Referências bibliográficas

1. HEGEL, Georg. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Werke 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. [*Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes/ Bragança Paulista: USE, 2002.]
2. LACAN, Jacques. *Le Séminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1991. [*O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.]
3. _____. *Le Séminaire, livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1978. [*O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.]
4. _____. “Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines”. In *Scilicet*, n. 6/7, 1975.
5. HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. [“Sobre a essência da verdade”. In *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).]
6. _____. “O que quer dizer pensar?”. In *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.

Antígona: heroína da psicanálise?

Phillipe van Haute

Professor da Universidade de Nijmegen, Holanda.

Tradução: Ronaldo Manzi Filho

Antígona: heroína da psicanálise?

Como Heidegger, Lacan lê a *Antígona* à luz da problemática da verdade (do desejo de) do sujeito/Dasein. O privilégio dado à figura de Antígona e a rejeição de Creonte também têm de ser entendidos sobre esse pano de fundo filosófico. Tal privilégio proporciona uma visão de por que Lacan dá a Antígona – e somente a ela – uma significação paradigmática na determinação do foco da análise. Aponta-se para a analogia feita por Lacan entre Tirésias e o analista. A intervenção de Tirésias pode ser entendida segundo o modelo de uma interpretação analítica. Essa intervenção corresponde àquilo que Lacan escreveu sobre o objetivo da análise: ela tem de buscar a passagem à fala verdadeira, que une um sujeito a outro, do outro lado do muro da linguagem.

Palavras-chave: Lacan, Sófocles, Tirésias, analista

Antigone, heroin of psychoanalysis?

Lacan reads Antigone, like Heidegger, in the light of the problematic of the truth (of the desire of) the subject/Dasein. The privilege accorded to the figure of Antigone and the rejection of Creon to which his interpretation bears witness, must also be understood against philosophical background. It also provides an insight into why Lacan gives Antigone – and only Antigone – a paradigmatic significance in the determination of the aim of analysis. we pointed to the analogy made by Lacan between Tiresias and the analyst. the intervention of Tiresias may be understood according to the model of an analytical interpretation. The intervention of Tiresias then also corresponds to what Lacan writes elsewhere about the aim of analysis: The analysis must aim at the passage of true speech, joining the subject to another subject, on the other side of the wall of language.

Key words: Lacan, Sophocles, Tiresias, analyst

Introdução

O texto de Lacan sobre *Antígona* é extremamente complicado e sobredeterminado. Nesse texto (as últimas seis sessões do seu seminário sobre a ética na psicanálise)¹, Lacan tratará, na verdade, de diferentes temas e do modo como eles estão inter-relacionados. Sua leitura de *Antígona* oferece ao mesmo tempo uma teoria do desejo, uma teoria da sublimação e uma teoria (da lógica) do término da análise. A teoria lacaniana (da verdade) do desejo funciona aqui como o agente unificador. Ela forma o centro pelo qual os outros temas são tratados. A teoria lacaniana da sublimação, assim como sua teoria do término da análise, deve ser entendida a partir dos seus *insights* a respeito do desejo (e a sua verdade).

A ambição de Lacan tem um alcance maior: por meio da leitura de *Antígona* ele não quer apenas tratar um número crucial de temas em psicanálise, mas deseja, ao mesmo tempo, fornecer uma luz à essência da tragédia grega (ver Lacan 7, pp. 272-3, 313). Sem dificuldade, alguém poderia ser tentado a encontrar algo frívolo nessa última ambição. Estaria a psicanálise realmente em tal posição de revelar os segredos da tragédia grega? Quanto a essa questão, a história do esforço da psicanálise para lidar com essa problemática não é muito promissora. Muitas vezes, ela não vai muito além de algumas reflexões importunas e tediosas (até fazendo psicologismo delas) que nos

¹ As citações das obras de Lacan foram traduzidas da edição original. Indicamos, por isso, duas paginações: a primeira das edições inglesa e norte-americana, que o autor utiliza, e a segunda, das edições em francês. Ambas estão indicadas nas referências bibliográficas. (Nota do tradutor).

ensinam vários tipos de coisas sobre a psicanálise e pouco ou nada sobre a tragédia. Nós estaríamos errados, entretanto, em caracterizar deste mesmo modo os *insights* lacanianos sobre a tragédia, designando-os como marginais, colocando-os precipitadamente de lado. Ele são mais que um mero adorno da atual temática. Nós devemos, ao contrário, nos questionar se o tratamento que Lacan dá aos temas psicanalíticos mencionados e se sua visão sobre a tragédia e o trágico não estão inter-relacionados uns com os outros de um modo intrínseco. Clarificaremos essa questão posteriormente.

