feita esta breve introdução, passemos ao caso. O paciente de dez anos é trazido pela mãe, queixosa e preocupada com a ausência do pai na educação dos filhos. O sintoma que a criança manifesta é o ganho de peso, seguido do mau comportamento de comer escondido – desafiando a dieta controlada pela mãe –, mas deixando pistas desses alimentos nos entremeios dos móveis e seus objetos íntimos na casa.

Uma vez que o sintoma inclui o alimento, faz-se necessário retomar uma perspectiva sobre a sexualidade infantil. Ser engolido e engolir é uma equivalência simbólica do movimento necessário para a constituição psíquica associada ao erotismo anal. Essa é a etapa do desenvolvimento sexual em que as primeiras trocas de objeto extraídas do corpo da criança são realizadas, portanto, fundamental para a compreensão dos modos de gozo do sujeito. O que está em jogo nesse momento do psiquismo infantil é a ambivalência entre amar a mãe e ser engolido por ela ou expeli-la para existir. Curiosamente, essa é a ameaça que a Esfinge lança sobre Édipo em relação ao enigma humano: “Decifra-me ou devoro-te”. Portanto, a teoria cloacal e o complexo de castração se apoiam nos efeitos que o corpo provoca na criança, preparando no psiquismo o terreno para a cena edipiana, pois a criança percebe ser necessário separar-se psiquicamente da mãe em benefício da própria existência como sujeito.

Na primeira sessão, o paciente escolhe jogar futebol de prego e diz que o problema do time do qual é torcedor não são os jogadores, mas o técnico. Ele adotara como critério de sua escolha a moeda que melhor deslizasse sobre o tabuleiro. Subitamente a analista virou a moeda que se dispunha sobre o tabuleiro com a coroa para cima e disse que queria jogar com “o cara”. Em entrevista com a mãe, ela relatara que o filho vinha adotando o trocadilho emprestado pela analista quando se referia ao pai.

O grande cara – apreendido como recurso de um pai simbólico que se instalara pela análise – transitava pelas sessões a partir das moedas que viabilizam as partidas do futebol de prego. Ele insiste que jogar com “o cara” lhe dava azar, pois assim ele perdia. Em determinada sessão, por acaso, a analista dispunha apenas de uma moeda na carteira que não havia passado muito bem pelos critérios de seleção adotados pelo garoto. Mas ele decide usá-la assim mesmo, argumentando: “é melhor essa do que nenhuma”. Em determinado encontro o paciente diz ter feito uma descoberta. Em todas as partidas que escolhera o coroa para lhe dar sorte, na verdade, fora “o cara” quem o conduzira. Mesmo que ele não pudesse ser visto ao lançarmos o olhar sobre o tabuleiro, era ele quem deslizava sobre o mesmo e permitia que suas jogadas fluíssem e fizesse gols. Essa experiência pode ser traduzida pela capacidade de o paciente perceber que o pai, como perturbador do gozo, é um grande aliado. Tal constatação é alcançada devido ao fato de o significante “cara” fazer aparecer, simbolicamente, um pai na cena da análise, surtindo efeitos característicos dessa função no psiquismo.

Fazendo uma breve referência ao pensamento das tragédias de Vernant (1988) – que por um significante específico bem se enquadra aqui um trocadilho –: “A lógica da tragédia consiste em ‘jogar nos dois tabuleiros’, em deslizar de um sentido para o outro, tomando, é claro, consciência de sua oposição, mas sem jamais renunciar a nenhum deles” (p. 29). O jovem analisando é, portanto, capaz de articular os opostos irreconciliáveis fundantes de sua constituição, assim como nos sugere o trágico pensado a partir da lógica da tragédia. A análise lhe auxilia a concluir pelas vantagens que lhe acarretam o fato de reivindicar certa parcela visada do gozo materno e do próprio desejo, sem, todavia, excluir-se do desejo estruturante da mãe.

A incidência da lei sobre o gozo materno desmedido viabiliza ao sujeito existir via outras defluências. Os itinerários da pulsão característicos da fase anal são fundamentais para oferecer à criança os aparatos necessários à inscrição da lei do tempo edípico, pois toda a ambivalência entre satisfação e renúncia está em negociação. A ameaça de castração é a justificativa que faz valer à criança o abandono da sexualização dos pais. A descoberta da diferença sexual denuncia a angústia da castração no menino e da dor do fato consumado na menina. Em Lacan, o falo está relacionado à posição desejante. “Ser ou não ser, eis a questão”, dilema clássico da obra shakespeariana, em psicanálise, pode dizer do paradoxo da criança diante de seu lugar no desejo materno. Não sê-lo implica em não existir. Satisfazê-lo plenamente é não ser. A criança tem, portanto, a urgência de equalizar sua própria existência à necessidade de existir via o desejo materno.



O Complexo de Édipo pode ser lido como elucidador dos dois movimentos permissíveis à pulsão – satisfação e renúncia – via compreensão dos primeiros objetos de seu investimento, presentes na fantasia originária. A criança começara a revelar que o “casamento” com o sintoma da mãe não ia bem. Ele representa em ato o cerne do investimento pulsional da mãe, quando instala o sintoma de comer muito. Mas, ao mesmo tempo, revela que não se submete a sua fiscalização da dieta, denunciando que algo escapa a seu controle. Já anunciando a necessidade de separação psíquica da mãe – talvez reinstalada devido à entrada na adolescência – a análise auxilia o paciente nessa elaboração, “emprestando” um pai com que se possa simbolizar.

O real desvelado – que nesse caso diz da sexualidade infantil ressurgindo na adolescência – só pode ser bordejado pelas aparições do fantasma, fantasiado, entrevisto pelas vias da linguagem. É, nos entremeios entre realidade e fantasia, real e simbólico, que o paciente dá alguma direção via palavra ao seu sintoma.

## 2. Antígona

### 2.1 O imperativo da lealdade

No propósito de questionar a realidade social vigente, as tragédias trazem à cena a antiga lenda do herói. O mundo lendário constitui o passado da cidade que ainda é bastante próximo para que os conflitos de valor sejam ainda vividos na nova *Pólis* oriunda das transformações políticas da época. A chegada do direito e da vida política faz declinar os valores que a lenda heróica exaltava. A tragédia nasce a partir do momento que o cidadão grego em formação lança seu olhar sobre o mito, e tal ação tende a causar a perda da consistência mítica a ponto de dissolver a solidez de sua influência na cultura.

Segundo Vernant (1988), esse debate aparece da seguinte maneira:

Ela se exprime, na própria forma do drama, pela tensão entre os dois elementos que ocupam a cena trágica: de um lado o coro, personagem coletiva e anônima encarada por um colégio oficial de cidadãos cujo papel é exprimir os seus temores, em suas esperanças, em suas interrogações e julgamentos, os sentimentos dos espectadores que compõem a comunidade cívica; de outro lado, vivida por um ator profissional, a personagem individualizada cuja ação constitui o centro do drama e que tem a figura de um herói de uma outra época, sempre mais ou menos estranho à condição comum do cidadão. (p. 25)

O coro, com suas partes cantadas, representa a tradição lírica do herói dos tempos antigos. Já a personagem principal apresenta a linguagem próxima da prosa. O que a aproxima da língua dos homens. Assim, os protagonistas das tragédias apresentam em seu íntimo, a tensão entre o passado e o presente, entre o universo do mito e do da cidade. O herói trágico encarna o terrível de um poder religioso, encarnando um descomedimento, ao mesmo tempo em que fala, pensa e vive em meio aos seus concidadãos. Temos aí a descrição do herói trágico muito próxima do sujeito em psicanálise. Ele se apresenta clivado, dividido entre dois tempos, sem ser capaz de localizar seu lugar, e, até mesmo, de direcionar sua ação. O herói trágico é, portanto, dividido entre suas inclinações pessoais e o bem coletivo, assim como o é o sujeito entre pulsão e cultura ou entre a satisfação da pulsão ou sua renúncia.

Os heróis são, portanto, atravessados por uma força demoníaca que define sua identidade, localizado no que o autor denomina “nuvem obscura da *Átè*”, que o penetra e engendra os atos criminosos da *hybris*. Para os Labdácidas, trata-se de uma força nefasta de

poluição, oriunda de faltas antigas que perpetua de geração em geração ao longo dessa linhagem. De acordo com Vernant (1988), “é uma força de desgraça que engloba, ao lado do criminoso, as motivações psicológicas da falta, suas consequências, a poluição que ela traz, o castigo que ele prepara para o culpado e para toda sua descendência” (p. 27). Essa potência divina que assume uma variedade de formas que danam o coração da vida humana é chamado em grego de *daímón*. É essa dualidade no interior do psiquismo dos personagens que fortalece o efeito trágico do teatro grego. As peripécias do drama, inclusive, referem-se a esse caráter dúbio do personagem. Sua vida se desenrola como que sobre dois planos inseparáveis um do outro, mas onde a narrativa se farta mais ou menos de cada um a cada ação do herói em seu desenrolar. Assim, o herói trágico constitui-se na distância e na inerência de sua identidade com o *daímón*.

A partir dessas colocações, iremos aqui pensar a ação trágica de Antígona. Ela enfrenta a ordem de Creonte que priva o irmão Poliníces de receber os atos fúnebres, uma vez que se servira do apoio de inimigos de Tebas para apossar-se do trono. Diante das intrigas pela disputa do poder entre Creonte, Poliníces e Eteócles, a heroína faz valer sua conduta afetiva de zelar pelos membros familiares. Enquanto seus consanguíneos revelam suas facetas egoístas em função das seduções do poder, Antígona mantém-se íntegra aos valores morais que se supõem aos dignos de ocuparem um trono. Após acompanhar o pai até sua morte no exílio, ela retorna à Tebas para impor a justiça familiar. A jovem heroína não se deixa deter nessa missão, sob pena de pagar com a própria vida o preço de sua irredutibilidade. Assim como o faz Creonte, que não flexibiliza o peso de sua determinação política, mesmo atentado pelo filho Hêmon sobre sua postura tirânica. O noivo de Antígona confronta o pai na rigidez de sua postura. O eco de suas palavras diante da surdez do pai acarreta no destino trágico de incorrer sua própria morte, assim como o fez sua mãe, e esposa de Creonte, por não suportar a dor da perda do filho. Os impasses indissolúveis levam à saída pela morte, tão trágica e irredutível quanto o próprio conflito que atormenta os personagens.

Antígona é aqui situada como a filha leal de Édipo. Depois de acompanhá-lo até o exílio, mantém-se íntegra nesse desígnio ao decidir romper com a lei da *Pólis* para honrar o pedido do irmão. A fidelidade de Antígona à *phília*<sup>10</sup> passa pela fidelidade ao culto dos mortos. Isso a fecha em um universo particular que não se submete às leis que representa Creonte. É por isso que ela é condenada, inclusive, por Dionísio e Eros – mesmos deuses que

---

<sup>10</sup> Aqui compreendido como amor e amizade.

condenam Creonte. A jovem desconhece o que pertence à vida e ao amor. Aquilo que seu caráter comporta de íntegro, é, ao mesmo tempo, o que ela tem de intratável que a circunda na *phília* da morte. Isso parece estar intrínseco aos versos da irmã, que diz à Antígona: “*Ferve teu coração pelo que faz gelar*”<sup>95</sup>. Esta responde à Ismene: “*Mas dou satisfação àqueles que, bem sei, tenho o dever de, mais que todos, agradar*”<sup>100</sup>. Na conclusão do confronto das irmãs, Antígona define ter Ismene escolhido a vida enquanto ela optara pela morte.

Antígona encarna a infelicidade dos Labdácidas ao emprestar sua alma à servidão dos mortos. Representa a filha indigna e desgraçada dos pais nobres que, apesar de insensata, é sempre verdadeira amiga e leal. O corifeu eleva sua linhagem de donzela indômita, por ser filha de um pai indômito, que não cede nem mesmo diante da adversidade. Tais versos do coro assim a traduzem:

*Te lançastes aos últimos extremos  
De atrevimento e te precipitaste  
de encontro ao trono onde a justiça excelsa  
tem sede, minha filha; pode ser  
que na presente provação expies  
pecados cometidos por teu pai. (955)*

Antígona indigna-se diante das palavras do coro que trouxe à sua memória o destino do pai três vezes manifesto na maldição e infelicidade de seus descendentes. Necessita dignificar o fim desgraçado do irmão e prestar-lhes a conta de jamais trair o pedido feito por ele quando ela ainda prestava sua inflexível lealdade ao pai em Colono. Desafia as ordens de Creonte, movida pelos desígnios de sua *Átè*. Representa a transgressão da *Pólis*, mas a submissão ao destino de sua linhagem. Creonte, por si só, encarna um papel tão inflexível quanto o de Antígona. Ambos usufruem do que a própria jovem define como tirania: o de dizer sem restrições o que se quer. O filho Hêmon o interpela a repensar a postura tirânica, alegando-o com os versos:

*Não vês, ao lado das torrentes engrossadas  
Pelas tormentas, como as árvores flexíveis*

*Salvam-se inteiras, e as que não podem dobrar-se*

*São arrancadas com a raiz? Da mesma forma,*

*Aquele que mantém as cordas do velame*

*Sempre esticadas, sem às vezes frouxá-las,*

*Faz embocar a nau e finaliza a viagem*

*Com a quilha para cima” (810)*

A inflexibilidade de Creonte paira sobre a tentativa de resguardar a qualquer preço a cidade que comanda de seus possíveis inimigos e suas ameaças – em especial, as ameaças sobre seu próprio governo. Sua postura é visivelmente egoísta porque implica em um interesse político e dominador. Já Antígona porta a beleza dos valores leais e familiares, camuflando o aspecto negativo das consequências de sua inflexibilidade. Ao escapar da tirania de Creonte, ela cai na tirania de seu próprio superego, cumprindo suas ordens de que ela seja leal à família. O rigor dessa instância psíquica a domina tanto quanto um governador tirano domina seu reino. É o efeito dos imperativos psíquicos sobrepostos ao significante leal que conduz Antígona a confrontar-se invariavelmente com a *Pólis*. A faceta oposta de seu ato libertário é a escravidão que Antígona faz imperar sobre si mesma.

Apesar disso, sua postura é de extrema riqueza para o pensamento psicanalítico em vários aspectos. Em especial, sobre o atravessamento do real no psiquismo. A peça de Antígona evidencia claramente a opacidade que atravessa a vontade no herói, como metáfora da condição humana. Na tragédia grega, a ação humana já é reflexível, mas, jamais plena. Antígona reforça as palavras de Vernant (1988), que afirma: “O domínio próprio da tragédia situa-se nessa zona fronteira, onde os atos humanos vêm articular-se com as potências divinas, onde eles revelam seu sentido verdadeiro, ignorado por aqueles que tomaram a iniciativa e carregam a responsabilidade deles, inserindo-se numa ordem que ultrapassa o homem e lhe escapa” (p. 83). Antígona nos revela aquilo que ao conhecimento escapa, mas que é fundante do sujeito.

A condenação do chefe do estado é evocada pela atmosfera do inacessível ao espírito humano. A bem dizer próximo daquilo que por ser da ordem do real, desordena. No entanto, a ação de Creonte, por si só o reprova. Ele se atreve por medir o divino e nele endossa seus ódios, ambições pessoais e caprichos. Em contrapartida, a condenação de Antígona revoga-se

na incapacidade da jovem em desligar-se da *philia* familiar e acolher Eros pela transmissão da vida.

Por isso ambos são penalizados pelos mesmos deuses, por aquilo que há em comum em suas ações opostas. Creonte, com seu poder tirânico, institui um ato governado pela pulsão de morte, além de não considerar o desejo daqueles que rege, como claramente se evidencia com Antígona. Já a heroína é invadida pelos desígnios obscuros de sua *Átè* que, sem dúvida, são conteúdos que a conectam com o próprio desejo. Mas, se essa opacidade sobrepõe-se ao sujeito, de forma a dominá-lo, ela aniquila os próprios elementos da posição desejante. A violência com a qual recai-lhe o significante familiar que lhe atribui um lugar como sujeito é suficiente para ofuscá-lo. Assim, os personagens se confrontam como se cada um encarnasse uma posição oposta, o que uma análise mais criteriosa de ambos coloca em questão. Tanto Antígona quanto Creonte deixam de lado os desígnios de Eros, e ambos são atentados para os caminhos destrutivos que o embate de suas ações acarretaria.

Mais uma vez, a linguagem da narrativa encarna o caráter irreduzível da ambiguidade trágica. A posição dúbia encarnada pelos personagens pode ser compreendida através do uso dos sentidos das palavras pelos mesmos. O diálogo compreendido pelo espectador é recebido com uma defasagem do diálogo tal como ele se desenvolve. Vernant nos atenta para essa sutileza. Em vários momentos da narrativa, as mesmas palavras são usadas por Creonte e Antígona, mas com sentidos totalmente opostos. *Nómos*, por exemplo, significa para a jovem regra religiosa. Para o governante, decreto promulgado pelo chefe de Estado. O universo de cada protagonista parece-lhe próprio e unilateral, chocando-se violentamente com sua outra porção. No entanto, esse mesmo significante que serve tanto a um quanto ao outro denuncia o que entre eles há em comum. Segundo Vernant (1988), “A ironia trágica poderá consistir em mostrar como, no decurso do drama, o herói cai na armadilha da própria palavra” (p. 35). A análise do discurso nos revela que, apesar de em sentidos diferentes, e fins também distintos, a fala e a ação da heroína e de Creonte se cruzam em um ponto em comum. Esse ponto diz da incidência da armadilha da pulsão de morte sobre o ser de linguagem.