Lacan e o significado da tragédia

Para Lacan, não há dúvidas de que Antígona é a verdadeira heroína da tragédia homônima de Sófocles (ver Lacan 7, p. 262, 305). Quem gostaria de negar que Antígona incita admiração em sua resistência perseverante à proibição, ditada por Creonte, de enterrar seu irmão? Contudo, Antígona faz mais que uma mera incitação à nossa admiração: ela nos fascina. Ela é – e Lacan nunca deixa de repetir isto – a única e verdadeira protagonista da tragédia de Sófocles. No entanto, tudo isso é evidente. Há, certamente, uma tradição de leitura e de interpretação de Sófocles² que parece concordar com Lacan. Não apenas filósofos como Heidegger, mas também alguns especialistas bem firmados e bem versados da antiguidade seguem o ponto de vista de Lacan: Antígona é a heroína da peça e Creonte não é nada mais que o anti-herói que sofre as conseqüências de sua própria “insensatez”. Entretanto, mesmo na antiguidade grega, e mais precisamente desde Aristóteles, tal leitura foi taxada como incorreta. A designação do privilégio da figura de Antígona, por este lado da questão, pressu-

² Para uma avaliação da interpretação da *Antígona* de Sófocles conferir Oudemans & Lardinois 8, pp. 107-118.

põe, uma completa negligência do enredo, precisamente pelo que a tragédia recebe sua forma segundo Aristóteles³. Heidegger e Lacan, ao contrário, asseguram reciprocamente que as tragédias de Sófocles não devem ser entendidas como Aristóteles o fez, ou seja, como uma exposição de ações sucessivas, mutuamente irreduzíveis, e de vicissitudes da vida. De acordo com eles, as tragédias não são composições de eventos; elas são, ao contrário, nada mais que o lugar no qual, respectivamente, a verdade do Ser (e do *Dasein*) e a verdade do desejo (do sujeito inconsciente) se tornam visíveis. Na tragédia, escreve Heidegger, “propriamente dizendo”, nada acontece: ela começa com uma ruína⁴. Lacan, por sua vez, compara a tragédia ao colapso de uma pirâmide de cartas: a escolha de Antígona determina a sucessão das cenas mutuamente interconectadas que, em si mesmas, fazem a significação e a verdade da escolha original posteriormente explicada (ver Lacan 7, pp. 265-266, 308-309).

Nós faríamos bem em não perder de vista o contexto filosófico (e mais especificamente heideggeriano) da leitura lacaniana de *Antígona*. Lacan, como Heidegger (e, nesta questão, toda a tradição filosófica desde o idealismo alemão), realmente lê essa tragédia por uma perspectiva da manifestação da verdade do Ser, do desejo do *Dasein* e do sujeito⁵. O privilégio absoluto consentido à figura de Antígona não pode ficar claro se afastado dessa perspectiva. Uma breve comparação entre as leituras heideggeriana e lacaniana sobre Antígona poderá ilustrar este ponto.

³ Ver Aristóteles 1, pp. 2320-2321 (1450a115 – 1450a23) *et passim*.

⁴ Ver Heidegger 2, p. 128.