A peça sobre Antígona eleva a opacidade da língua. Essa função é vista pelo saber psicanalítico como uma posição marcada pelo enigma, pelo furo, pela falta – sublinhando a inevitável incidência do real no psiquismo. Antígona encarna tais elementos em sua ação trágica ao ser motivada por uma força enigmática e avassaladora, oriunda dos desígnios de sua *Átè*. Tal concepção vai ao encontro das elucubrações em relação ao ponto opaco do

desejo, o que no discurso das tragédias pode ser traduzido como os intentos enigmáticos dos deuses que incidem sobre o destino do herói. A heroína literalmente faz jus ao drama – palavra que provém do dórico *drân*, correspondente ao ático *práttēin*, agir – efetuando-se na categoria da ação. Ela nos revela a influência do mundo divino no decurso das ações do herói, assim como sublinha Vernant(1988): “Por essa união e confrontação constantes do tempo dos homens e com o tempo dos deuses ao longo da intriga, o drama traz a revelação fulgurante do divino no próprio decurso das ações humanas” (p. 36). Assim podemos pensar, em psicanálise, que a linguagem é inevitavelmente atravessada pelo real, e que dessa incidência origina-se o ponto opaco do desejo, fundante da constituição psíquica e da diretriz ética dessa práxis.

A ação trágica já está entrelaçada ao que os helenistas denominam como esboço da categoria da vontade, a partir das concepções de crime “voluntário” e “crime escusável”. O direito começa a elaborar a noção de responsabilidade, permitindo ao homem experimentar-se mais enquanto agente e autônomo das potências religiosas que dominam o universo. Decorre dessa transição a pergunta sobre em qual medida o homem é realmente a própria fonte de suas ações. As tragédias denunciam que, mesmo quando o personagem assume a responsabilidade de seu ato, sua ação tem sua origem em algum lugar aparentemente fora do herói, do qual ele não pode assumir o controle. Nas palavras de Vernant (1988), “Sua significação não permanece em grande parte opaca àquele que as pratica, de tal sorte que é menos o agente que explica o ato, mas antes o ato que, revelando depois seu sentido autêntico, volta-se contra o agente, esclarece sua natureza, descobre o que ele é e o que ele realmente realizou sem o saber” (p. 81)? A tragédia, portanto, situa o indivíduo na encruzilhada da ação.

Esse é o ponto crucial que aproxima a ação trágica da ética da psicanálise. A divisão subjetiva – que também pode ser relacionada à postura clivada do herói – diz das marcas de real que atravessam as determinações psíquicas do sujeito que o conflitam diante de uma escolha. No entanto, esse conflito não se limita a uma resolução que implique na lógica do sim ou do não. Ele diz de uma impossibilidade de definir. O sujeito precisa se posicionar, bancando um ponto cego nessa empreitada, pois ele precisa de uma porção de cada um dos opostos que o clivam.

Assim como Antígona que se divide entre aquilo que a limita e que a contesta, por um lado, ela não pode conceder os atos fúnebres ao irmão porque ele foi considerado um traidor da *Pólis*. Por outro, ela o deve fazer, pois havia jurado ao irmão tais honrarias sob pena de

quaisquer fatos, ainda em Colono, quando ele fora tentar aliciar o pai em defesa de sua posse do trono de Tebas. Sem se contraporem, nenhuma das atitudes que Antígona põe em conflito poderia ser a adequada. A obra só recebe a conotação moral da qual os inúmeros leitores e intérpretes a ela atribuem porque nas duas atitudes que se opõem existe uma faceta considerável da lealdade. Antígona sobrepõe uma ação a outra, elevando a fidelidade à família no confronto entre a *Pólis* e as tradições Labdácidas. Seu ato só causa o brilho que Lacan acentua porque é lido em contraponto a uma ação também moral. O seu limite, de ser irredutivelmente leal como aprendera entre seus familiares, é aquilo que, ao mesmo tempo, fixa-a em um ato, como aquilo que a contesta, que a põe em cheque diante de sua “missão”, testando seu juízo e tornando seu ato infundo.

## 2.2 O real e a linhagem Labdácida

Ingrid Vorsatz (2013), em *Antígona e a Ética Trágica da Psicanálise*, interpreta a tragédia sofocliana incutida – como muitos outros autores – pela concepção do real na obra de Lacan, a fim de compreender a ética do desejo inconsciente. Ressalta que a tragédia representa em ato questões éticas *avant la lettre*, em contraposição à domesticação do real que a ciência positivista se propõe. Em suas palavras, “A tragédia antiga é portadora de uma enunciação singular que diz respeito à ética sem, com isso, constituir um saber, um domínio de conhecimento sobre a ética” (p. 13). Assim, a autora anuncia que a ética da psicanálise consiste justamente em abarcar aquilo que escapa ao simbólico na dimensão do desejo.

Isso implica em afirmar que aquilo que “fica de fora” é tão importante quanto o que se pode acessar pela linguagem – senão o for até mais relevante do ponto de vista da direção do tratamento. A autora nos atenta, portanto, mais para os elementos subtrativos da trama, ou seja, por toda a atmosfera que implique na perda de sentido, do que por seu conteúdo claro e preciso. Assim, ela localiza Antígona como a heroína que metaforiza os caracteres da clínica do real, em especial, por colocar em ato sua lida com o desejo. Antígona não anuncia a intenção de seu ato e nem sequer ameaça enterrar o irmão, arriscando assim uma chantagem diante do poder. Apesar de compartilhar sua intenção com a irmã, ela o faz com intuito de convencê-la a ajudar, e não a título de solicitar uma opinião de Ismene sobre sua ação. Ela está decidida a perpetuar o destino trágico de seus familiares, e, quanto a isso, não cede em sua firmeza.



Nesse recorte, o herói, portanto, encontra-se diante da questão de emitir um ato em perda. Perda essa associada ao universo linguístico. Logo, sua ação estaria justamente no campo ao qual a linguagem se restringe. Inclusive pelo fato de Antígona não se incluir nos ordenamentos da *Pólis*, podemos pensar que sua posição resiste às leis significantes regidas pelo simbólico. Em outras palavras, Antígona rebela-se contra o discurso do mestre, assim como, em certa parcela, é necessário para a ascensão ao desejo.

Ela, portanto, realiza uma escolha fora do campo da maestria, viabilizando a injunção do desejo como causa, considerando aqui sua dimensão opaca. Assim, Antígona revela a existência e a importância dos enigmas que circundam o sujeito às voltas com seu desejo. Trata-se da dimensão do real que abarca os seres de linguagem, e, que, em certo recorte da vasta teoria psicanalítica, pode ser definido como ato. Segundo Vorsatz (2013), o ato é “determinação que se efetiva por intermédio da contingência, escolha sem agente, consequência que garante a causa, eis o caráter aporético da problemática ética intrínseca ao campo psicanalítico” (p. 18). Portanto, ela localiza Antígona como a heroína que coloca em ato e explicita as forças motivadoras e clivadas da injunção de seu desejo.

Para tal, a autora serve-se da determinação exercida pelo campo dos deuses de forma a aproximá-la da opacidade que o real provoca na experiência. Reafirma que, na tragédia, o homem não pensa com a alma, mas com os pés. Logo, a visão da autora volta-se mais para o momento em que o sujeito é extraído da cadeia significativa do que quando ele ali se instala. Ela foca na perda do sujeito no espaço do outro, do qual é tributário. Como nos modos de Antígona, que prefere não pertencer à *Pólis* por não seguir as leis de Creonte que ceder de sua vontade. Segundo a autora, a ação ética estaria, desse modo, sempre às voltas com a extração.

Sendo assim, o elemento paradoxal da tragédia na visão da autora é localizado no feito somente *a posteriori* que sua ação revela em função de seu ato, admitindo assim as vicissitudes do desejo para além das vias do saber. O que irrompe como destino nas tragédias tratar-se-ia das determinações inconscientes. Vorsatz (2013) defende que Lacan refere-se aos deuses como pertencentes à categoria do real, ou seja, “dimensão que escapa ao simbólico e que, ao mesmo tempo, é por ele constituída” (p. 58). Assim, uma verdade se impõe sem requerer à construção de um conhecimento que a anteceda.

O desejo descrito por Lacan como aquilo que sulca o real e direciona a prática analítica é retratado por Antígona em sua forma mais radical. Ela não é orientada por nenhum bem da ética Aristotélica, dos serviços dos bens da *Pólis*. A jovem se guia pelas leis não

escritas, as mesmas que Creonte renega fatalmente. Segundo Vorsatz (2013), “Há um real em causa que se impõe a despeito das invenções e deliberações” (p. 68). A peripécia dessa peça é a própria heroína adquirir o controle sobre a sua morte, suicidando na tumba onde deveria ser enterrada viva. Assim, ela não faz apelo ao universal e toma uma decisão singular, irreproduzível, da qual sua própria iniciativa é causadora. Para a autora (2013), “O ato de Antígona inscreve, de forma pontual e contingente, as leis que não cessam de não se escrever” (p. 78). Logo, o apelo ético de sua ação implica em seu não recuo diante do preço que terá de pagar para fazer valer a opacidade da substância de seu desejo.

Antígona, submetida à categoria do real, encarna a forma mais radical de lealdade: a morte. A saber, ação que pelo suicídio, paradoxalmente, eleva-a à esfera da imortalidade. O laço que liga Antígona à sua *phília* é o laço da morte – que em psicanálise se opõe a Eros, ou àquilo que articula ao social e à vida. Seus pais e irmãos estão mortos. Segundo Vorsatz (2013), “Nas palavras da jovem tebana, esse é um laço indestrutível sobre o qual nenhuma lei pode legislar, uma vez que tramado no ventre materno pelas mãos diligentes das trágicas fiandeiras: fio, sorte, corte. A morte é interna ao tecido da vida” (p. 95). Ela honra o mesmo fim daqueles que vieram do mesmo útero.

Sabe-se que Laio fora amaldiçoado por Pélope, rei da Frígia, por ter se apaixonado por seu filho e herdeiro Crisipo e levado-o consigo para Tebas. Crisipo, temendo a humilhação e punição de seu pai ao descobrir tal fato, acabara por suicidar. Pelópe então lançara sobre Laio a “Maldição Labdácida”, determinando que se ele viesse um dia a ter um filho, esse o mataria e essa tragicidade afetaria todas as gerações dele descendentes. Esse pode ser um episódio associado ao determinismo trágico dos filhos e parentes de Laio, com exceção de Ismene. Antígona parece, portanto, leal à maldição lançada sobre seu avô e faz jus à tragicidade que o pai engendrara nessa cadeia viciante. Sua inflexibilidade não faz mais que sustentar a praga lançada sobre seus ancestrais.

Essa força que direciona Antígona para um fim avassalador é oriunda das marcas do real, de suas experiências mais arcaicas, vividas em um momento em que a linguagem ainda não se instalara. Pelo menos é isso que a escuta clínica nos enuncia. O sujeito herda significantes familiares transmitidos entre gerações, cujos efeitos sobrepõem-se em um psiquismo ainda muito precário. Essas mensagens não são compreendidas nem elaboradas, mas são sentidas. Essa experiência fixa algo do investimento pulsional do sujeito, servindo como força diretriz e enigmática de suas inclinações. Tal movimento é fundante da

constituição psíquica, pois define um lugar do sujeito no desejo do outro. Todavia, a esse significante primordial podem ser sobrepostos outros nos quais o sujeito também tropece durante sua trajetória de existência, a fim de que ele se permita também outros caminhos. Antígona é a filha leal à “Maldição Labdácida”, e isso deve, sem dúvida, ser considerado tanto quanto ponderado, em suas motivações.

Para compreender melhor tal raciocínio, é importante fazer algumas distinções sobre o real, sobre as formas de pulsão de morte e todas as categorias de subtração concomitantes ao desejo. Guyomard atenta-se para essa análise em *O Gozo do Trágico* e pontua que não se fazendo a distinção, corre-se o risco de apresentar o desejo mortífero como o exemplo puro da relação do ser humano com a castração. Nas palavras de Guyomard (1996): “Sem distinção entre as cenas, sem a postulação de um mais além – princípio do prazer –, a castração identifica-se com a realização do destino, e Antígona corre o risco de se tornar aquela que, indo por autonomia para uma morte voluntária, é quem melhor assume sua castração” (p. 33). Assim, a demonstração deve explicar que a ética está mais bem fundada no direito do desejo do que em um imperativo do supereu.

Talvez, o fato de a psicanálise originar-se no desenvolvimento dos estudos sobre a histeria, tende-se facilmente a atribuir uma conotação negativa à função mental da repressão – uma vez que o adoecimento dessas pacientes refere-se à repressão da sexualidade. E, além disso, a associar todo material inconsciente àquilo que foi um dia reprimido e anseia por se revelar à consciência como acesso à cura, enquanto que o ego comportaria as ideias não reprimidas. Freud (1925/2006) desagrega essa visão didática em *O Ego e o Id*. O caráter dinâmico das manifestações inconscientes ganha a cena para tal compreensão metapsicológica. Existe algo no eu que também se comporta como reprimido. Assim, as correlações entre id e paixões e eu e razão não se declaram tão estáticas.

O eu contém catexias objetais procedentes do id que perpetuam a durabilidade e intensidade das trocas infantis. Essa operação passa pela severidade do crivo do supereu que impera sobre as heranças mais arcaicas. A condição para o id abandonar seus objetos é sua introjeção via identificação. Segundo Freud (1925/2006), “Mas as escolhas objetais pertencentes ao primeiro período sexual e relacionadas ao pai e à mãe parecem normalmente encontrar seu desfecho numa identificação desse tipo, que assim reforçaria a primária” (p. 44). Portanto, devido à necessidade do abandono do investimento nos objetos infantis, o processo da identificação entra em cena a fim de viabilizar essa passagem.

Num primeiro momento, facilmente somos levados a pensar então que não reprimir as manifestações do id daria cabo a uma solução para o sofrimento neurótico – uma vez que a psicanálise é oriunda de uma época em que, supostamente, a repressão precedia o adoecimento mental. No entanto, não exercer nenhuma forma de intercessão aos imperativos do id – oriundos da infância mais arcaica – é tão repressor ao ego quanto à própria repressão. Os manejos analíticos têm como intenção viabilizar uma equação oriunda do supereu, e não necessariamente uma repressão.

A intenção aqui é emparelhar o id – representação das forças desconhecidas, intensas e descontroláveis – aos imperativos da herança familiar de Antígona. A inflexibilidade de sua ação pode ser tão repressora ao sujeito quanto ceder dele em função dos imperativos categóricos sociais, pois, segundo Freud (1930/2006), “o Destino é encarado como substituto do agente parental” (p.130). Existe sim uma subtração irremissível à realização de um desejo, tanto do sujeito com o outro, quanto do sujeito consigo mesmo. Mas, o lugar dessa subtração não deve ser equivalente ao da morte com um ser que a ocupa. Isso desintegra o nó freudiano da pulsão de vida e da pulsão de morte.

Para Antígona, ela até poderia morrer, mas o significante leal definitivamente deveria manter-se intacto. O destino trágico de Antígona está relacionado ao fato de ela se submeter ao destino que a mata. Percebe-se aí o equívoco entre o desejo que vem da morte e o desejo de morrer. Antígona joga no e com esse equívoco sem permitir distinção. A práxis psicanalítica aposta nas possíveis flexibilidades que a operação com os significantes podem viabilizar no psiquismo e no destino do sujeito. Segundo Guyomard (1966), “A interpretação analítica desarticula o destino, no sentido de que reintroduz, pelo funcionamento da linguagem, a equivocação e a metáfora, ali onde pesava o destino com um sentido cristalizado e fixo” (p. 41). A proeminência do significante não deve ser confundida com a onipotência do destino, pois toda história familiar tende a preconizar uma trilha já existente para os passos do sujeito. A isso se baseia uma análise.

Antígona parece confundir as mensagens do agente parental ao seu destino. Ela faz uma extração do objeto no que diz respeito ao simbólico e até desacorrenta-se das normas vigentes. Mas não cede por nenhum momento de sua posição subjetiva no quadro de suas gerações, e, nesse sentido ela não fica de fora. Coloca-se inteira no centro da maldição sob pena de ceder à uma parcela de seu gozo para permanecer viva. Ela não é capaz de mortificar algo de sua satisfação pulsional, por isso, sua ação é mortífera perante sua própria existência.

Os Labdácidas são marcados pela necessidade de não deixar de ser aquilo que deveria ser. É assim com Édipo, Jocasta, Antígona, Polínicês e Eteócles, e, também, Creonte. Antígona sacrifica seu ser em função desse infortúnio familiar. Seria ela heroína de um elogio à repetição? Seu conflito irreduzível foi solucionado com a morte, o que, paradoxalmente infere na imortalidade de um suicídio heróico. Nesse sentido, o nó incestuoso diz dos infortúnios familiares herdados pelo supereu que cada sujeito precisa se distanciar para ir ao encontro de sua individuação. Para Vernant (1988), “Sob esse ponto de vista, a justiça divina que, frequentemente, faz com que os filhos paguem os crimes do pai, pode parecer tão opaca e arbitrária quanto à violência de um tirano” (p. 30). Antígona representa o ideal de fidelidade à palavra de um pai, ou, do pai do seu pai. Fidelidade puramente repetitiva que passa pelo real das experiências psíquicas mais primitivas. Aqui, a mola do trágico diz do impossível de simbolizar, concomitante à necessidade desse esforço.