⁵ “Il n’y a, dans la tragédie en général, aucune espèce de véritable événement. Le héros et ce que l’entoure se situent par rapport au point de visée du désir. Ce qui se passe, ce sont des effondrements, les tassements des diverses couches de la présence des héros dans le temps.” (VII, p. 265, 308)

A leitura de Lacan e Heidegger sobre Antígona

Lacan lê *Antígona* sobre um fundo que nós dificilmente poderíamos chamar de outro modo senão de “o lugar da *Seinsgeschickliche* (historicidade do ser) na psicanálise” (ver Lacan 7, *passim*). Lacan fala explicitamente sobre a possibilidade histórica de fundar uma ética *jenseits* (além) de uma “ética do bem”, quer dizer, de uma ética que não busca basear sua legitimidade em valores “econômicos” (por exemplo, no que é o prazer e o desprazer para nós, em que pode ou não nos levar à felicidade). De modo mais amplo, a questão consiste em explorar os limites, e se possível ir além de uma ética conseqüencialista que, de acordo com Lacan, seria responsável pelos horrores que o século XX produziu. Antígona é a figura na qual a confrontação com tais limites recebe uma forma exemplar. Em sua inflexibilidade contra a proibição de Creonte de enterrar Polinice, ela se direciona exclusivamente a um ponto que está além do mundo dos significados da linguagem e mesmo de qualquer possível significação: ela está no lugar onde o sentido ameaça tornar-se não-sentido e onde qualquer cálculo perde sua significação. Ela defende que, como diz Lacan, isto sobre ou que em Polinice não pode ser articulado como uma qualidade na linguagem: quem ou o que quer que tenha sido Polinice (quaisquer que tenham sido suas características que possam ser formuladas na linguagem), ele deve ser enterrado. É deste modo, diz Lacan, que Antígona fixa sua vista para esse *das Ding* que não pode ser expresso por nenhum significado. Antígona é direcionada para “algo” que em si não pode aparecer como uma qualidade próxima a outras e que, assim, escapa ao mundo familiar. Conseqüentemente, ela revela a verdade do desejo inconsciente que resiste a qualquer lógica conseqüencialista.

Qualquer um que esteja de algum modo familiarizado com a filosofia contemporânea provavelmente deve pensar, no contexto da problemática (da transgressão) do limite de uma ética do bem, no famoso ensaio de Heidegger *Über die Linie* (Sobre a linha) que foi igualmente publicado sob o título *Zur Seinsfrage* (Sobre

a questão do Ser)⁶. Embora seja mais que provável que Lacan não conhecesse esse texto no momento em que comentava Antígona, as similaridades são notáveis. Heidegger trata do limite do niilismo, quer dizer, da época da tecnologia em que o meio e fim da racionalidade tornou-se predominante. Não se requer muita imaginação para ver no ataque lacaniano à ética conseqüencialista o análogo da interrogação heideggeriana dos limites do niilismo. Não seria a ética conseqüencialista, afinal de contas, a concretização do niilismo no nível ético? Tal comparação ainda permanece num alto grau de generalidade e com pouco compromisso. O que se segue, no entanto, é mais importante: Heidegger discute a figura de Antígona numa série de leituras de 1942 sobre *Der Ister* de Hölderlin, de um modo que concorda perfeitamente com a interpretação lacaniana. Nesse texto, Heidegger retoma e desenvolve com maior profundidade sua leitura da *Antígona* de Sófocles, que havia começado em *Zur Einführung in die Metaphysik* (Uma introdução à metafísica)⁷. Nesta última, Heidegger denomina o homem (*Dasein*) *das Unheimlichste* (para denotar aquilo que é mais incomum). Ele escreve: “o *Da-sein* do homem histórico se diz: ser posto como uma brecha no qual a sobreforça do ser aparece rompida, deste modo esta brecha em-si rompe de modo brusco com o ser”⁸. O *Dasein* é entregue à necessidade de ser e isto para ruir e destruir. Quanto a isto, o *Dasein* somente preserva e protege o mundo familiar cotidiano (que está incrustado nele), a fim de romper com a familiaridade disto, para que esse

⁶ Ver Heidegger 4, pp. 379-421.

⁷ Ver Heidegger 3, (*Idem*, *An Introduction to Metaphysics*. Trad. Ralph Manheim. New York: Yale University Press, 1959).

⁸ *Ibidem*, p. 124 (ed. de Frankfurt), 163 (ed. de New York): “Da-sein des geschichtlichen Menschen heißt: Gesetz-sein als die Bresche, in die Übergewalt des Seins erscheinend hereinbricht, damit diese Bresche selbst am Sein zerbricht”.

Ser possa se dar a nós de um novo modo. Porém, o *Dasein* não faz isto meramente por capricho subjetivo. Ele faz assim porque o Ser o força a abandonar seus bem conhecidos passos, para que ele possa *überhaupt* (de qualquer forma) se dar de um novo modo. Quanto a isto, o Ser não pode aparecer separado de uma atividade “violenta” do homem. O Ser não pode ocorrer sem o *Dasein*, pois em seu ser responde o apelo do Ser.

Em *Der Isters*⁹, Heidegger retoma essa análise e dá um passo além: não somente chama o homem ou o *Dasein* de *das Unheimlichste* (o mais incomum), assim como acabamos de descrever, mas afirma que Antígona é o ser que representa o *Dasein* de um modo exemplar. De fato, Heidegger escreve que Antígona é *der unheimlichste Mensch* (o homem mais incomum) porque ela fez a *zu-geschickte Erscheinen* (a aparição da não-entrega) contra, qual ninguém pode fazer nada. Antígona, seja como for, rompe o mundo do ser e, assim, do sentido-dado humano e de suas possibilidades. Ela está naquele lugar onde o mundo aparece como sendo entregue a algo que lhe escapa de um modo radical e que não tem regresso possível: *das zu-geschickte Erscheinen*, quer dizer, o Ser em-si mesmo. Heidegger conclui que a morte de Antígona sela sua aderência ao Ser em-si.¹⁰

Não é nossa intenção insistir fortemente na inegável proximidade de Heidegger e Lacan com relação a *Antígona*. Para nossa exposição, é mais importante que para Lacan, assim como para Heidegger, Antígona representa de um modo exemplar a verdade do homem em relação a algo que por definição o elude. Para Lacan, Antígona é direcionada ao *das Ding* que não pode ser articulado na ordem dos significados, desconcertando o mundo a que estamos familiarizados. Para Heidegger, Antígona é sujeitada à necessidade

⁹Heidegger 3, pp. 117-52 *et passim*.

¹⁰ *Ibidem*, p. 127.

do Ser, que, em essência, está para além de nosso mundo cotidiano familiar. É desse modo que ela representa uma verdade que normalmente nos escapa¹¹.

Nós sugerimos acima que a teoria lacaniana da tragédia e os temas psicanalíticos de que Lacan trata nesse contexto estão entrelaçados intrinsecamente. Em seguida, ilustraremos esse ponto em relação à problemática do término da análise, assim como ela é tematizada por Lacan em conexão com Antígona. A fascinação de Lacan por Antígona (e algumas pressuposições filosóficas que nós deixamos nu) dá razão a uma visão do propósito da análise que é ao menos discutível. Contudo, nós devemos primeiro explicar brevemente a interpretação lacaniana de *Antígona* antes de tomarmos essa questão com profundidade.

A interpretação de Lacan da Antígona de Sófocles

A história de Antígona é bem conhecida. Ela quer enterrar seu irmão a todo preço. A despeito da proibição de Creonte, a quem é óbvio que, como um traidor do estado e assassino do seu irmão Etéocles, Polinice não merece essa honra, ela irá se esforçar duas vezes para conduzir sua vontade até o fim. Porém Creonte, escreve Lacan, comete um erro. Ele comete a insensatez de defender que mesmo os mortos estão sujeitos à autoridade política (ver Lacan 7, p. 259, 301). Ele é, então, nada mais que um anti-herói (ver Lacan 7, p. 277, 323), um mero momento do estágio a partir do qual Antígona pode revelar sua verdade. Como Antígona coloca mais tarde, Polinice deve ser enterrado porque é *autadelfos*: “morrendo meu esposo, poderia ter outro, / filhos outro homem, perdendo um, poderia dar-me, / mas

¹¹ É óbvio que esta comparação entre Heidegger e Lacan ainda permanece claramente formal. A fim de “des-formalizar” essa comparação nós devemos, por exemplo, nos perguntar como o *Ding* de Lacan é relacionado ao Ser de Heidegger. Mas isto, entretanto, foge de nosso alcance nesta investigação.

irmão, visto que pai e mãe foram recolhidos à Morte, / jamais será possível que outro floresça”¹². Em outras palavras, em sua resistência a Creonte, Antígona apela para a singularidade e irreparabilidade de Polinice.