Esforço porque é irrefutável que a faceta da tragicidade irá expor-se à vida da heroína. Afinal, não lhe é possível passar ilesa aos significantes que a rodeiam em sua origem. No entanto, não é necessário permanecer submersa a eles. Apesar de suas gerações, o destino de Antígona não precisa ser trágico porque o de seus familiares o é, ou porque seu supereu captara essa mensagem como pertencente aos Labdácidas, ou, até mesmo, para que ela morra antes de dar origem à outra geração amaldiçoada. Ela poderia recuar desse imperativo e manter-se viva. Sem dúvida já haveria tragédias suficientes para preservar-lhe a linhagem.

### **2.3 O estatuto da fase pré-edípica**

Do que se trata isso que é *coisificado* e enrijece as relações do sujeito com o desejo? Poderíamos pensar nas etapas do desenvolvimento mais arcaicas, experimentadas nos primeiros anos de vida ou, até mesmo, no período gestacional. Essas são vivências intraduzíveis, responsáveis por marcas do real no corpo e no psiquismo infantil. Normalmente, esses primeiros momentos são servidos do séquito materno, pois o corpo da mãe gera, e, quase sempre, amamenta, isso é um fato inquestionável. Sendo assim, o lugar da mãe na subjetividade é coextensivo à história das doutrinas do sintoma.

Tal olhar vai ao encontro do que é postulado pelos psicanalistas posteriores a Freud, que convocaram a mãe no sentido dos paradoxos do gozo. Assim sublinha Colette Soler (2005) em *O que Lacan dizia das mulheres*: “Em outras palavras, há um gozo impossível de

atingir, mas há também um gozo impossível... de reduzir” (p. 89). Isso que é inexequível de redução diz respeito à marca do outro primordial. É o analisando quem repetidamente volta à infância e a seus primeiros objetos. A clínica reafirma perpetuamente que a mãe é infalivelmente convocada. Ler a mãe como objeto intrínseco a essa marca do real implica acentuar a função do gozo na vida psíquica e na constituição subjetiva. Esforçar pela tentativa de traduzir os efeitos do real nas vicissitudes da pulsão a partir de sua manifestação via objeto. Isso que perpetua, que não cessa de se inscrever porque dele nunca se fala, é o real inacessível e, ao mesmo tempo, inquestionável por ser um fato. Justamente por uma questão dos fatos, os espectros do real podem ser compreendidos via objeto mãe.

Em *Antígona*, apesar de havermos discorrido sobre o peso da figura paterna, não dispensamos as elaborações aqui propostas. Se a maldição é lançada sobre um possível filho de Laio, ela é extensiva ao ventre de quem o gerar. Logo, Jocasta é portadora das mesmas pragas que foram lançadas sobre Laio, e assim gerara não só Édipo, o filho maldito, mas todos seus outros filhos. Sua linhagem carrega a marca do infortúnio e da desgraça. É essa marca do real, de suas experiências mais arcaicas, oriundas desde o útero materno que *Antígona* nos revela, bem como, o poder enigmático e avassalador que ela sobrepõe ao gozo.

Apesar de o objeto se pôr a serviço da pulsão sem uma forma específica, é ele quem pode encarná-la e nos oferecer dela um rascunho. O enigma insondável do real pode ser contornado ao nos darmos conta do peso do gozo materno na constituição subjetiva. Essa leitura viabiliza a compreensão dos contornos do gozo que amalgamado no objeto é passível de leitura via imagem, e, até, via palavra. Como objeto primordial, a mãe políctica o corpo do bebê, mediando-o, tornando-o corporalizado de significantes, assim como Soler (2005) demarca: “De certo não se pode negar que a mãe, como genitora e parturiente, é um ser corporal, mas tampouco é possível negar que a reprodução dos corpos é inteiramente ordenada, ou até programada pelos discursos” (p. 92). Algo do investimento pulsional materno risca o psiquismo do sujeito, que precisa com ele se haver ao longo de sua existência.

Portanto, o que se almeja com tal leitura da mãe na constituição subjetiva é desencontrá-la da crítica que muito facilmente aparece nas análises edípicas através da mitificação do romance familiar. A estrutura triangular da relação edípica consiste na clivagem da criança diante das duas funções constituintes do psiquismo: a de satisfação e a da renúncia. A satisfação da pulsão é fatalmente encarnada na figura da mãe, enquanto que a renúncia pulsional é contingencial e, por certo tempo, portada pela figura do pai de terno e

gravata. De acordo com Soler (2005), “Assim se confrontam, no romance edipiano da criança, a mãe-objeto – seja de amor, de desejo ou de gozo –, objeto a ser perdido, e o pai freudiano, portador da proibição” (p. 88). Isso não é um mito e requer objetos compensatórios.

No mito das Labdácidas em questão, não temos elementos suficientes para pensar tais minúcias sobre a vida da heroína. O que podemos salientar é que a lei que Antígona desafia é a da *Pólis*, portanto, associada ao simbólico, à ordem ou a serviço dos bens. Entretanto, não se trataria da lei proveniente do pai em psicanálise que permite ao sujeito aceder ao desejo ao interditar o gozo materno, pelo contrário, por sua tirania, a autoridade e o poder de Creonte estão muito mais próximos dos efeitos de assujeitamento que da posição desejanste.

O valor da castração, ou do prejuízo de gozo, diz respeito à validade da renúncia pulsional em termos da não alienação do desejo. A constituição psíquica, portanto, serve-se dos objetos em cena no romance familiar para adquirir os elementos da sua fórmula, em que a criança se vê diante da inexorabilidade entre lei e gozo, fundante da neurose. Assim, temos a emergência de um sujeito a partir da marca que ele recebe do outro.

Tais elaborações vão ao encontro do lugar de relevância que Freud atribui à fase pré-edipiana na compreensão do Édipo na menina. As análises escutadas por analistas mulheres anunciam que, no período pré-edipiano, a menina também tinha a mãe como objeto de amor – considerando o apoio dos primeiros movimentos pulsionais nas relações biológicas de sobrevivência. Daí concluir que a segunda mudança de objeto necessária à menina para sua constituição subjetiva, além de precisar abandonar o clitóris – que lhe era pertinente na fase fálica – em função da vagina, ela precisa abandonar a mãe em função do pai em seu percurso no caminho da feminilidade. Em resumo, a menina precisa realizar uma dupla mudança de objeto no processo de constituição subjetiva calcada no desenvolvimento da sexualidade: a modificação em seu órgão sexual principal e a modificação em seu objeto sexual.

As palavras de Fábio Bispo (2012), em *Ética da Contingência*, reforçam tal argumento:

Do mesmo modo, no que tange à identificação sexual, a menina precisaria substituir a identificação inicial ao pai por uma identificação à mãe. Essa substituição também não é totalmente realizada. Finalmente, ainda haveria uma mudança de objetivo amoroso: ela precisaria passar da atividade à passividade, ou seja, de amar a mãe, ela precisaria deixar-se amar pelo pai. Nos três casos, a menina precisa fazer uma substituição que não é toda completada, de modo que ela se desdobra ou se divide em sua identificação, em sua escolha de objeto e em seu modo de gozo”. (p. 133)

Assim, Freud é convocado a abandonar o paralelismo entre o desenvolvimento sexual masculino e feminino, além de elucidar que a fase pré-edipiana carrega a etiologia da histeria. Recoloca sua teoria sobre a fantasia de sedução das histéricas, afirmando ser a mãe a principal sedutora na relação com os filhos. Por que não dizer, então, que a fase pré-edipiana trata-se da etiologia da neurose? Meninos e meninas têm a mãe como primeiro objeto de investimento pulsional, uma vez que este se dá, primeiramente, em apoio às necessidades de satisfações vitais. Essa etapa é fundamental, pois marca no psiquismo inúmeras formas de fixações e disposições pulsionais. Pensar o Édipo a partir dos gêneros pode levar ao equívoco de atribuir um sexo à pulsão. Sem esquecer a relevância da descoberta da diferença anatômica e de como ela divide as questões da sexuação em dois mundos distintos – homem ou mulher –, a diferença entre sexualidade e gênero não pode ser negligenciada. Freud diz da bissexualidade em potência na infância porque o corpo investido pulsionalmente clama por objetos alvos de sua descarga. Suas formas, nomes, sentido ou gênero são fruto dos tropeços dos significantes abarcados nas experiências, constituintes do imaginário desses objetos.

Podemos repensar também a frustração da menina diante do objeto materno. Segundo Freud, a menina queixa-se do pouco leite oferecido por ela, bem como, do fato de ela não possuir um pênis. Em síntese, a menina percebe que a mãe é faltosa e que essa relação é limitada e nunca poderá ser completamente saciada. A descoberta de que é castrada – em paralelo à descoberta da castração da mãe – é um marco decisivo no crescimento da menina. A fantasia criada de que o clitóris é um pênis em desenvolvimento desmonta quando ela constata que a mãe já adulta não possui um pênis. Pois esse sentimento de que a mãe pode lhe faltar já está no psiquismo infantil desde a amamentação.

É o que Freud (1931/2006) elucidava ao dizer sobre a decepção da menina diante da mãe:

Que ela falhou em fornecer à menina o único ou órgão genital correto, que não a amamentou o suficiente, que a compeliu a partilhar o amor da mãe com outros, que nunca atendeu as expectativas do amor da menina e, finalmente, que primeiro despertou a sua atividade sexual e depois a proibiu. (p. 242).

Ao refletir sobre a etiologia da histeria, Freud nos atenta para a ambivalência já existente antes da relação edipiana, ainda nas primeiras fases da vida erótica. Esses sentimentos levam a menina ao temor de ser morta ou engolida pela mãe, em resposta ao seu próprio anseio de fazê-lo perante este objeto tão grandioso, amado e, ao mesmo tempo, odiado



– justamente pela ameaça que esta causa do ponto de vista da existência do sujeito desejoso. Tais questões levam Freud (1931/2006) a constatar que “À luz do exame anterior, concluiremos que sua atitude hostil para com a mãe não é consequência da rivalidade implícita no Complexo de Édipo, mas se origina da fase precedente, tendo sido simplesmente reforçada e explorada na situação edípiana” (p. 239). Logo, concluímos que não é a função paterna que engendra a interdição, mas a própria criança em seu movimento de separação da mãe. A função vem completar um movimento que já se instalara.

Nesse momento, faz-se necessária uma breve observação sobre a rigidez da ação de Antígona. Em nenhum momento ela parece questionar a infelicidade que a infortuna como efeito da ação dos pais. Não presenciamos na leitura uma decepção de Antígona perante a mãe, ou ao casal parental, assim como relatado anteriormente sobre a criança e a mãe no percurso natural do desenvolvimento psíquico. Sua lealdade não a permitira ao menos confrontar-se com os pais em uma situação de conflito familiar. Ela caminha às cegas na companhia do pai e sobrepõe os valores familiares à conduta de seus próprios membros. Em síntese, não interessa se as inclinações dos seus são éticas ou morais, ou, simplesmente, se são de seu agrado. Se eles são de seu sangue, ela deve honrá-los. Essa rigidez em sua ação não lhe permite articular os opostos inerentes ao desejo. Se na neurose o sujeito se conflita sobre qual lado tender-se na gangorra trágica, Antígona não hesita em lançar-se sobre aquilo que define seu ponto de gozo na estrutura familiar.

Retomando as considerações sobre o pensamento psicanalítico, a atenção à pré-história edípiana na constituição da menina é fundamental para que a relação pré-edípiana ganhe atenção na cena da constituição subjetiva. Mesmo que o autor sobreponha a relevância de tais constatações apenas ao Édipo na menina, é possível que essa relevância se estenda também ao menino, se a intenção é compreender o movimento pulsional em jogo na cena edípiana.

Freud (1931/2006) relata a dimensão dessas descobertas ao afirmar que:

Dois fatos sobretudo me impressionaram. O primeiro foi o de que onde a ligação da mulher com o pai era particularmente intensa, a análise mostrava que essa ligação fora precedida por uma fase de ligação exclusiva à mãe, igualmente intensa e apaixonada. Com exceção da mudança de seu objeto amoroso, a segunda fase mal acrescentara algum aspecto novo à sua vida erótica. (p. 233).

Paul Laurent Assoun (1993), no prefácio de *Freud e a Mulher*, relê o Édipo da menina elucidando os impasses que este acarretara na obra do fundador da psicanálise, com intuito de se pensar o feminino. Retoma a relevância da relação materna para traçar os destinos da pulsão na menina. Em suas palavras, “Podemos deduzir que, por essa ‘paixão’ primitiva, ela fica *marcada pela vida afora*, no sentido mais literal, e que, nesse sentido, se há aí um ‘mal de amor’ originário, ele é incurável” (p. VI). Sendo assim, a menina precisa, por iniciativa própria, despedaçar esse amor para ascender ao feminino e percorrer os caminhos que levam à possibilidade de ser amada pelo pai. A fixação ao gozo materno condenaria a menina a um amor sem desejo. Devido à necessidade de mudança de objeto de amor na cena edípica é que a menina tem acesso ao devir do desejo. Segundo Assoun (1993), “é por reemergir sob o olhar do pai que a filha sai do amor ‘sem objetivo’ e ‘desmedido’ pela Mãe, para aceder às ‘razões’ do desejo” (p. X). No entanto, o autor não deixa de salientar que, apesar desse processo psíquico, o amor direcionado ao pai, ou a um homem, será sempre a revivescência do amor da mãe.

Se consideramos, portanto, o amor da mãe como aquele que funda o ponto de gozo do sujeito, não poderíamos afirmar que Antígona romperá com esse amor. Ele é encarnado na relação com outros objetos de investimento afetivo. Por perpetuá-lo sob a forma da maldição, ela não se permite nem mesmo ponderar a família que viria a construir com Hêmon. Segundo Vernant (1988), “Antígona não soube ouvir o apelo para desligar-se dos ‘seus’ e da *philia* familiar abrindo-se ao outro, para acolher Eros e, na união com um estranho, por sua vez, transmitir a vida” (p. 34). Ela legitima a incidência dos fins trágicos de sua linhagem em sua existência equivalendo sua modalidade de gozo a uma maneira única de amar. Nesse sentido, por perpetuar a forma de amor oriunda da mãe – que na tragédia pode ser entendido como a inexorabilidade de seu destino trágico –, Antígona não se separa do objeto materno.

O gozo materno, alienante sobre o ponto de vista do sujeito, deve ser barrado para que o sujeito possa aceder ao desejo. A troca de objeto no Édipo da menina torna explícita essa necessidade, sem que esta seja necessariamente oriunda da interdição paterna. Assim, fica clara a atividade da menina nesta separação. No entanto, é possível pensar que tal movimento é necessário à constituição subjetiva para além das diferenças sexuais. Talvez, a ausência da troca de objeto de amor no menino embace a iniciativa própria da criança de cessar sua submersão desmedida ao gozo materno, ou, até mesmo, de que a fixação nesse gozo tenha menos destaque por que o menino pode operar uma metaforização da mãe, ou seja, substituí-la por outra mulher. Permanece uma submissão ao Outro materno, mas, dessa vez, deslocada

na figura da mulher. Já para a menina, essa dependência é muito mais devastadora, ou pelo menos, o ímpeto para livrar-se dessa dependência parece ser mais decidido, por vezes mais conflituoso.

No capítulo *A lógica da Castração*, do *Seminário V*, na seção em que Lacan diz da metáfora paterna, ele questiona se o supereu seria realmente de origem paterna. Indaga-se sobre a presença de um supereu materno ainda mais exigente e opressor. Esse questionamento do autor não nos permitiria pensar na possibilidade de que isso *coisificaria* as relações mais primárias do sujeito? Esse algo rígido e fixado das primeiras relações intraduzíveis com a mãe pode também ser elemento do supereu, e, talvez, responsável por boa parte de sua severidade. Lacan não desenvolve o tema dessa forma, mas lança a pergunta e a estende para a questão de as patologias estarem relacionadas a um campo pré-edípiano.

A isso Lacan aproxima do que ele chama de lei da mãe. Uma lei não controlada que está toda ela no sujeito que a sustenta, no bem-querer ou mal-querer da boa ou má mãe. O supereu materno articula-se ao que se chama dependência, que é ameaçada pela perda do amor em função da não realização dos caprichos da mãe – o que ultrapassa a relação com a necessidade de seus cuidados. Essa demanda que se faz ultrapassar é para Guyomard (1996), “A demanda feita ao outro é incondicional, é absoluta, compromete o ser do sujeito, mas, ao mesmo tempo, sujeita-o completo ao Outro” (p. 17). Em resumo, a lei da mãe é sustentada em seus caprichos que esboça na criança um *assujeito*.

Apesar de Antígona rebelar-se contra o Outro representado pela *Pólis*, ela se assujeita no Outro que reside em si mesma, aquele que repousa em seu supereu e perpetua a maldição que é lançada sobre seu avô, estende-se para seu pai e apenas se concretiza porque é fecundada e proliferada no útero de sua mãe.

No entanto, apesar de a relação pré-edípiana ser fundamental para a constituição da neurose, o assujeitamento não é bem vindo à compreensão não patológica do psiquismo. Sendo assim, a mensagem de que o desejo materno se estruture no ser infantil – no sentido de que a criança incorpore a via do desejo de maneira incondicional – deve ser interrompida. A clínica com crianças nos leva a pensar se essa interrupção vem mesmo do pai, ou trata-se de um movimento necessário ao sujeito infantil que se serve de uma contingência para se enlaçar na figura do pai – mais especificamente, para usufruir da metáfora paterna.