A singularidade de Polinice, pode não ser compreendida, e, entretanto, em termos de qualidade ou expressa em palavras. Foi ele um bom ou um mau homem, foi bravo ou covarde, forte ou fraco? Todas são qualidades que ele compartilha com outros e que tornam possível que ele seja comparado com outros. A singularidade de Polinice se refere, também a um ponto que leva para além dessas qualidades: como Antígona diz, Polinice pode ter sido quem quer que ele desejasse ser e pode ter feito o que quer que seja, mas isto não muda o fato fundamental de que ele era seu irmão e, como tal, é irreparável. É essa singularidade (que em si não pode mais ser entendida em termos de qualidade, articulada com os significados da linguagem) que Antígona defende e em nome da qual ela continua a oferecer resistência a Creonte, mesmo correndo o risco de perder sua própria vida. De acordo com Lacan, é através da paixão por seu irmão que Antígona renuncia a todos os bens deste mundo e ao que quer que possa uni-la a este mundo: sua relação com Hemon, sua possível maternidade, sua relação com sua irmã Ismênia, sua própria vida. Antígona distancia-se de tudo que normalmente nos dá contento e sentido em nossa existência. Desse modo, seu desejo é direcionado para aquilo que escapa à lei do significado. É “puro” desejo (ver Lacan 7, p. 283, 329). E está purificada de qualquer conexão com o que dá sentido, significação e orientação à nossa existência. É direcionada a algo (*das Ding*) que não pode mais ser recuperado na ordem do sentido. Antígona estabelece-se no limite onde o sentido (que pode ser articulado na linguagem) ameaça tornar-se não-sentido.

¹² Sofocles 9, p. 87 (versos 905-912). Nesta tradução utilizamos: a versão para o português Donaldo Schüler. (Porto Alegre: L&PM, 1999). (Nota do tradutor)

Em sua resistência, Antígona apela às leis ctônicas das relações sanguíneas. Pode-se dizer que, com isso, ela sobrevaloriza os laços sanguíneos. Isto é indubitavelmente verdadeiro, mas é dessa maneira que, de acordo com Lacan, ela cumpre o infortúnio (mas também a insanidade), o *atei* da família de Laio. Antígona não é nada mais que um expoente da história incestuosa de Laio e o que determina a história: o oráculo de Delfos, a maldição que Édipo lança sobre seus dois filhos etc. Como Lacan escreve, Antígona é *le noeud central de la parole* (o nó central da fala): ela não é nada menos que o lugar em que as palavras fundamentais que conduzem a história da família de Laio vêm para ser percebidas. Em outras palavras, é precisamente nesse momento que Antígona executa o destino de Laio em seu ultimato extremo – (executando) a cadeia de significados que está no suporte de sua existência e pela qual esta recebe uma forma; é nesse momento que ela alcança o limite onde a coisa indizível aparece – lá onde as “palavras fundamentais” são executadas sem deixar resto, nós alcançamos o ponto em que a linguagem, em sua essência, é insuficiente para fundamentar nossa existência de uma vez por todas. Antígona, então, não é nada mais que “a escória do mundo (...), coisa vazia de toda aparência especiosa”¹³. É deste modo que Antígona revela a verdade de nossa existência como seres desejantes. Esse desejo é o efeito da linguagem que fundamentalmente nos determina e que ocorre sob o fundo de um *Ding* indizível que resiste a todas as nossas tentativas de recuperá-lo à ordem do sentido.