A motivação do desejo é essencial à criança. Ser o desejo da mãe é a argamassa da edificação da neurose. Mas ser apenas o desejo da mãe é assujeitamento, alienação do desejo. Nas palavras de Lacan (1958/1999), “A criança conquista aí o ponto de apoio dessa coisa no limite da realidade, que se apresenta para ela de maneira perceptiva, [...] um sinal cativante que se isola na realidade, que atrai e captura uma certa libido do sujeito, [...]” (p. 233). Mas, essa busca tateante da criança, se não for mediada, pode acabar em uma relação exclusiva com a mãe. Sendo assim, a criança precisa sair da satisfação – e não da frustração – para construir um mundo para si. Nesse sentido, a relação exclusiva da criança com a mãe não se trataria de uma lei materna – no sentido de que a lei viabiliza o desejo e a emersão do sujeito – mas de um assujeitamento da criança às exigências de uma mãe caprichosa. Apesar de em muitos momentos esse movimento coincidir com exigências da sociabilização, ele não almeja mais do que a satisfação desmedida de um gozo.

Assim podemos pensar sobre Antígona. A beleza dos ideais pelos quais ela se arruína poderiam se tratar não mais do que uma satisfação desmedida de um gozo? Afinal, a heroína não administra a frustração de ser impedida de enterrar o irmão. Antígona, sem dúvida, salienta a relevância do gozo na experiência subjetiva e na ética da psicanálise. Mas, a leitura admirada de seu ato pode levar ao equívoco de que o desejo se localize em algum extremo. A heroína parece não ceder da posição de satisfação, pois não renuncia a nenhuma parcela de seu gozo amaldiçoado, herdado de suas experiências arcaicas da fase pré-edípica. O desejo, assim como o sujeito, repousa na tensão entre dois opostos, sendo sempre necessária uma extração – seja da cadeia significante, seja das formas de gozo.

## 2.4 Ética da Psicanálise e Cultura

Lacan, em seu Seminário sobre a *Ética da Psicanálise* articula a posição de Antígona como o ponto de visada do desejo. É a partir da subtração da morte na vida que ele se esforça por reformular a dimensão do desejo. O brilho insuportável e belo de Antígona tratar-se-ia do belo remontado na transição da vida à morte. Afinal, o fim da heroína é narrado como uma imagem sangrenta pelo sacrifício voluntário de um suicídio mítico.

Assim, o desejo possui uma relação intrínseca com a morte, no sentido de que algo do outro social deve ser aniquilado para a realização do desejo. Antígona claramente encarna essa postura ao desafiar a lei de Creonte. No entanto, a morte que ela não suporta é a segunda

morte – como um sofrimento para além da morte – ligada a um significante constitutivo. Esse é determinado por uma lei que é sempre aceitação de algo que começou a se articular antes do sujeito nas gerações precedentes, e que é, propriamente falando, a *Átè*. Assim Lacan (1960/1988) define a expressão do coro sobre a heroína em seu seminário sobre a ética: “Aproxima-se ou não se aproxima de *Átè* e, quando se aproxima, é em razão de algo que está ligado no caso a um começo e a uma cadeia, a da desgraça da família dos Labdácidas” (p. 319). No entanto, Antígona não “mata” os imperativos de sentido oriundos do discurso familiar. Em outras palavras, ela é submetida aos significantes discorridos de seu romance familiar, ou, mais ainda, regida pela obscuridade das experiências mais arcaicas, registradas pelo id. Lacan (1960/1988) anuncia algo da tragicidade dessa posição que acessa as vias do desejo pelo ultrapassamento do temor e da piedade: “O espectador é desenganado nesse ponto, que mesmo para aquele que avança ao extremo de seu desejo, nem tudo são flores” (p. 387). Lacan anuncia que esse percurso não se faz sem dor. No recorte dessa pesquisa, menos pela necessidade de o sujeito se recolocar perante o Outro social, das vias do simbólico, mas mais por arcar com a retificação em relação ao Outro do real que habita a si mesmo, do qual o sujeito pouco conhece.

É a presença dos “espinhos” que marcam o rigor do pensamento ético que atravessa tal obra. A ética da psicanálise se organiza em torno de uma falha, na contramão da estrutura determinada e ordenada em um “bom” funcionamento. Assim nos esclarece Antonio Teixeira (1999) em *O Topos Ético da Psicanálise*: “A bem dizer, o substrato ético da relação do sujeito à causa significante se deve ao fato não de uma liberdade concebida como causalidade espontânea, mas de uma hiância intrínseca à própria noção de causalidade que a dissocia de tudo que pode ser entendido sob os termos de lei e de determinação” (p. 29). O objeto a ser apropriado na ética analítica, é, portanto, enigmático e escapa aos modos de compreensão da lógica tradicional.

O estatuto ético do inconsciente consiste no abalo do sujeito diante dos determinantes de seu discurso, algo que se referencia na apropriação de Lacan da *Coisa* em Freud. Lacan restaura tal conceito do Projeto freudiano a partir de *Das Ding*. Ou seja, trata-se da determinação enigmática que motiva a percepção do sujeito na relação com os objetos, oriunda da relação com seu primeiro objeto de satisfação, jamais existente. Segundo Teixeira (1999), “Mas seja qual for o nome que possamos dar a este centro excluído, *objeto para sempre perdido* ou *desejo impossível pela mãe*, permanecerá sempre o silêncio da *Coisa* que

se furta ao significante” (p. 41). Seus modos de apropriação, portanto, não se limitam às ferramentas da linguagem.

Portanto, se a *Coisa*, motivadora do desejo, manifesta-se no ponto em que a fala é interrompida – ou, quando ainda não era ferramenta disponível ao sujeito, a ética da psicanálise recoloca a falta em seu plano máximo. Conforme salienta Teixeira (1999), “Tudo do que dispomos, para tal finalidade, seria o contorno da *Coisa*, a figura pela qual ela se mostra através das coordenadas de sua impossibilidade” (p. 42). Enquanto a ciência moderna possibilita a emergência do pensamento lógico, o ensaio sobre a ética abarca o quanto do enigmático é intrínseco à motivação do desejo.

A peripécia é a estrutura da narrativa trágica que abarca o destino do herói fixado sem que ele o saiba. Nas palavras de Teixeira (1999), “revelando-se a ele frequentemente onde ele pensa ter se esquivado” (p. 53). Assim, podemos associar esse elemento estético àquilo que interessa à diretriz ética da psicanálise. A natureza do herói emerge como forma de romper com a tentativa humana de domesticar seus impulsos mais arcaicos. O homem civilizado que busca se impor à natureza esquece seus próprios limites, assim como Édipo ou como a ciência positivista. Antígona nos atenta para a falha estrutural da constituição psíquica e designa o ponto de partida da ética psicanalítica. Daí a pergunta que Teixeira (1999) lança sobre o herói trágico a fim de servir à clínica: “Estaria ele regido, nestas condições, por uma decisão cuja estrutura exclui a escolha, já que ela segue a obrigação de um destino desde sempre definido” (p. 57)? O herói sofocliano adere à necessidade radical de seu ato de forma a confundir-se com ele.

Novamente, defrontamos com as determinações da *Átè*, portadora do peso da determinação das antigas gerações. Algo do primitivo que, nos Labdácidas parece avançar sobre qualquer lógica determinante. O destino do herói em Sófocles abarca a concepção de uma ordem que desgoverna, levando o herói a agir como impotente diante de suas próprias deliberações. O desastre se coloca na problemática intrínseca à tragédia, a tensão entre plano divino e vontade humana ou entre determinismo e responsabilidade.

O prolongamento desse conflito do herói sobre o saber psicanalítico toca o cerne da problemática dessa pesquisa. Por um lado, o sujeito é determinado pelas marcas do real, originárias da fase pré-edípica cuja opacidade do desejo materno sobrepõe-se sobre o psiquismo arcaico do bebê. Esse se torna um traço indelével da constituição psíquica, que perpetuará nas formas de relações libidinais com os outros objetos que o sujeito vier a se

defrontar. Logo, instalar-se-ia aqui o que denominamos de determinismo. Justamente por seu reconhecimento não ser alcançado pelo registro simbólico que ordena a vida psíquica, elas exercem sobre o psiquismo um efeito do qual ele jamais é capaz de se libertar. Por outro lado, o sujeito não passa ileso à necessidade de se haver com seu ponto cego. Para aceder ao desejo, ele deve se responsabilizar pelos enigmas que o causam. Engendra-se, aqui, as exigências da renúncia pulsional no esforço de que os espectros da opacidade do desejo tomem forma, a fim de que – mesmo deficitariamente –, o sujeito opere como lhe é possível com aquilo que o causa. A função do pai seria o recurso psíquico a viabilizar esse manuseio, disponível ao sujeito que dela optar por se servir. É, portanto, na articulação entre determinismo e responsabilidade que se localiza a dimensão do desejo.

Cabe ressaltar uma simples consideração feita por Guyomard (1996) em relação ao desejo na análise de Antígona. Desejo é diferente de necessidade e de demanda. Não se trata de necessidade exatamente porque especifica o humano. O pedido da criança já busca o reconhecimento de seu sujeito, mais do que apenas as satisfações de suas necessidades. Caso o fosse, ele poderia sim estar localizado apenas no nível daquilo que determina o sujeito. No entanto, ele exige uma articulação entre a necessidade – que também pode ser pensada como a satisfação pulsional, ou o gozo – com os caminhos que a cultura oferece para sua satisfação.

É o que Lacan (1958/1999) evidencia no seminário 5, ao localizar o fenômeno do desejo humano como sua subversão pelo significante. Engendra o juízo de algo do indizível que se alastra nessa noção do desejo, mesmo que sua disposição de funcionamento seja via palavra. Segundo o autor, “O desejo está instalado numa relação com a cadeia de significante, que ele se instaura e se propõe inicialmente na evolução do sujeito humano como demanda” (p. 262). Essa dinâmica se inicia nas relações de objeto mais primitivas, pois os signos se efetuam como uma imagem da moeda de troca com o desejo do Outro. Essa superposição de sentido é um esforço de significação do real que acomete esse momento do desenvolvimento psíquico. Para Lacan (1958/1999), “Há entre esses signos alguns que são signos constitutivos, ou seja, através dos quais a criação do valor é assegurada, através dos quais esse algo do real que é implicado a todo instante nessa economia é atingido pela bala que faz dele um signo” (p. 263). Assim, a necessidade vai se entrelaçando aos elementos que podem fazer dela traduzível para seu manuseio psíquico.

Portanto, a pulsão – ou, a necessidade – só consegue satisfação via palavra, sob a condição de fazer uma renúncia parcial a fim de se tornar demanda. Ao ser significado pela

subversão do significante, ele se torna desejo alienado. Assim, o desejo abarca algo do intraduzível da relação com o objeto primordial, uma vez que estas são uma marca e não um significante. Ele é constituído pela sucessão de acidentes entregues às aventuras do significante. Nesse movimento existe algo que é *coisificado* na relação inter-humana. A fixação de uma paixão em um objeto trata-se da alienação do desejo. Assim, o real como gozo – como pulsão necessária ou da necessidade – se impõe ao desejo. Este se esforça por dar-lhe um lugar pela via do significante.

Guyomard (1996) defende que existe sim uma tragédia do desejo concomitante a um gozo do trágico, que fundamenta-se numa perda, para ir além da morte, além da subtração do objeto digna do desejo que se recoloca sobre a falta. Mas articula isso à importância do esforço em diferenciar o desejo do gozo, apesar de pressupor que um abarque o outro. Segundo o autor, “Por si só, a irreduzibilidade é um critério de verdade tão insuficiente quanto o sacrifício por uma causa pode bastar para torná-la justa” (p. 19). A fidelidade irreduzível de Antígona leva-a para a perda de si, dentro de si mesma – uma vez que a Maldição Labdácida é causadora de um determinismo internalizado pelos rigores do supereu.

Em sua postura intransponível do infinito do desejo, Antígona decide sobre sua própria morte como se isso representasse sua autonomia sobre a própria vida. A ética da psicanálise e seu retorno a Freud sob o signo de Antígona não deixa de representar o contexto cultural no qual Lacan inseria a ética que rompe com a prioridade dos serviços de bens. A sociedade se libertava de uma série de categóricos sociais repressores, as instituições eram questionadas, bem como as categorias de gênero. Lacan redige sua escrita na época em que a sociedade moderna proíbe proibir.

Passaremos, portanto, a uma perspectiva cultural do pensamento ético, pois, para se pensar a prática psicanalítica, é fundamental considerar os imperativos e categorias sociais do seu tempo, como a política, a produção intelectual, o mercado, a religião, dentre outros. Freud (1930/2006) mesmo já anunciara que “O superego de uma época de civilização tem origem à do superego de um indivíduo” (p. 144). Logo, todos estes exercem valia à constituição psíquica, e, portanto, à *práxis*, ou, direção do tratamento.

Para se pensar o próprio tempo, serão novamente consideradas as formulações de Badiou (2007) em *O Século*. O autor define o século como uma unidade histórica que pode ser medida via inúmeros enfoques. O recorte aqui elegido é o do pensamento sobre o século XX, marcado pelas duas grandes guerras, por associá-las ao sentimento de desamparo e



questionamento sobre a evolução humana que Freud descrevera em *O mal-estar na civilização*.

Nesse sentido, Badiou (2007) aponta para a falsa ideia de democracia, ao afirmar que “A essência da liberdade absoluta se dá, portanto, de forma definitiva, na experiência concreta, como liberdade-que-deve-ser-traída. O nome subjetivo da liberdade verdadeira é Virtude” (p. 90). Freud salientara as decepções que o homem alcançara com seu projeto positivista, sublinhando também a falsa ideia de evolução. Tal afirmação é de extrema relevância para o analista que atua num tempo que necessita lidar com os restos que a vida moderna acarretou. O sujeito do divã não é um herói, mas um ser comum, fadado ao fracasso de quaisquer modos de idealizações. O próprio Lacan (1960/1988) apontara que o círculo interno do ser-para-a-morte é exclusivo dos heróis, pois “é precisamente na medida em que o herói aí se guia corretamente, que ele passa por todas as paixões onde o homem comum se atrapalha” (p. 383). Por isso, propomos, nesta pesquisa, o olhar ético lançado não só sobre a ação trágica de Antígona, mas, fundamentalmente, sobre a ação de Édipo em seu exílio. Ele trai a liberdade absoluta que a morte proporcionar-lhe-ia e assume sua subjetividade encarando os infortúnios de sua experiência errante. Esse gesto faz dele um herói virtuoso, capaz de iluminar a *práxis* do saber que se orienta pelo desamparo da condição humana, e não por suas potências.

### 3. Édipo em Colono

#### 3.1 O herói em vida.

Desde que Aristóteles definiu ser *Édipo Rei* o melhor exemplo de tragédia, esse decreto parece ter se legitimado ao longo dos anos da cultura ocidental. No entanto, William Marx (2012), em *Le Tombeau D'Oedipe* chega a dedicar uma subseção de seu livro ao convite para que o leitor esqueça a obra prima de Sófocles. Crê o autor que outras peças podem elucidar mais veementemente a essência das tragédias. Sua principal crítica às análises das mesmas é sobre a impossibilidade de recriar-se o contexto histórico de suas encenações. Por mais que a cultura ocidental atribua validade à cultura grega clássica, ela não é capaz de reconstruí-la para realmente apreendê-la. Isso justificaria o fato de que a tragédia eleita como protagonista do gênero não ter sido premiada em sua época?

Marx reconhece certo caráter universal da tragédia ao afirmar que ela é forçosamente trágica e esse percurso é encontrado em toda existência real, o que pode sim fazer da tragédia o veículo de uma mensagem válida por todos os tempos e países, independente das condições particulares dessa produção. No entanto, essa aplicação genérica não é genuína, pois emplaca sobre as obras um esquema de interpretação todo preparado, ao arrebatá-la da tragédia seu lugar de origem e fazendo do conceito inimigo do lugar. Em relação à tragédia, o trágico se trata portanto, de uma invenção recente. Sendo assim, o adjetivo trágico não engaja nenhuma definição *a priori* da tragédia. Certamente, a palavra trágico existe no grego antigo, mas não se trata de um adjetivo qualitativo que sempre se refere a tragédia. Ela aparece na *Poética*, por exemplo, muito mais voltada para o trato específico do espetáculo do que por seu encontro ao ritual trágico tradicional.

Para o autor, a compreensão das tragédias será sempre muito deficitária, pois entre a tragédia e nós está a literatura. Depois de um pouco mais de dois séculos, nós vivemos sob um regime da arte da linguagem à qual nós temos a tendência de relacionar todo o desconhecido que existia previamente. Nós nos ligamos a esses textos antigos através de um filtro indicioso, de uma arte autônoma, de uma intelectualidade superior que está fora do contexto do tempo e do lugar dos deuses. Nada dessa literatura existia na Atenas do século V

a. C. e não pode, portanto, servir como ferramenta de leitura dos textos da época sem, inevitavelmente, ferir sua originalidade.

É necessária, segundo o autor, uma des-familiarização para o estudo das tragédias, assim, sua crítica abre portas para o alcance de outras tragédias. Ele chama atenção para peças não menos relevantes para a época como, *Helena*, *Os Troianos* ou mesmo, *Édipo em Colono*. Marx (2012) afirma que “Se queremos compreender a tragédia, é necessário então considerar essas tragédias, que não eram nos tempos deles de menor sucesso que a obra prima de Sófocles”<sup>11</sup> (p. 78). Ele, portanto, irá servir-se para estruturar os capítulos de seu livro, da última peça encenada por Sófocles, por considerar que *Édipo em Colono* é o túmulo das tragédias gregas. Obra duplamente póstuma. Sófocles é morto cinquenta anos depois e a tragédia é colocada em sua análise como anunciadora de sua crise. Inclusive, um de seus dados biográficos refere-se à sua última obra. No final de sua vida, sofreu uma ação movida pelo filho Iofon, que talvez sob pretexto de demência senil, exigia seus bens sob tutela. “Sófocles, dizem, contentou-se em recitar diante do tribunal trechos da peça que estava compondo, *Édipo em Colono*, e foi absolvido sob aplausos” (p. 21), – assim nos relata Pascal Thierry (2009), em *Tragédias Gregas*.