Nós aqui trouxemos brevemente à memória a interpretação de Lacan sobre *Antígona*. Nossa interpretação disto ilustra, uma vez mais, que Lacan tem exclusiva atenção, como na tradição heideggeriana, à verdade (do desejo) do sujeito que é expressa por Antígona de modo exemplar. E é exatamente por Lacan entender o trágico como (confrontação com a) verdade do sujeito desejante (a verdade

¹³ “(...) n’est plus que le rebut de la terre, le déchet, le résidu, chose vidée de toute apparence spécieuse” (Lacan 6, p. 232, 270).

do Ser, respectivamente) que ele pode dizer, partilhando com Heidegger, que nada realmente acontece na tragédia grega: a tragédia começa com uma ruína do sentido. Todos os outros protagonistas (Ismênia e Hemon, assim como Creonte e Tirésias) são, desse modo, reduzidos a meros elementos de decoração, sem nenhum atributo ou verdade própria. A interação entre tais protagonistas (a intriga a qual Aristóteles atribui tanta importância), conseqüentemente, não representa nenhum papel na leitura de Lacan (ou na de Heidegger). Anteriormente, nós já havíamos indicado que esse empobrecimento é muito menos inocente que parece, visto que tem repercussão imediata no modo como Lacan tematiza em seu texto (mas também noutro lugar) o término da análise. É o que abordarei adiante.

O propósito da análise e o erro de Creonte

Lacan fala que, no final da peça, Antígona não é nada mais que “a escória do mundo (...), coisa vazia de toda aparência especiosa”. Desse modo, ela confronta a si com o nada abismal da existência humana. Mas Lacan imediatamente adiciona que essa experiência forma, ao mesmo tempo, o término lógico de uma análise realmente completa. Conseqüentemente, nós devemos, na análise (como Antígona), nos confrontar com o nada último de nossa existência. E o caminho para tal não difere em nada daquele que Antígona percorreu: em análise, espera-se restaurar as palavras fundamentais pelas quais nossa existência recebe sua forma e pelas quais é determinada. Lacan então escreve:

[...] é por sua própria lei que [...] o sujeito despoja o escrutínio. Essa lei é sempre primeiramente a aceitação de alguma coisa que começou a se articular antes dele na geração precedente e que é, propriamente dizendo, o *Atè*. Este *Atè*, por nem sempre atingir o trágico do *Atè* de

Antígona, não tem por isso menos afinidade com o infortúnio (Lacan 7, p. 300, 347)¹⁴.

Em outras palavras, o desenrolar de nosso destino e a confrontação com *das Ding* aqui também vão de mãos dadas. Na análise, quer-se fazer nada menos que isto: confrontar-nos com um destino sem-sentido que ocorre sob o fundo de um *Ding* indizível. Como na tragédia, a análise é, no sentido mais literal da palavra, um acontecimento-da-verdade.

Será que nós podemos aceitar isto como sendo suficiente? Na análise não se quer produzir uma mudança subjetiva? Não se espera, dos analisados que confiaram em nós, que algo irá mudar em suas vidas, que eles possam de algum modo romper com o poder dos seus destinos para expandir suas vidas de um modo que não eram capazes anteriormente? Deveria o analista somente aspirar à aceitação de um destino sem-sentido, ou ele deveria também tornar possível dizer ao analisando a razão pela qual sua vida teve de tomar o caminho que tomou, a fim de que outras possibilidades se tornar possíveis? Nós já sugerimos acima que a escolha unilateral de Lacan e Heidegger do privilégio da figura de Antígona parece questionável de um ponto de vista filosófico e histórico. Por razões “econômicas” nós não pudemos desenvolver essa questão. Neste momento do texto, entretanto, não podemos mais evitar tal problemática. A interpretação de Lacan não somente nos dirige a conclusões que levantam questões de um ponto de vista filosófico e histórico, como também tais conclusões não são tão óbvias pela perspectiva psicanalítica. Além disso, alguns elementos no próprio texto de Lacan dão origem a uma problematização de sua própria visão.

¹⁴ “[...] c’est sa propre loi dont [...] le sujet dépouille le scrutin. Cette loi est d’abord toujours acceptation de quelque chose que a commencé de s’articuler avant lui dans les générations précédentes, et qui est à proprement parler l’*Atè*. Cette *Atè*, pour ne pas toujours atteindre au tragique de l’*Atè* d’Antigone, n’en est pas moins parente du malheur.”