Para Marx, se existe de fato o sepultamento de Édipo, ele se encontra na recusa de considerar as tragédias gregas diferentemente das ilustrações quase supérfluas de um sistema de conceitos que não correspondem ao contexto cultural da época de suas encenações. O que o autor intenciona dizer é que a tragédia não precisa terminar sempre tragicamente. Portanto, a tragédia não precisa ser trágica. Dessa forma, aquilo que mais interessa ao pensamento trágico – que diz do conflito e impasse do indivíduo diante da tragicidade – não necessariamente trata-se do caráter fundamental de uma tragédia. O autor afirma que esse resultado só faz mesmo intervir sobre o famoso e espetacular destino que nós tanto queremos ver na obra. E destaca que *Édipo em Colono* não corresponderia a esse “desejável” esquema de intrigas.

É aceito então o convite de Marx (2012), assim traduzido: “Cessemos de pensar a tragédia sob o modelo de *Édipo Rei*, mudemos de paradigma e demos uma licença bem merecida ao conceito de trágico, porque ele é totalmente anacrônico” (p. 78). Crê-se que pensar *Édipo em Colono* apoiado nas considerações psicanalíticas precedentes sobre *Édipo*

---

<sup>11</sup> Tradução nossa.

*Rei e Antígona* possa ser uma maneira de exercer o pensamento trágico proposto por Marx, ao mesmo tempo em que se elabora mais um pensar sobre a ética da psicanálise.

É a partir desse convite que *Édipo em Colono* também pode servir à psicanálise. A peça que media as duas tragédias porta-voz da psicanálise retrata a experiência do herói na vida. Édipo chega à Colono, guiado por sua filha Antígona, e, quase que instantaneamente à sua entrada na cidade, ele já transpassa uma proibição. O mensageiro que se aproxima vem, obstinadamente, convocar Édipo a se retirar da pedra cujas donas são Eumênides – deusas pavorosas, filhas do Solo e das Sombras impenetráveis. Édipo resiste em ceder-lhe, alegando manter-se fiel ao seu destino. O mensageiro encarrega de convocar seus cidadãos, bem como o rei Teseu, para que designem quais desígnios prover ao estrangeiro. O Corifeu se aproxima e, apesar de estupefato com a imagem horrorosa com que se depara, permite ao ancião retirar-se do local com a ajuda da filha. Édipo decide não lutar contra o inevitável e distancia-se do local.

Édipo revela aos cidadãos de Colono sua verdadeira identidade. O Corifeu transmite o terror e a piedade daqueles que se deparam com a revelação do ancião Édipo desventurado, e sua descendência desgraçada. O personagem incestuoso reflete sobre sua condição questionando se seria ele, realmente, um criminoso nato, uma vez que tudo começara por uma simples reação a uma ofensa – provocada por aquele que, a princípio, era-lhe um desconhecido.

Ismene surge em Colono para anunciar as mazelas ainda mais infortunas que se passam em Tebas. Irmãos e tio confrontam-se disputando o poder da cidade. Talvez Ismene seja a personagem, que, de fato, recusa o destino familiar. Seus versos declaram:

*Não vou contar os meus padecimentos, pai,*

*Tentando descobrir onde estavas vivendo.*

*Não quero para mim um duplo sofrimento*

*Tendo de repeti-los depois de sofrê-los. (385)*

É Ismene quem introduz a notícia anunciadora da peripécia nessa tragédia. Apesar de exilado, cego e ancião, os Oráculos haviam anunciado que o vencedor de tal batalha seria aquele que se apossasse de Édipo ou seus restos mortais. Édipo indaga: “Hoje, que nada sou, volto então a ser homem”<sup>420</sup>? O ancião é recolocado no lugar de salvador de Tebas.

No entanto, o personagem decide por prestar suas honras e dedicação aos cidadãos que o acolheram em sua experiência errante. Dedicar-se ao Corifeu como forma de revelar suas referências a Colono, e presta libações às Deusas que, por desconhecimento, havia afrontado. O coro reconhece o sofrimento insuportável e inevitável que Édipo vem enfrentando devido às intransigências e causalidades de sua experiência. Teseu é condolente às desventuras do ancião e declara tornar-se Colono a companheira do estrangeiro. Ele reconhece os desígnios e limites da condição humana, admitindo poderem todos desafortunarem-se como Édipo, ao dizer:

*Por isso, a nenhum forasteiro igual a ti*

*Eu hoje poderia recusar a ajuda.*

*Sei muito bem, ancião, que sou apenas um homem*

*E que não me pertence o dia de amanhã,*

*Da mesma forma que não és senhor do teu. (625)*

Teseu acolhe Édipo nos subúrbios de Atenas e permite-lhe seguir, sem condená-lo ainda mais pelos antigos males da família. Assim o descendente Labdácida prega sua lealdade heróica em forma de salvação, e não de destruição. Devota-se a Teseu, que o abriga, proclamando:

*Mas, já que não é agradável retomar*

*Assuntos interditos, deixa-me parar*

*No ponto de partida. Apega-te somente*

*À tua lealdade e nunca poderás*

*Queixar-te de que Édipo foi para ti*

*Um simples habitante inútil desta terra. (695)*

Édipo guia-se para o local de sua morte e para em frente à cratera onde se guardam para sempre os juramentos de lealdade. Recomenda os cuidados que Teseu deve seguir por ser o único a acompanhar sua morte. Jamais ele poderá dizer o que se passara, nem revelar o lugar oculto de seu descanso. Sobre a cena de sua morte, resta apenas Teseu com os olhos tapados, protegendo-se de alguma visão insuportável. O nada? Sua morte foi livre de dores, uma vez que a vida já lhe fora demasiadamente condolente. A peça que contém o clichê trágico de Sófocles – *Melhor seria não haver nascido*<sup>1435</sup> – é de pertinência forçosa para a apreensão do vazio da existência.

A experiência errante de *Édipo em Colono* também se aproxima dos infortúnios da neurose atravessados pelo real na experiência subjetiva. Especialmente no que diz respeito aos limites da castração e da finitude humana, o que talvez possa ser interpretado na cultura grega como a cegueira. Édipo se cega porque extrapola os limites da castração cometendo um ato incestuoso. Tirésias experimentou no mesmo corpo, ser homem e mulher. Pôde encarnar a sexualidade desses dois opostos, transpondo também os limites da castração ao romper com o real da diferença sexual. Ele também recebe como castigo a cegueira ao responder a Zeus que é a mulher quem tem mais prazer na relação sexual. A resposta a essa pergunta só é possível porque sua experiência rompeu com os limites dos opostos da sexualização. Vernant (1988) diz que os deuses lançaram luz sobre Édipo e que “ela o restitui ao mundo solitário da noite, onde vive Tirésias, que também pagou com seus olhos o dom da dupla visão, o acesso a outra luz, a luz ofuscante e terrível do divino” (p. 112). Sendo assim, a cegueira desses personagens da tragédia, pode ser aqui compreendida como uma representação da castração, anunciando aquilo que a psicanálise teoriza sobre a experiência com o real. Ele precisa ser velado, embaçado – ou, de certa forma, cegado – pela fantasia. Esse recurso psíquico é fundamental para a existência humana.

Édipo poupa-se da morte precipitada e aprende a levar uma longa vida de morte em vida. Talvez aqui recorramos novamente à crítica de Marx, de que nem toda tragédia precisa ser trágica e levar o espectador ao furor das inconseqüências causadas pelo jogo de intrigas da narrativa. No caso especial dos Labdácidas, tal crítica recai também sobre a inflexibilidade da lealdade como uma vontade individual aliada ao princípio ético familiar. Se tal postura leva à destruição, ao aniquilamento, até que ponto ela é digna de um atributo ético para a psicanálise? Portanto, a ética da psicanálise implica no esforço de uma existência subjetiva atravessada pelo que nela há de enigmático, e, por isso, muitas vezes, avassalador. Esse atravessamento implica em certo distanciamento da força aniquiladora e não do imperativo

desta sobre o sujeito, por mais que seja ela mesma a motivadora da existência. O pensamento reflexivo sobre essa experiência porta uma lógica paradoxal, de uma contradição sem reconciliação nem resolução. Nas palavras de Machado (2006), “A palavra mortificante é a que atinge o espírito, sem acabar em assassinato ou morte; é a que produz uma morte sem morte, uma morte em vida: a morte lenta de um longo exílio, de uma longa errância” (p. 164). É o que o personagem nos confia em Colono:

*Que dor não nos atinge de algum modo?*

*Que sofrimentos nos serão poupados?*

*Rixas, rivalidades, mortandade,*

*Lutas, inveja e como mal dos males*

*A velhice execrável, impotente,*

*Insociável, inimiga, enfim,*

*Na qual se juntam todas as desditas. (1445)*

Os gregos há muito já nos atentavam para tal, ao imortalizarem seus heróis diante da inexorabilidade de seus desejos mediante as leis de sentido da *Pólis*. Esta só se garante através da própria morte do herói trágico. Do contrário, resta ao sujeito se separar no sentido de engendrar, pôr no mundo. Ou seja, de existir na cultura inserido na cadeia significativa. Nessa esfera, encontra-se legítima a experiência de *Édipo em Colono*. O herói toma consciência dos limites que atravessara – justamente pela convicção de sua inocência –, renuncia ao posto de rei e assume seu desamparo. Em seu exílio, vê-se obrigado a submeter-se ao inevitável. O herói, portanto, adapta-se a uma unidade ética sem ser aniquilado, via uma experiência que justamente por ser errante, recoloca-o em uma posição virtuosa.

Em *Édipo Rei*, o personagem está convicto de que a maldição de Tebas não lhe cabe, dedicando-se à busca pelo culpado sem jamais cogitar o sê-lo. Sustenta a certeza de sua totalidade, de seu poder absoluto como rei. Após reconhecer suas limitações humanas, reconhecendo-se faltoso como qualquer outro, Édipo é de fato digno das honrarias de seu povo, bem como do povo de Atenas. Em resumo, não é por negar a falta – mediante uma postura moralista e aristocrata – que o ser humano alcança uma posição virtuosa, mas, justamente por redimir-se a ela e abarcá-la na própria existência, assumindo assim o que ela

tem de errante que, para a psicanálise, podemos ao menos nos aproximar dos atributos da virtude. É o que Vernant (1988) afirma sobre a experiência do herói trágico em Colono: “Tornado sábio pela provação, ele subirá, no *Édipo em Colono*, o caminho inverso: no ponto extremo da desgraça e da miséria, o excesso da poluição qualificá-lo-á como herói tutelar de Atenas” (p. 96). Édipo compreende que, aos olhos dos deuses, aquele que se eleva mais alto é também o que está mais embaixo. Assim nos revelam os versos da fala do personagem:

*Venho para ofertar-te meu sofrido corpo;*

*Ele é desagradável para quem o vê,*

*Mas o proveito que te poderá trazer*

*Torna-o mais valioso que o corpo mais belo (635)*

Tal tragédia articula uma desconfortável acomodação para a experiência trágica da constituição subjetiva, e, por isso, pode iluminar a *práxis* psicanalítica na atualidade. *Édipo Rei* é lido pela psicanálise de forma a nos atentar para a inexorabilidade do destino pulsional em um momento cultural que se esforça por viabilizar sua negação. Já *Antígona* trata-se da visada do desejo como fim da *práxis*, sendo esta apetejada sem quaisquer mediações da lei da *Pólis*, em época que a validade de toda ordem é questionada.

Édipo, personagem ícone da neurose, atenta-nos para outra reflexão quando exilado em Colono. Ele é o herói trágico que não se mata para existir enquanto desejo desprovido de qualquer intercessão da lei. Opta pela cegueira para não ver o crime que cometeu. Assim, vela o primeiro elemento essencial em que se funda o sujeito, uma vez que o gozo – ou a vida pulsional que em sua origem é incestuosa – deve ser domesticado pela linguagem para aceder ao desejo. Apesar de não ter alcançado a imortalização pela morte trágica, o personagem exilado em Colono ainda tem uma vida valiosa, pois o trono de Tebas dependia de quem o possuísse, ou seus restos mortais.

Essa é a principal diferença da posição do herói nas duas tragédias. Em *Édipo Rei*, o herói tropeça nas armadilhas do próprio destino por crer-se absoluto. É surpreendido pelos enigmas de sua existência exatamente por tentar escapar da previsão dos Oráculos, inevitavelmente incidente sobre sua história. A resistência de Édipo o leva ao avesso das honrarias adquiridas, pois ele se revela uma criatura monstruosa e abominável. Talvez não



pelo ato incestuoso em si, afinal, Édipo não julgara serem Laio e Jocasta seus pais legítimos, mas pela negação da falta e da opacidade que motiva o desejo – sempre enigmática, assim como as mensagens dos Oráculos. No entanto, a culpa e o castigo que a precede após a revelação do ato incestuoso retificam a posição do herói que se recoloca em nível dos planos mundanos. Édipo passa de rei para exilado e vê-se obrigado a suportar a falta que o acometera. Em uma leitura metapsicológica, é possível propor uma analogia dessa passagem ao mecanismo do recalque e da castração como ferramentas essenciais da neurose. O suicídio, como Jocasta precipitara, fariam dele menos sofredor do próprio ato, pois negligenciaria o confronto com uma vida de renúncias e sofrimento, assim como se traduz a experiência humana clivada entre os imperativos da vida pulsional e a cultura. Da mesma forma como fizera Antígona. Diante da inexorabilidade de seu destino, a heroína opta por retirar-se da vida. É imortalizada e considerada admirável pela inflexibilidade de sua lealdade, no entanto, não nos transmite uma mensagem sobre como *r-existir*<sup>12</sup> no sofrimento e na renúncia. Portanto, é pelo fato de nos possibilitar uma leitura sobre o desamparo da existência que o herói de *Édipo em Colono* torna-se relevante para as reflexões desta pesquisa.

### 3.2 A irreconciliação do trágico

O pensamento sobre o trágico aqui retratado tratará da tensão entre opostos que não se reconciliam, mas que podem se articular. Lacan (1960/1988), no seminário 7, faz a primeira referência a *Édipo em Colono* no capítulo a *Essência da Tragédia*, na seção intitulada *O Brilho de Antígona*. Relembra que esta é a última peça escrita por Sófocles, e, sobre o jargão que lhe dá notabilidade – “jamais ter nascido” –, questiona se há possibilidade de conciliação num registro tal.

Já na primeira página da seção *As articulações da peça*, ao sugerir um novo caminho sobre o diálogo do belo em Antígona, Lacan (1960/1988) enobrece um texto de Platão sobre *Fedro*, e o compara a *Édipo em Colono*, assim dizendo: “Leiam esse texto admirável, é um ápice inimaginável, de um rigor aniquilador, que não tem equivalente na obra de Sófocles a não ser o *Édipo em Colono*, sua obra derradeira, feita em 455” (p. 311).

---

<sup>12</sup> Trocadilho proposto intencionalmente.

Em capítulo posterior, *As metas morais da psicanálise*, Lacan (1960/1988) relaciona a maneira de Édipo terminar sua existência, com a maneira de se terminar uma existência humana. Em suas palavras:

Esta é a preferência na qual se deve terminar uma existência humana, a de Édipo, tão perfeitamente acabada que não é da morte de todos que ele morre, ou seja, de uma morte acidental, mas da morte verdadeira, em que ele mesmo risca seu ser. É uma maldição consentida, dessa verdadeira subsistência que é a do ser humano, subsistência na subtração dele mesmo na ordem do mundo. Essa atitude é bela, e como se diz no madrigal, duas vezes bela por ser bela. (p. 367)

Talvez a maldição consentida a que se refere Lacan diz da escolha do sujeito ao entrar na linguagem. Ele opta pela castração, risca uma parcela da própria pulsão e subtrai de si uma fração da subjetividade. No entanto, essa abdicação é a origem da instalação da neurose, mal-estar incurável dos seres de linguagem, ou aquilo de que se trata sua maldição. Édipo consente à maldição da neurose.

Ele é amaldiçoado por viver até sua velhice e ter de suportar a vida, sem escapar de seus infortúnios, sem consentir, ao menos, da incidência de uma morte precipitada. Édipo nos revela o limite da relação com o desejo que em toda experiência humana é sempre repelida para uma faceta destrutiva. Algo do movimento pulsional deve ser renunciado no esforço civilizatório, apesar da opacidade do desejo sempre atravessar essa equação. Segundo Lacan (1960/1988), “Em toda experiência humana essa zona é sempre repelida para além da morte, já que o ser humano regula sua conduta a partir do que é preciso fazer para não arriscar a outra morte, a que consiste simplesmente em abotoar o paletó” (p. 367). Assim, Lacan nos evidencia que parte da moral civilizatória reside sobre a persistência de uma vida longa, assinada por uma morte sem precipitações, consequência apenas do efeito do tempo e do desgaste da vivência. Essa concepção não se trata apenas da ética dos bens de serviço. O sujeito da psicanálise precisa articular como suas exigências pulsionais serão enlaçadas na cultura, pois, um só existe via representação no outro.

Assim, é apoiando-se nas próprias deixas que Lacan anuncia sobre *Édipo em Colono*, que será pensado o trágico e sua relação com a ética da psicanálise nesta pesquisa. A experiência de uma longa vida de morte em vida nos leva a pensar nas renúncias pulsionais às quais deve ceder o sujeito para aceder ao desejo, bem como no quanto ele deve abarcar da pulsão para lançar-se na motivação de seu desejo. Essa equação deixa sempre um resto, impossibilitando um resultado final que a solucione. Existir, em psicanálise, tratar-se-ia da

necessidade da experiência irreconciliável de morte em vida para a acedência do sujeito – ou, em outras palavras, na necessidade de um equilíbrio sobre tensões entre lei e gozo, ou cultura e pulsão. Em resumo, na lida, sem solução, das forças irreconciliáveis que se opõem, mas que, paradoxalmente, só existem em correlação.

Tal pensamento lançado sobre as tragédias bebe das águas do pensamento trágico, pois perpetua o conflito cívico do herói da tragédia, extrapolando as linhas do tempo que a especificam. Aqui, a divisão do herói entre o passado mítico e o presente da *Pólis* – ou entre suas inclinações individuais, em oposição ao seu dever – é encarnada na questão que concerne ao interior da ética da psicanálise: o sujeito dividido entre pulsão e cultura.

Em *O Nascimento do Trágico*, Roberto Machado (2006) evidencia o caráter ético da ação trágica na sua manifestação divina – o que pode ser aproximado da eticidade da ação trágica localizada justamente em sua faceta opaca. Argumenta ser exatamente nessa vertente que o trágico articula o divino em sua realidade profana, ou mundana. Trata-se do divino realizado no mundo. As forças opostas de Apolo e Dionísio podem representar, sucessivamente, o Estado e a família. Considera-se, nesta pesquisa, a família como “doadora” da vida pulsional, uma vez que seus membros são os primeiros depositários da pulsão no bebê. E articula-se aí uma das contradições do pensamento, seguidas de sua mútua dependência: “Nisto consiste a unilateralidade, e o sentido da justiça eterna está no fato de que ambos não têm razão, porque são unilaterais, mas com isto ambos também têm razão” (p. 131). Assim como o conflito entre Antígona e Creonte, onde ambos são igualmente legítimos, e a exclusividade só aparece se um deles for destruído.

O autor também comenta a tragédia de *Édipo em Colono*, anunciando-a como o exemplo em que o herói adapta-se à unidade do conteúdo ético sem ser aniquilado. Apesar de ele subentender que essa saída pode ser reconciliatória – ao se referir a uma unidade supostamente harmônica – não a iremos assim tratar por considerar que o trágico em si é sem reconciliação. Se a morte – apesar de trágica por ser uma fatalidade em consequência de um impasse – não reconcilia, ela, no mínimo, aniquila uma das unilateralidades, eliminando também os opostos irreconciliáveis. Assim, a experiência em vida seria a postura aqui adotada para dizer da irreconciliação trágica.

Édipo seria, portanto, o personagem a encarnar uma separação ao suportar a distância e o abandono dos deuses. Ele é “poupado” da morte e precisa *r-existir* no desamparo, levando uma longa vida de morte lenta. Ao dar-se conta do ato incestuoso, Édipo renuncia ao trono de

Tebas e “risca” os próprios olhos como forma de retificar sua submissão – mesmo que desconhecadora – às forças obscuras dos Oráculos. Ele se responsabiliza pela motivação opaca de seu desejo, assumindo as renúncias pulsionais – ou as frações de morte – que isso implica. Dentre os heróis Labdácidas, Édipo é o único que não morre pela lealdade perpetuada entre gerações, pois ele estabelece uma nova maneira de viver e existir subjetivamente. Em Colono, ele ainda é leal, mas não se aniquila por isso, pelo contrário, preserva-se em vida e como sujeito. Recoloca-se leal perante Teseu e sua *Pólis*. Inevitavelmente, esse manejo implica em uma perda subjetiva, metaforizada aqui por pequenas mortes em vida. Édipo não é mais o rei de Tebas. Todavia, ainda sustenta a importância de sua existência em vida conciliada à sustentação daquilo que o nomeia como sujeito. Presta sua virtude à cidade que o acolhe ao contrário de bancar sua lealdade aos cidadãos de Tebas. Caso Édipo o fizesse, ou seja, caso Édipo retornasse para novamente salvar Tebas, seu significante leal seria resguardado, mas sua existência não. Em Colono, Édipo é um Labdácida leal, riscado em suas perdas subjetivas e mantenedor das mesmas ao decorrer de sua longa vida.

Em *Antígona*, a imortalidade do ato heróico faz com que uma faceta divina se apresente na figura da morte, resultando, portanto, na união do homem com os deuses, pois a heroína ultrapassa os limites da experiência finita ao se tornar imortal. Assim, é possível pensar a morte do herói como uma experiência de plenitude que o distancia das inclinações humanas. A ação de Édipo ilustra, portanto, a diferença entre mortificante e mortífero. Mortífera diz da destruição, aniquilação, e até mesmo, da morte física. Enquanto que mortificante diz das renúncias pulsionais entrelaçadas aos significantes. Esta sublinha de maneira mais adequada a condição humana.

É a atmosfera de desamparo inerente aos seres de linguagem em sua experiência mortificante que nos leva a aceder ao pensamento trágico. A neurose tem um ponto de nó cego, sem resolução. Mas, ao mesmo tempo, é a partir desse impasse que ela se origina, e, dissolvê-lo implicaria em eliminá-la. Abarcar o fracasso disso como a única possibilidade de sucesso é o desafio da psicanálise.

Lacan (1958/1999) faz uma alusão à tragicidade e à experiência edípiana, ao afirmar sobre a trajetória de Édipo que “o dito que Édipo acaba articulando, como termo último que dá sentido ao ponto em que vem culminar a aventura trágica, longe de abolir essa aventura, eterniza-a, ao contrário, pela simples razão de que, se Édipo não conseguisse enunciá-lo, não

seria o herói supremo que é. É justamente na medida em que ele enfim o articula, isto é, em que se pereniza, que ele é esse herói” (p. 253). No seu seminário sobre a ética, ele cita o *duro desejo de durar* como o desejo que passa pelo Outro, pela linguagem. Édipo não se aniquila, mas se cega para não ver – ou, ver menos – o crime que cometera. Ele não se eterniza pela imortalidade, mas pela perpetuação de uma existência errante e miserável em Colono.

Nessas condições, a experiência de *Édipo em Colono* denuncia como suportar os impasses de um conflito irreconciliável. Enquanto *Édipo Rei* evidencia que a tentativa de negar a opacidade que motiva a ação trágica é fadada ao fracasso, *Antígona* nos revela a necessidade do sujeito em considerar o ponto cego da visada do desejo. Ambos configuram os opostos que se articulam na experiência ética do sujeito com o desejo. Em *Édipo Rei*, a da responsabilização do sujeito sobre as motivações de seu desejo – mesmo que elas lhe sejam ocultas e enigmáticas. Em *Antígona*, a necessidade de considerar a opacidade do desejo na experiência subjetiva. No entanto, essas tragédias apontam os extremos dessa experiência. A articulação dos opostos pode ser apreendida na experiência de *Édipo em Colono*. O belo da ação trágica não recai sobre o sacrifício ou a morte como representação da substância ética, mas no esforço de fazer valer a existência, mesmo diante das impossibilidades de resolução do mal-estar nos seres de linguagem.

Édipo vivo e exilado não é desprovido de valia, uma vez que o trono de Tebas ainda depende de quem possui-lo. Assim, situa-se a experiência da tragédia pouco comentada, mas situada entre o mito universal da neurose e a ação trágica associada à ética psicanalítica.

No texto sobre o mal-estar inerente à cultura, Freud (1930/2006) considera a necessidade das forças avassaladoras da satisfação pulsional e sublinha que a satisfação de um impulso selvagem é incomparavelmente mais intensa que a daquele já domesticado. De certa forma, é possível pensar que a ideia de felicidade traçada por Freud abarca a dimensão do gozo, que se desenha a partir das primeiras relações de objeto. O próprio autor se pergunta: “Há, porventura, algo mais natural do que persistirmos na busca da felicidade do modo como a encontramos pela primeira vez?” (p. 89)? Não podemos saber se de fato um dia a encontramos, mas podemos observar que aquilo que há de indizível no desejo está articulado às experiências de vida mais arcaicas.

No entanto, a força mesma que nos impulsiona à felicidade alistada à satisfação pulsional é seu próprio empecilho, pois ela importuna as regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade.

Freud (1930/2006) nos convida a pensar tal conflito a partir de um juízo de medida:

É uma questão de quanta satisfação real ele pode esperar obter do mundo externo, de até onde é levado para tornar-se independente dele, e, finalmente, de quanta força sente a sua disposição para alterar o mundo, a fim de adaptá-lo a seus desejos. Nisso, sua constituição psíquica desempenhará papel decisivo. (p. 91)

Assim, Freud (1930/2006) explicita a necessidade de estar na cultura para a regência do programa do princípio do prazer. Essa é uma condição dificilmente evitável que diz da divisão subjetiva entre os prazeres do indivíduo e sua necessidade do social. O próprio autor se defronta com o irreconciliável desses opostos inexoráveis, sugerindo um casamento original à humanidade: “Eros e Ananke [Amor e Necessidade] se tornaram os pais da civilização humana” (p. 106). Ananke, deusa da inevitabilidade para os gregos, ou, personificação do destino, aproxima-se do inefável da pulsão, do gozo, ou do real. Eros, como já sabido, procede dos predicativos da pulsão de vida. Ou seja, nem todo aspecto do desejo é destrutivo, pelo contrário, ele trata de uma possível remontagem do gozo no social.

É na balança entre pulsão e cultura que se funda a constituição subjetiva, e, por conseguinte, a neurose. Esse impasse se torna o grande desafio da práxis psicanalítica, operar, sem, efetivamente, curar seu pathos. As reivindicações pulsionais em pendência com as reivindicações culturais tratar-se-ia do destino da humanidade traçado em meio a um conflito irreconciliável? Pois, se o sujeito só existe na cultura, ele só existe em função de uma renúncia pulsional, ou, de uma subtração de si mesmo. No entanto, é isso que o faz sentir-se furtado de si, reduzido em sua própria verdade. Trata-se do mal-estar inerente aos seres de linguagem. O sujeito abandona a satisfação da pulsão plena e categórica para padecer da neurose. A maldição a qual ele consente por si só posiciona-o em um conflito sem solução. Por um lado, a atribuição de sentido às suas vivências boas e ruins, por outro, o alívio de seu sofrimento via satisfação plena, precedido de sua devastação. É na indissolubilidade do conflito que se localiza a neurose. Assim como o herói da tragédia, que sustenta e explicita a transição entre passado e presente, e o pensamento reflexivo sobre sua ação, que moraliza tal experiência e faz confrontar a tensão entre os opostos que só existem por correlação

Édipo carrega consigo o peso de uma condenação que tem suas origens nas relações libidinais mais primitivas e nos atenta para os perigos da monstruosidade da natureza humana, sugerindo-nos – desgraçadamente – negá-las via leis civilizatórias. Antígona, ao supor se libertar delas, rompendo com quaisquer reivindicações culturais, alcança se amarrar nas

mesmas novamente, fazendo valer a qualquer preço sua herança familiar da lealdade e dos atos heróicos – e, por avançarem seus limites, também mortíferos – dos Labdácidas.

O pensamento de Vorsatz (2013) sobre tal peça aproxima-se das ideias aqui expostas. Para a autora, a injunção divina na tragédia não elimina a responsabilidade do herói, mas a convoca. A responsabilidade humana situa-se nessa injunção. A determinação divina não é apropriada como um alibi. Em suas palavras, “Elas coexistem, e sua articulação constitui o próprio fundamento da ética trágica: ali mesmo onde os deuses impõem, o herói deve se responsabilizar” (p. 57). O poema trágico surge no vazio entre o poema épico e o surgimento da *Pólis*. *Édipo em Colono* também é lançado sobre certo vazio. É nesse espaço que a autora localiza a tragédia: “Esse abismo que o termo grego *chtôn* representa é o mesmo sobre o qual se lança o ancião cego Édipo na tragédia *Édipo em Colono*, [...]. *Chôn* diz respeito ao vazio em torno do qual a vida se tece: o vazio engendrado pela morte” (p. 89). *Édipo em Colono* trata de uma morte particular, aquela da qual, segundo Vorsatz (2013) “Em plena vida, o sujeito humano já é dejetado, resto mortal, uma vez que, marcado pelo significante, traz a morte inscrita na carne” (p. 85).

Experiências de segunda morte – ou, de morte em vida – são necessárias à realização do desejo, seja porque o sujeito revoga um significante herdado familiarmente, ou porque renega alguma lei externa. Trata-se de manejar os imperativos, sejam eles sociais ou subjetivos. Nem sempre a repressão é externa e nem sempre ela é inconveniente. O sujeito herda uma posição subjetiva via significantes familiares, mas esta – apesar de interiorizada pelos mecanismos de identificação e atravessarem a motivação do desejo –, nem sempre incidem de fato sobre seu desejo. Às vezes essa herança coincide com a repressão social e parte da direção do tratamento em análise reincide sobre a submissão do sujeito ao Outro. Quando tais imperativos vão contra a ordem social, eles tendem a soar como libertários do ponto de vista das amarras do sujeito nas regras sociais e no serviço dos bens. Todavia, eles podem nada mais representar que uma posição subjetiva herdada e introjetada sob os mesmos alicerces alienantes que as leis externas podem fixar. Assim, na ética da psicanálise, o sujeito está sempre às voltas com o questionamento e a flexibilização dos significantes que o nomeiam, matando por ora o que tem dentro de si mesmo, ora o que o ameaça externamente.

Talvez a experiência errante em Colono seja o que mais se aproxima dos infortúnios da neurose em tempos onde já se sabe dos efeitos de limite dos atravessamentos do real na experiência subjetiva. Freud questiona se existe alguma tentativa de reforma ligada à natureza

da civilização. Ao discorrer sobre a ética da psicanálise, Lacan (1960/1988) nos atenta para tal impasse ao apontar que “é na medida em que o sujeito se situa e se constitui em relação ao significante, que nele se produz essa ruptura, essa divisão, essa ambivalência em cujo nível se situa a tensão do desejo” (p. 380). Uma análise se sustenta no equívoco da neurose. Segundo Freud (1930/2006), “o programa de tornar-se feliz, que o princípio do prazer nos impõe, não pode ser realizado; contudo, não devemos – na verdade, não podemos – abandonar nossos esforços de aproximá-lo da consecução, de uma maneira ou de outra” (p.90). Os planos mundanos se desenvolvem, portanto, repousados e impulsionados pelo fracasso dessa constatação.

Logo, o jogo trágico marca o momento em que o herói passa a ser o problema. Não existe uma solução que faça desaparecerem os conflitos, a não ser por ultrapassar os contrários. Essa tensão nunca suprimida é que faz da tragédia uma pergunta sem resposta. Tal pergunta é aqui proposta de forma a se ancorar na crítica sobre as tragédias, ressuscitada no pensamento trágico da qual se serve a ética paradoxal da psicanálise. No trânsito de um impasse de opostos, para qual extremo inclinar-se? Nas palavras de Vernant (1988), “Enquanto a tragédia permanecer viva, essa dualidade, ou antes, essa tensão na psicologia dos personagens não enfraquecerá” (p. 28). A ação trágica só se forma quando a natureza humana é concebida na zona fronteira entre os planos humanos e divinos, sendo eles diferentes o suficiente para se oporem, mas, contraditoriamente inseparáveis. A articulação de termos irreconciliáveis atravessa a reviravolta da tragédia e transfigura os valores positivos em negativos, do plano divino ao humano, e vice-versa.

Inversão intrínseca também à ética da psicanálise que considera vitalmente a substância opaca do desejo. No entanto, a essa opacidade – que marca a perda do objeto pela entrada na linguagem – existe uma maneira de contorno, onde acessamos, ao menos, seu espectro. Pois os limites de uma análise são os mesmos que o próprio desamparo da existência, ou da invasão do real. No entanto, o recurso à fantasia e à invenção do semblante pode ser usufruído de forma a desfrutarmos da própria errância, dos próprios infortúnios da condição de seres de linguagem, na possibilidade de extrair dos subúrbios seu mais alto horizonte.



### 3.3 Os subúrbios de Atenas e a profanação

Nas tragédias, os sentimentos de compaixão e terror responsáveis pela purgação das emoções têm relação íntima com a peripécia. Segundo Aristóteles em *Arte Poética*, “o que mais influi nos ânimos são os elementos do mito, que consistem nas peripécias e nos reconhecimentos”. O elemento básico da tragédia e sua própria alma seria a trama com tais constituintes. A reviravolta da narrativa apreende sensivelmente o espectador com o inesperado, com a surpresa. Isso também aproxima as tragédias das experiências do mundo e compõe uma das facetas contribuintes para sua inesgotável fonte de pesquisa sobre a condição humana.

A peripécia como o elemento estético mais relevante das tragédias, pelas imprevisibilidades que fazem revirar a narrativa, podem se ajustar às determinações inconscientes que reviram o sujeito ao “avesso”. Em *Édipo em Colono*, as novas previsões dos Oráculos surpreendem e revolucionam o rumo da narrativa. Subitamente, o ancião exilado e sem mais utilidade é recolocado no lugar de salvador de Tebas.

Marx (2012) ressalta a importância do lugar na apreensão das tragédias ao afirmar que ele é o motor do drama. O lugar da tragédia determina a ação. Segundo o autor, “As forças que movem a ação são as mesmas que atravessam e irrigam o espaço onde ela supõe se desenvolver” (p. 18). Assim, não se trata de um lugar neutro, mas de um espaço cênico que sirva como ferramenta dramática a ser relacionada com os elementos morais da trama.