Creonte, diz Lacan, é um herói secundário, ou mesmo um anti-herói. Ele não só comete um erro em não querer enterrar Polinice, mas também admite a intervenção de Tirésias pelo medo das conseqüências de suas ações. Ele reconhece suas próprias faltas e se esforça para desfazer suas conseqüências *in extremis*.

O pensamento aristotélico, afirmando que a tragédia faz uma possível catarse através do sentimento de pena e medo, é bem conhecido. De acordo com Lacan, medo e pena são afetos que têm um papel no mundo na medida em que aparecem como familiares e “próprios à pessoa”. Nós sentimos compaixão apenas por alguém que se mostra como um igual, alguém em quem podemos nos reconhecer. Medo também sugere um perigoso reconhecimento; nós tememos alguém, por exemplo, porque podemos atribuir motivos e intenções a ele ou a ela que não nos são inteiramente estranhos. Medo e pena, conseqüentemente, têm um papel em nossas relações com o outro na medida em que podemos nos identificar com ele ou ela. Esses afetos intervêm em nossa conduta para com um alter-ego que, como tal, pode aparecer como familiar. Lacan fala que eles pertencem ao domínio do imaginário, quer dizer, ao domínio do mundo ao qual somos familiares e podemos nos vincular.

Disto, Lacan conclui que a catarse, como o sentimento de medo e compaixão tratado por Aristóteles, não pode ser outra coisa senão uma purificação desse imaginário que nos mantém a uma distância da verdade de nossa existência (ver Lacan 7, p. 247, 290). De acordo com Lacan, é precisamente na confrontação com a figura de Antígona que essa catarse (mesmo que por um breve momento) se torna possível ao espectador. Antígona é, afinal, do começo ao fim da peça, “desprovida de medo e de pena”. Ela intenta um ponto para além de nosso mundo familiar. Ela é completamente separada de tudo que pode dar conteúdo e sentido a este mundo. Para nós, espectadores, ela torna possível uma confrontação com o “fundo abismal” (Heidegger) de nossa existência (*das Ding*) de tal modo que não perecemos na confrontação com isto.

A posição de Creonte é inteiramente diferente: ao consentir com seus sentimentos de medo, ele retrocede ao mundo imaginário. Antígona nos deixa mudos no sentido mais literal: por separar a pessoa do mundo familiar, as categorias de bom ou mau, de sentido ou não-sentido, com as quais nós julgamos nosso mundo e pelas quais nosso mundo pode aparecer como significável, perdem sua significação. Observando Antígona, nós, assim como o coro no final da peça, nos desorientamos¹⁵. Antígona é justa ou não, boa ou má? Em conexão com Antígona, uma resposta significativa a essas questões não é mais possível, porque as categorias e pressuposições que poderíamos usar perdem sua relevância e foram como que postas fora de ação (ver Lacan 7, pp. 281, 324-325). Creonte, ao contrário (e este pode ter sido o erro mais sério dele de acordo com Lacan), cede e permite que suas ações possam ser julgadas por categorias que estruturam o mundo cotidiano. É desse modo que ele escapa da confrontação com *das Ding*, que se tornou a única “medida” para as ações de Antígona. Assim como para Heidegger, Antígona pertence ao Ser e Creonte representa nada menos que o esquecimento do Ser. Antígona tem sua vista direcionada a *das Ding* a que, por covardia e medo, Creonte escapa.