Enquanto as outras tragédias ao menos perpassam os espaços reservados, políticos e familiares da sociedade ática, *Édipo em Colono* também garante nesses termos seu lugar de exceção. Os elementos do lugar em Colono dizem de um espaço público, ao ar livre, nos subúrbios de Atenas. Apesar de o lugar específico da tragédia ter sido perdido ao longo dos anos e tornado impenetrável pela nossa leitura deficitária das peças, algumas suposições podem ser feitas sobre a narrativa de uma ação trágica passada nos subúrbios da Grécia antiga. Segundo Max (2012), “O herói grego é fundamentalmente local” (p. 20), a ponto de tornar a tragédia não apenas a história em um local, mas também a história de um local.

Marx aponta a especificidade do herói em Colono relacionada também à interpretação do local na tragédia, enunciando que “Elevado à fronteira de dois mundos, entre o santuário e o espaço profano, chegado ao subúrbio de Atenas sem ter tido o direito de penetrar na cidade ela mesma, excluído pelos deuses e pelos humanos” (p. 18). Assim, Édipo nos subúrbios de Atenas remete ao marginal.

Paradoxalmente, o mistério de sua morte estabelece uma exclusividade a Colono. O miraculoso fim do herói obriga-o a servir-se do enterro como algo propício, e, de certa forma, faz do fim do ancião um espetáculo. Assim, a finitude humana é envolta de certo mistério e magia. O segredo desse acontecimento é revelado apenas a Teseu nos territórios do subúrbio de seu império. Portanto, a revelação do que pode haver de surpreendente no impossível, na finitude, é reservado aos arredores de Colono, marcando a exclusividade de sua exceção. Assim, a peripécia nos aponta que é na marginalidade, no sentido em que ela remete à finitude humana, que o sujeito é excluído do social regido pelos serviços dos bens, marcando seu lugar de excessão ou de subjetivação.

Tal descrição vai ao encontro do que nos descreve Agambem (2007), em seu livro *Profanações*, no capítulo *Elogio das Profanações*. O autor faz uma análise do termo na cultura, em especial, na contemporânea. Se consagrar, do *sacrare*, é o termo que elimina o manejo das coisas na esfera do humano, profano é aquele que diz da colocação das mesmas ao uso livre dos homens. Profanar implica, portanto, em restituir os objetos sagrados ao uso humano.

Porém, não se trata de qualquer uso e nem de uma passagem vulgar. Alguns elementos acompanham essa travessia. O sacrifício, através de uma série de rituais, é umas dessas modalidades. Segundo Agambem (2007), “O que foi separado ritualmente pode ser restituído, mediante o rito, à esfera profana” (p. 66). Na tragédia aqui tratada, podemos observar a dimensão do sacrifício no momento em que Édipo resigna-se à morte. Em seu caminho, solicita às filhas que tomassem água corrente para lavar-se e fazer libações, antes de sua despedida e abdicação da companhia e amor das mesmas em sua passagem.

Apesar de suas conotações divinas, é necessário desligar o termo das concepções de *religare*, relacionadas ao *religio*, ou, a religião. Este não é o que estabelece uma comunicação do homem com os deuses, mas, pelo contrário, que os coloca em esferas diferentes, separando-os. Profanar não realiza a separação e nem a ignora, faz um uso particular dela.

O verbo *profanare* em latim, por um lado, significa tornar profano, mas por outro, sacrificar. *Sacer* é portador de um significado de contrassenso, sendo tanto “augusto, consagrado dos deuses”, como, “maldito, excluído da comunidade”. Portanto, a profanação permeia os mesmos objetos do sagrado, apesar de não se equivaler a ele, justamente por acolher aquilo que é do humano.

De acordo com Agambem (2007):

Sagrado e profano representam, pois, na máquina do sacrifício, um sistema de dois pólos, no qual um significante flutuante transita de um âmbito ao outro sem deixar de se referir ao

mesmo objeto. Mas é precisamente desse modo que a máquina pode assegurar a partilha do uso entre os humanos e os divinos e pode devolver eventualmente aos homens o que havia sido consagrado aos deuses. (p. 69)

Profanar muito se aproxima do tratamento dos objetos aqui proposto embriagado pelo pensamento sobre o trágico. A profanação não é um uso natural dos objetos. Ela se trata de um esforço, de um deslocamento de forças que adapte seu uso a uma nova função. É necessária a atividade de uma recolocação viabilizando outras estruturas de adequação do uso. Para o autor (2007), “A atividade que daí resulta torna-se dessa forma um puro meio, ou seja, uma prática que, embora conserve tenazmente a sua natureza de meio, se emancipou da sua relação com uma finalidade, esqueceu alegremente o seu objetivo, podendo agora exhibir-se como tal, como meio sem fim” (p. 74). Assim constatamos da experiência do herói exilado em Colono, ao menos no que diz respeito aos fins trágicos.

Seus restos garantiriam o trono de Tebas, fazendo jus ao profano como aquilo que desencarna do sagrado e devolve ao uso dos homens o que já estava separado pelas dimensões divinas. Édipo, quando *com-sagrado*<sup>13</sup> salvador de Tebas, foi elevado à esfera dos reis, reduzindo sua distância dos deuses. Todavia, quanto mais próximo do sagrado ele estava, mais distante de sua verdade ele permanecia. Enquanto salvador de Tebas, Édipo recusava sua origem incestuosa ou sua vida pulsional. Quando o personagem vê-se obrigado a resignar-se dessa posição assumindo sua marginalidade nos subúrbios de Atenas, ele revela quão valiosa é sua vida marcada pela finitude, afinal, em seu exílio Édipo adquirira importância ainda maior para Tebas. Portanto, a especificidade do termo profano, aqui relacionada à ambiguidade trágica, pode tornar-se relevante para se pensar nos efeitos particulares dessa peripécia – cujo o marginal, devido ao avesso da reviravolta, passa de excluído a exclusivo.

Édipo não retorna a Tebas para mais uma vez guerrear entre família e assumir o destino incestuoso. Ele não se propõe a matar ou ser morto, dessa vez, pelo filho. Retornar a Tebas seria reencarnar o duelo que ele travara com Laio, sendo ele agora a projeção dessa figura, uma vez que os filhos com ele duelariam. Ele renuncia a um aspecto determinante do desejo do outro para de fato ocupar uma posição subjetiva. Ser rei, assumir o trono e deter a autoridade, nesse caso, é uma representação psíquica da morte do pai e do lugar de sujeito que pode daí advir. Talvez, de maneira equivocada, assim como a interpretação aqui lançada sobre Antígona. Nem sempre a postura subversiva significa rebelar-se. Édipo abandona a cena do confronto e abre mão do posto de rei e bravo lutador, talvez por perceber que é essa a

---

<sup>13</sup> Trocadilho proposto intencionalmente.

armadilha da sua vida inconsciente que o convida a usar a coroa da existência que o mata, mas da qual ele se origina. Não se trata de uma atribuição de valores sobre qual postura é mais digna da virtude humana, a de rei ou a de cidadão comum. Trata-se de apontar o movimento psíquico em questão. Diante do conflito clássico da neurose, ser ou não ser o desejo do Outro que já é meu, Édipo rearranja uma saída de fato subjetiva. Abdica – pulsionalmente, e não socialmente – do lugar de rei. Não mata o pai, ou o filho, mas alia-se a ele construindo uma parceria com Teseu. Preserva o lugar da lealdade em sua vida psíquica sem percorrer o destino catastrófico ao qual fora destinado. Não se trata de um final conciliador, no qual o sujeito tenha encontrado a resolução de seus conflitos. O enigmático da morte de Édipo, cujo segredo é conferido apenas a Teseu e ninguém saberá de nada que se passara, talvez diga respeito realmente a nada.

O esforço em ocupar uma postura subjetiva não tem nada a oferecer de diferente que nascer e morrer como qualquer cidadão comum. Se é que existe então alguma vantagem nisso, trata-se apenas de permitir ao sujeito – que por algum motivo, um dia fez uma pergunta sobre aquilo que lhe disseram – redefinir sua história. Como Édipo, que intriga-se com o bêbado que lhe aponta ser um filho bastardo. A incidência dessa fala impulsiona-lhe a descobrir sua própria história, a se haver com o não dito sobre ela. Se ele não fosse causado por tais palavras talvez tudo estaria como deveria estar. Sabe-se lá porque, não foi assim. Da mesma maneira que os pacientes que procuram uma análise por algum motivo a que eles foram despertados ao não saber. Eles não são mais ou menos afortunados por se haverem com a própria falta ou com a vida inconsciente. Apenas, como não decidiram se matar diante da dor de existir, escolheram como saída a cura pela fala.

Édipo tornou-se rei de Tebas por desvendar o enigma humano da Esfinge. Foi consagrado pelo povo tebano e justamente por isso lhe teve revelada sua face mais maldita. Sofreu os sacrifícios da cegueira, do exílio, da mendicância e da velhice. Tendo os Oráculos revelado as novas previsões, restitui-se no lugar de salvador e, nos rituais de sua morte prestado-lhe pelas filhas, profanado um feito nobre, justamente pelos limites de reconhecimento da sua experiência errante.

Curiosamente Lacan é assemelhado à posição do herói em Colono por Badiou e Roudinesco (2012) em *Lacan Passado e Presente*. Os autores salientam que, em seu fim de vida, Lacan incorporara uma imagem respectiva a um traço específico de sua teoria. Roudinesco salienta que, enquanto para se pensar o trágico, Freud se inebriava com as renitências de Édipo Rei, Lacan dava preferência a *Édipo em Colono*. Segundo Roudinesco, o

autor “Interessou-se pelos últimos momentos de Édipo, pela figura do velho despossuído de todo esplendor, já moribundo e que amaldiçoa sua descendência” (p. 55). Lacan interessava-se, portanto, pela autoridade irremediavelmente fragmentada e pelos vacilos da razão.

Badiou (2012) retoma a problemática apresentada pela autora e afirma que Lacan não se reconhecia na figura de um soberano iludido. Repensa a tragédia afirmando ser este o herói que se dispõe a exibir seu desenlace final, mas que, em suas palavras, “realça e condensa a tragédia do sujeito. Nunca ceder quanto ao seu desejo é também poder e saber desfazer o que se achava ter feito e firmado de forma certa” (p. 76). O filósofo afirma que o mutismo e o legado enigmático de Lacan nos seus últimos dias de vida se assemelham à figura do velho que desaparece e leva consigo um conhecimento jamais revelado. Roudinesco (2012) reafirma as palavras do autor, dizendo que “No fim da vida, Lacan se transformou, fisicamente, em Édipo em Colono, pela maneira de andar e pelos gestos” (p. 78).

Tais considerações sobre a especularidade de Lacan e sua obra reforçam a importância de considerar o desamparo do herói em Colono como raciocínio relevante para a práxis psicanalítica. Apesar de essa análise não aparecer claramente em sua obra – da mesma maneira que fora feita sobre Antígona – vários indícios anunciam como tal atmosfera da tragédia vai ao encontro dos manejos de um tratamento que considera os limites da condição humana, assim como o cerne das questões que motivam e caracterizam a escrita lacaniana. Assim, o conceito de profanação descrito – que muito se aproxima das articulações do trágico proposta na pesquisa – pode ser lançado sobre a tragédia de *Édipo em Colono* de forma a estreitar suas relações com o pensamento lacaniano. Talvez isso se dê de maneira tão intensa em sua obra que chega a ser confundido com o próprio autor também em seu fim de vida.

### **3.4 O trágico e a constituição psíquica**

A intenção dessa seção é refinar e concluir as evidências da pesquisa de que a constituição psíquica também é orientada pelos paradoxos do trágico, o que justificaria a apreensão de tal conceito em uma pesquisa que pretende referir-se à ética da psicanálise a partir de uma análise das tragédias conduzida pelo pensamento trágico.

O conceito do Complexo de Édipo parece cair em desuso juntamente com as transformações sociais da vida moderna, e, principalmente, a partir das concepções de uma clínica orientada pela primazia do real. Alguns fatores históricos e artísticos atravessam esse ponto da teoria lacaniana, atribuindo-lhe uma nova forma de compreensão teórica e clínica. A

literatura se esgota da prosa característica da *belle lettre*, como se pode muito bem constatar em Flaubert. Joyce e Beckett inauguram um novo uso da linguagem em que a qualidade estética se encontra na radicalidade da estrutura. A linguagem denuncia então seus próprios limites a partir da banalidade. A interpretação em análise, portanto, deve ocorrer como um corte, como algo que barre a infinita atribuição significante do sujeito perante sua dor. Para tal, o analista deve se servir da sessão curta, do silêncio e do ato analítico. Esses são os aparatos aos quais o analista referenciado pelo segundo momento da teoria lacaniana se serve para fazer o sujeito se defrontar com a verdade do seu sintoma.

No entanto, a questão que tangencia esta pesquisa questiona a aplicabilidade dessas técnicas na atualidade. A escuta sobre o romance familiar não limita o manejo da verdade que causa, pelo contrário, orienta sobre os modos de gozo do sujeito e direciona os rumos da interpretação.

Dissecar os significantes a fim de se chegar a uma verdade ou eternizar o deslize dos significantes na retórica da história particular podem ser ambos ideais de uma análise. A questão não é barrar o gozo ou escancará-lo, mas torná-lo viável para o sujeito no laço social. Talvez uma questão de medida, assim como nos sugere a compreensão da palavra *phármakon*. Pode ser veneno, ou pode ser remédio, depende do que cada um escolher fazer daquilo que pode vir a ser uma pérola, ou, sua própria ruína.

Lacan localiza na relação primordial com a mãe toda a dialética subjetiva, inclusive, a edipiana. Isso significa que a divisão subjetiva se dá antes da chegada do pai, já na relação do bebê com a mãe e todos os movimentos relacionados na linha tênue entre a existência do sujeito e a sustentação fundamental de ser o desejo do Outro. A tríade mãe, bebê e falo é a primeira nuance dessa dialética. O pai como metáfora é um elemento que pode vir a amalgamar a interdição da lei inerente ao movimento pulsional, dialetizado entre a satisfação e a renúncia. Viabilizar a báscula do desejo articulante dos irreconciliáveis gozo e lei é esforço fundante da constituição psíquica e da ética da psicanálise. O sujeito surge nessas brechas. Assim, as relações afetivas – ou de troca libidinal – são preponderantes da localização sobre a forma como o sujeito goza, tem um lugar fundamental a ocupar na análise e na escuta analítica.

Badiou nos atenta para o fim do século que se esbarra no espetacular do semblante. Conceito extraído do teatro, que diz do fazer no real com base na verdade. Como articular a

invenção do sentido submersa ao real devassado como inquestionável, tanto por ser fato, como por ser intraduzível?

A restauração do Complexo de Édipo na atualidade pode servir como norteador da direção clínica, uma vez que o desarranjo causado pela modernidade na situação social contemporânea acarreta, dentre outros, na liberdade maquiada da pluralidade de objetos a serem investidos pelo sujeito. Isso porque quando equivalentes ao fim único do lucro todos os objetos reduzem-se a um só e perdem a particularidade que poderia servir ao sujeito. No entanto, é essa mesma pluralidade que entrava a teoria em um embate. Como lançar um olhar clínico sobre os objetos envolvidos na cena edipiana, se, eles mesmos, atualmente, não têm lugar definido no social? Questões sobre a feminilidade, do ponto de vista psíquico, sempre foram uma viagem a um continente obscuro. Na contemporaneidade, essa vacilação avança também sobre o social. Por conseguinte, o masculino também é colocado em cheque – se considerarmos essas duas posições, no social, como existentes apenas por contraposição. Essas posições tangenciam a visão didática da cena edipiana – entendida por amor à mãe e rivalidade com o pai – por se mesclarem com essas figuras. Sendo assim, é necessário certo esforço para reler o Complexo de Édipo de forma a se servir do mesmo para o olhar clínico contemporâneo. Este diz respeito à tentativa de lançar luz ao movimento pulsional, a fim de atribuir-lhe o “primeiro plano”.

Lacan (1958/1999), revisita a teoria freudiana do Complexo de Édipo no seminário *As formações do inconsciente* por considerá-la relevante para a perspectiva clínica. Relaciona-as à direção do tratamento ao aproximá-la da dialética do sujeito, ou da experiência trágica da constituição subjetiva. Segundo o autor, “É pelo fato de o homem ter de atravessar toda a floresta do significante, para se reunir a seus objetos instintivamente válidos e primitivos, que lidamos com toda a dialética do Complexo de Édipo” (p. 213). Algo da narrativa fantasmática do sujeito deve sim ser acolhido em análise, para fins de compreensão dos imperativos e ambivalência da pulsão, uma vez que é a partir da análise do sujeito com os objetos que apreendemos os enigmas de seu movimento pulsional.

Uma das críticas helenistas à leitura de Édipo pela psicanálise diz das generalizações freudianas sobre o complexo nuclear das neuroses. Como universalizar uma experiência cujo fundamento é a circunscrição em um tempo histórico? Vernant relata que a leitura de Freud foi “feita de lado”, sem considerar todas as dimensões que a tragédia abarca. Alguns autores, inclusive, depois da análise freudiana, encontravam elementos incestuosos nas mais variadas

formas de tragédias. É que, para os gregos, os elos familiares eram um terreno inesgotável de manifestações de afeto, pois a família tinha um estatuto político considerável. Sendo assim, o intuito da análise das relações familiares não deve se limitar a um esquema do amor e do ódio entre os familiares, e, até mesmo, o quanto dessas relações são erotizadas pelos sujeitos. Determo-nos a esse quadro seria reduzir o raciocínio freudiano a um modelo didático das relações familiares e da metapsicologia. Tanto Vernant, quanto aqueles que se apropriam das tragédias com o intuito descrito – ao, por exemplo, justificarem que Édipo não sabia quem eram os pais verdadeiros, portanto, não viveu o Complexo de Édipo –, estão realizando uma aplicação ingênua da metapsicologia. Porventura, Freud, na escuta sensível de seus pacientes, parecia perceber algo que seus próprios arcabouços teóricos não alcançavam por expressar. Talvez, a linguística, o estruturalismo lacaniano e a filosofia do trágico sejam correntes de pensamento que podem recolocar a cena edipiana no nível dos determinismos pulsionais, e não de uma simples e inconsciente narrativa de intriga familiar.

Os objetos da cena edipiana são, sem dúvida, súditos das ofertas da cultura inscrita no tempo. Mas, segundo a psicanálise, a natureza pulsional dos seres de linguagem atravessa os séculos. A metapsicologia é a ferramenta para se operar com a vida psíquica, mas sua instrumentalização deve se ajustar a cada tempo. Ou seja, o inconsciente é o material de trabalho do analista, mas suas manifestações estão relacionadas aos elementos da cultura que variam de uma época a outra. Inclusive, uma das definições da tragédia por Vernant (1988), pode muito bem se assentar a instrumentalização das ferramentas clínicas oriundas da metapsicologia, se considerarmos as analogias já citadas: “A separação do céu e da terra inaugura um universo, onde os seres se engendram por união dos contrários, num mundo pautado pela lei de complementaridade entre os opostos, que ao mesmo tempo se afrontam e se harmonizam” (p. 87). Entende-se aqui por complementar aquilo que só existe em função da contraposição ao oposto.

A pulsão possui dois destinos: sua satisfação ou sua renúncia. Esses dois polos são os motivadores da clivagem na constituição subjetiva e podem ser lidos no Complexo de Édipo. Tal releitura almeja desencontrá-lo da crítica que muito facilmente aparece nas análises edipianas através da mitificação do romance familiar. A estrutura triangular da relação edipiana consiste na clivagem da criança diante das duas funções constituintes do psiquismo: a de satisfação encarnada na figura da mãe e a da renúncia pulsional como contingencial e mais vulnerável à disponibilidade dos objetos de uma época.



Isso porque o corpo biológico orienta a troca libidinal entre mãe e bebê, marcando no psiquismo que algo das experiências mais primitivas carimbadas pelo real se passa ao lado da mãe. Esse seria, portanto, o objeto tradutor do ponto cego do sujeito. Como se as construções sobre a relação com a mãe servissem na análise como um espelho convexo, capaz de ampliar o campo de visão e alcançar algo que não se encontra à frente dos olhos. Já o objeto que cumpre a função de interditor do gozo materno possui inúmeras formas, podendo nem sequer ser um indivíduo, mas apenas uma ideia. Em organizações sociais nas quais a família é estruturada pelo modelo patriarcal – como na época em que Freud pensara a questão – essa função psíquica muito comumente coincidiria sobre o pai de terno e gravata. No entanto, nem todo contexto histórico oferece pais – bem como a função psíquica de um pai – assim de forma tão disponível. Portanto, toda a rivalidade familiar e as diferenças da formação do complexo pautada pelas categorias de gênero são de aspecto secundário nessa releitura do conceito. O que ganha cena aqui é a vida pulsional clivada em suas duas necessidades fundantes da constituição psíquica: de satisfação e renúncia. Esta pode ser compreendida pela escuta da relação do sujeito com os objetos que a imantam enquanto as construções imaginárias sobre os mesmos podem servir como rica ferramenta ao analista.

O psiquismo é clivado pelos dois destinos da pulsão, e o sujeito precisa se arranjar nessa tensão. O plano divino do drama trágico relaciona-se com os enigmas das experiências arcaicas, localizadas nas experiências pré-edípicas que são encarnadas na figura da mãe. Ela porta o espectro desses enigmas. O plano humano diz da entrada na cultura, dos seres de linguagem e da necessidade da existência do sujeito por essa via. Em certas culturas, o pai fora símbolo dessa faceta pulsional. Nos contextos em que o social não a oferece tão facilmente, ela pode ser reinstaurada pelas vias do semblante pois é fato que o sujeito da psicanálise existe sobre a incidência da lei. Sendo esta não qualquer lei. A lei não diz de um imperativo de ordem, de organização, apesar de poder passar por ela. A lei para qual a psicanálise se atenta diz de uma inscrição que permite a emergência do sujeito.

A psicanálise, como ciência do sujeito do inconsciente entrelaçado aos fenômenos do mundo, precisa se haver com os perpétuos ajustes dessa gangorra inesgotável. Assim como Tirésias e Édipo, a cegueira é o castigo – ou a “dádiva” – daquele que rompe com o véu que cobre o real. Olhar embaçado é condição para aceder ao precipício do limite da vida. O incontornável e desconhecido que a consciência se esforça por reger. Segundo Freud, (1923/2006), “A própria vida seria um conflito e uma conciliação entre essas duas tendências” (p. 53). A constituição psíquica, portanto, não escapa aos infortúnios do trágico.

Podemos dizer, portanto, que a ética da psicanálise é trágica devido às forças irreconciliáveis que se articulam na constituição subjetiva. O desamparo humano pode ser compreendido como a impossibilidade de reconciliação desse conflito, o que, paradoxalmente, atribui-lhe a própria qualidade humana. No entanto, as constatações do fracasso humano diante do projeto da felicidade não implicam uma conclusão niilista da existência. Pelo contrário, é na falta que se podem edificar os qualitativos humanos, pois é nessa irreconciliação que o humano pode aceder à sua virtude, assim como nos preconiza a ação trágica do herói em *Édipo em Colono*.

## Conclusões

A divisão do herói entre um mundo arcaico e o início da democracia se trata de uma expressão artística – a saber, as tragédias – que caracteriza o movimento político de uma época específica. O trágico perpetua a reincidência da leitura das tragédias por extrair dela essa divisão a títulos reflexivos da condição humana. Ele se apropria do herói dividido entre a vontade dos deuses e suas próprias inclinações para pensar fenômenos da existência habitual do ser humano, independente da época. Logo, o trágico fora definido aqui como o pensamento sobre forças opostas irreconciliáveis, e, ao mesmo tempo, inseparáveis.

Por isso a apropriação pela psicanálise da leitura do trágico sobre as tragédias oferece inúmeros pontos em comum para se concatenar a metapsicologia. O movimento da pulsão – matéria-prima do inconsciente – é clivado entre sua satisfação e sua renúncia, o que acarreta para a metapsicologia uma série de conceitos dicotômicos que só existem por contraposição. Por isso, o manejo desses conceitos na clínica é beneficiado quando compreendidos a partir da articulação dos opostos irreconciliáveis que nos propõe o trágico. Afinal, essa ambivalência do movimento pulsional acarreta no sujeito dividido entre pulsão e cultura, fundante da neurose – mal dos seres de linguagem que se propõe a direção ética da escuta analítica.

As leituras psicanalíticas clássicas das tragédias tratam de elucidar o complexo nuclear da neurose e a ética particular da psicanálise. Ambas não se dão por acaso, estão associadas na teoria no ponto em que definimos o trágico. A ética da psicanálise é trágica – assim como nos atesta Lacan em seu seminário sobre o tema – porque a constituição psíquica assim o é. O impasse entre satisfação ou renúncia pulsional – encarnados aqui na mãe e na função do pai – acarretam o sujeito dividido entre pulsão e cultura. Logo, é a saga do herói acerca a saga do sujeito da psicanálise.

*Édipo Rei* recusa a vida pulsional que o motiva, traduzida na peça pelos desígnios irrefutáveis dos Oráculos. Ele quer saber toda a verdade da narrativa e essa postura elucidada a relevância do conhecimento, do simbólico e da ordem. No entanto, a posição extrema do herói orientada por esses elementos são reveladas pela peripécia em seu oposto. Ao recusar a falta e evitar dar tratamento às questões de sua origem, Édipo acaba por lançar-se na contramão dessa deliberação, descobrindo ser ele o traidor de Tebas que tanto condenava. À luz da psicanálise, a ação trágica do herói nessa peça sublinha o inevitável da castração para a constituição psíquica. Nesse sentido, o pai do Complexo de Édipo se trata da legitimação do movimento de renúncia pulsional da vida psíquica em seus momentos constituintes que

podem ser reencarnados em outras etapas da vida. O fenômeno da divisão recorrente dessa incidência é explanado na releitura dos casos clínicos de Freud, bem como no relato do fragmento do caso clínico – que já se articula à noção de semblante a título de recolocar o pai em cena na cultura atual. Logo, coloca-se em cheque as críticas antropológicas lançadas sobre o conceito do complexo nuclear da neurose, revalidando as riquezas que esse pode atribuir à escuta clínica.

A ação trágica da heroína em Antígona já nos convida a navegar pelo outro extremo de que se trata a pesquisa. Ela elucida o ponto opaco do desejo como constituinte do psiquismo e diretriz da ética da psicanálise. Sabemos que esse é o ponto crucial que Lacan articula em seu seminário sobre a *Ética da Psicanálise* e assinamos sua relevância. No entanto, propomos que o extremo de uma posição às voltas com as incidências enigmáticas acarretam também em efeitos de seu oposto. Dessa forma, esse ponto cego é aqui compreendido como o significante leal – herdado entre gerações – à maldição rogada em seu avô Laio e fecundada no ventre da mãe Jocasta, denunciando as marcas do real que atravessam a linhagem Labdácida. Condenar-se a esse imperativo nada mais é que se submeter às leis tão tirânicas quanto a de Creonte.

Em termos metapsicológicos, tal interpretação da ação trágica remete às marcas do real no psiquismo infantil experimentadas na fase pré-edípica na presença da mãe. Essa seria, portanto, a figura a legitimar o movimento de satisfação pulsional vivido na época de um psiquismo primário, portanto, enigmático e avassalador. Sua reencarnação equivaleria à opacidade do desejo nos seres de linguagem. Todavia, a peripécia da tragédia anuncia que se posicionar a qualquer preço nessa zona acarreta uma postura tão completa quanto aquela que a falta renegara. Antígona é afastada da extensão mundana devido ao suicídio heróico que cometera. Na diretriz ética, essa seria uma postura tão idealista quanto à tentativa de enquadrar o sujeito na ética do serviço dos bens.

O pensamento ético da psicanálise necessita recolocar-se a cada tempo devido à mudança dos fenômenos sociais aos quais se manifestam a vida psíquica. Na atualidade, defrontamo-nos com a queda dos ideais simbólicos. Logo, um extremo ou outro descrito em apoio às ações trágicas citadas não culminaria com a posição subjetiva dos que frequentam nossos divãs. Daí nos servirmos de *Édipo em Colono*. A atmosfera de desamparo da narrativa recolocada como uma valia sobre os qualitativos da condição humana fazem da ação trágica

de Édipo exilado a que melhor se aplica ao pensamento ético pelas vias do trágico, mediante o recorte proposto na pesquisa.

A sobrevivência do herói é ponto crucial nessa escolha. Ele assume sua falta e *r-existe* aos infortúnios de uma vida errante. Essa experiência denuncia os irreconciliáveis da neurose que colocam e recolocam o sujeito na cena da ponderação de suas renúncias ao longo da existência. Assim como nos ensinara o pensamento trágico, sempre às voltas com o herói na encruzilhada da ação. O amor surge como um modo de tratamento do objeto, elucidando uma possível maneira de articular os opostos irreconciliáveis e inseparáveis do real e do simbólico. Na metapsicologia, localizamos esse manejo oriundo do dúbio do movimento pulsional, estendendo-se para os objetos da cena edípica – mãe e pai – pré-seguidos dos seus efeitos psíquicos ocupando, respectivamente, os registros do real e do simbólico. A manifestação desses fenômenos é a neurose, mal-estar do qual padecem os seres de linguagem, clivados por toda sua existência entre pulsão e cultura.

Em Colono, subúrbio de Atenas, Édipo nos atenta para a extração de uma postura virtuosa a partir do ponto mais baixo em que se coloca. Ao sustentar as renúncias da castração e acercar-se aos infortúnios da existência humana, ele, de fato, assume uma posição que orienta a escuta do sujeito no divã. Este é heróico não por solucionar definitivamente seus impasses, mas por existir na companhia deles de forma a arrebatá-los daí sua valia. A falta não se acomete pelas exigências do sagrado e nem as destituições do pecaminoso. Ela paira sobre a profanação e recoloca o ser humano em uma condição virtuosa, justamente por tê-la reconhecido e de seu cerne produzir algo da verdade em psicanálise.

O desejo repousa sobre essa tensão convocando o sujeito a sempre se recolocar na encruzilhada na ação. Sem resolução, ele existe às voltas com os conflitos e tensões da mola trágica. Nessa gangorra está também a diretriz ética da psicanálise. Ela não aponta para uma saída que idealize a dissolução do conflito porque ele é inerente à condição humana. Ela não cura, articula seus irreconciliáveis de maneira a extrair do desamparo da neurose uma posição virtuosa que justifique a dor de existir.

## Referências Bibliográficas

- AGAMBEM, G. (2007). *Elogio da Profanação*. In \_ Profanações (S. J. Assmann, trad.). São Paulo: Boitempo.
- ARISTÓTELES; C. Martin (2004). *Arte poética*. São Paulo: M. Claret.
- ASSOUN, P. L.(1993). *Freud e a Mulher* (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Zahar.
- BADIOU, A. (2012). *O século* (C. F. da Silveira, trad.). São Paulo: Editora Ideias e Letras.
- BADIOU, A., & ROUDINESCO, É.(2012). *Jacques Lacan, passado e presente*. (J. Bastos, trad.) Rio de Janeiro: DIFEL.
- BISPO, F. S.(2012). *Ética da Contingência: a lógica da ética da psicanálise*. Curitiba: Juruá.
- BRANDÃO, J. L. (1984). Por que Édipo? In \_ *I Congresso Nacional de Estudos Clássicos. O enigma em Édipo Rei e outros estudos de teatro antigo*. Belo Horizonte, Departamento de Letras Clássicas da Faculdade de Letras da UFMG.
- CARVALHO, S.M.S.(1984). O mito de Édipo – Uma análise antropológica. In \_ *I Congresso Nacional de Estudos Clássicos. O enigma em Édipo Rei e outros estudos de teatro antigo*. Belo Horizonte, Departamento de Letras Clássicas da Faculdade de Letras da UFMG.
- ENRIQUEZ, E. (1991). *Da horda ao Estado: psicanálise do vínculo social* (T. C. Carretero, trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- FREUD, Sigmund. Romances Familiares (2006). In \_ *ESB* (J. Salomão, trad., Vol. 13, pp. 217-222. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1909)
- FREUD, S (2006). Notas sobre um Caso de Neurose Obsessiva. In \_ *ESB* (J. Salomão, trad., Vol. 10, pp. 137-273. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1909)
- FREUD, S. Totem e Tabu (2006). In \_ *ESB* (J. Salomão, trad., Vol. 13, pp. 13-163. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1913)

- FREUD, S. História de uma Neurose Infantil (2006). In \_ *ESB* (J. Salomão, trad., Vol. 17, pp. 15-129. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1918)
- FREUD, S. O ego e o id (2006). In \_ *ESB* (J. Salomão, trad., Vol. 19, pp. 15-80. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1923)
- FREUD, S. (2006) O mal-estar na civilização. In \_ *ESB* (J. Salomão, trad., Vol. 21, pp. 67-148. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1930)
- FREUD, S.(2006). *Sexualidade Feminina*. In \_ *ESB* (J. Salomão, trad., Vol. 21, pp. 231-251. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1931)
- GEYSKENS, T., & HAUTE, P.V. (2012). *A non-Oedipal Psychoanalysis? A clinical anthropology of hysteria in the works of Freud and Lacan*. Leuven. Belgium: Universitaire Pers Leuven.
- GUYOMARD, P. (1996). *O gozo do trágico: Antígona, Lacan e o desejo de analista* (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- LACAN, J. (1999). *O seminário livro 5: as formações do inconsciente* (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: JZE. (Trabalho original publicado em 1958)
- LACAN, J.(1988). *O seminário, livro 7: A Ética da Psicanálise* (A. Quinet, trad., Português, 2ª ed.). Rio de Janeiro: JZE. (Trabalho original publicado em 1960)
- MACHADO, R.(2006). *O Nascimento do Trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MARX, W.(2012). *Le tombeau d'Oedipe: pour une tragédie sans tragique*. Normandie: Aux Editions de Minuit.
- NAQUET, P., & VERNANT, J.P. (1988). *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. Tradução: A. L. A. de A. Prado, F. Y. H. Garcia, M. C. M. Cavalcante, trad.). São Paulo: Editora Brasiliense.
- ROUDINESCO, E (2003). *A família em desordem*. (A. Telles, trad.). Rio de Janeiro: Zahar.
- SÓFOCLES. *A trilogia tebana* (1990). (M. G. Kury, trad.). Rio de Janeiro: JZE.
- SOLER, C.(2005). *O que Lacan dizia das mulheres* (V. Ribeiro, trad.) Rio de Janeiro: Zahar.
- TEIXEIRA, A. M. R.(1999). *O topos Ético da psicanálise*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

THIERCY, P. (2009). *Trágedias Gregas* (P. Neves, trad.). Porto Alegre: L&PM.

VIEGAS, S. M. (1984). Édipo: o problema da liberdade, do destino e do outro. In \_ *I Congresso Nacional de Estudos Clássicos. O enigma em Édipo Rei e outros estudos de teatro antigo*. Belo Horizonte, Departamento de Letras Clássicas da Faculdade de Letras da UFMG.

VORSATZ, I. (2013). *Antígona e a ética trágica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.