Tirésias e a função do psicanalista

No entanto, Creonte é a única figura da *Antígona* de Sófocles que, durante o curso da peça, realmente muda. No final da peça ele assume uma posição subjetiva diferente da inicial. Após a intervenção de Tirésias, ele reconhece suas faltas e assume suas responsabilidades por elas. Ele assume seu passado a em que Antígona é determinada pela história da família de Laio – e muda sua orientação. Antes de condenarmos Creonte por isto, como Lacan claramente o faz, nós devemos nos lembrar do seguinte: ao menos implicitamente Lacan

¹⁵ Ver Sófocles 9, verso 801 e os que o seguem.

compara Tirésias a um analista. E, se tal comparação é válida (e nós desejamos destacar, uma vez mais, que nós encontramos essa comparação no texto de Lacan), podemos ainda qualificar, sem dificuldades, a mudança que Tirésias produz em Creonte como o seu erro último? Se levarmos a sério a sugestão de Lacan, a de que Antígona tem um significado paradigmático para a determinação do término da análise, não se deveria então aceitar que a intervenção de Tirésias também proporciona uma reavaliação do significado de Creonte para a análise? Perguntemo-nos primeiramente em qual evidência nos baseamos na analogia entre Tirésias e o analista.

Não é acidentalmente que Lacan diz que os “heróis” da antiguidade são cegos (Édipo, Homero, Tirésias). Nós já apontamos o fato de que o reconhecimento do destino (das palavras fundamentais que são o suporte de nossa existência) vai de mãos dadas com a confrontação com o *Ding* indizível e com a não-fundamentação última de nossa existência. Uma vez que o oráculo de Delfos veio para sua completa realização (a cadeia de significados pela qual a existência de Édipo recebeu sua forma), ele destrói seus olhos: “se ele se separa do mundo pelo ato que consiste em se cegar, é porque somente ele, que escapa das aparências, pode chegar à verdade. Os antigos o sabiam – o grande Homero é cego, Tirésias também” (Lacan 7, p. 310, 357). De acordo com Lacan, a cegueira de Édipo e aquela de Tirésias se referem, conseqüentemente, ao fato de que eles testemunhas de algo que era “insuportável para os olhos humanos”¹⁶, e isto significa claramente para Lacan que eles, assim como Antígona, entraram numa zona entre a vida e a morte onde *das Ding* aparece. Porém, isto não é tudo. Lacan busca tal experiência (se ainda pudermos ao menos usar esta palavra aqui) também como pré-condição para situar a posição do analista: no fim de uma análise, o sujeito deve alcançar e deve saber o domínio e o nível da experiência

¹⁶ Ver Sófocles, *Édipo Rei*, versos 1652-1653 (Sófocles 10, p. 583).

de desordem absoluta, quer dizer, a experiência que Antígona (ver Lacan 7, p. 262, 306), mas também Tirésias e Édipo, sofreram.

Essa comparação entre os heróis da tragédia grega e os analistas (lacanianos?) contemporâneos levanta involuntariamente nossas suspeitas. A saber, não se pode senão perguntar como os inevitáveis *efeitos idealizantes* de tal comparação podem se manter em verificação. E mesmo que tenhamos de ser extremamente cuidadosos com tais comentários psicologizantes, pode-se perguntar se o próprio Lacan escapa desses efeitos idealizantes. Em relação a Antígona, Lacan realmente escreve que ela não pode entrar na zona onde *das Ding* aparece sem se descobrir “sozinha e traída” (Lacan 7, p. 305, 353). No mesmo contexto, Lacan chama Antígona de um mártir por sua causa¹⁷. E pode alguém, aqui, pensar de um outro modo senão na façanha da fundação da *Ecole freudienne de Paris* na qual Lacan escreveu sobre si: “sozinho, como eu sempre fiquei diante da causa analítica (*seule comme je l'ai toujours été devant la cause analytique*)”? Será que Lacan via a si (em analogia a Antígona) como um mártir da causa analítica, como o verdadeiro herói da psicanálise contemporânea?

Antígona, como sabemos, tem, para Lacan um significado paradigmático para a compreensão da análise. Nós havíamos sugerido igualmente que o significado de Antígona deve ser, nesse contexto, explicado em contraste com os de Tirésias e Creonte. Se se pode comparar Tirésias a um psicanalista (e sua intervenção com Creonte como uma interpretação analítica)¹⁸, a figura de Antígona igualmente aparecerá de um modo diferente. Mesmo que aqui falte espaço para desenvolver essa hipótese de modo exaustivo, a seguir, desejamos apontar para alguns elementos que podem dar suporte a isto.

¹⁷ “Il n’y a que les martyrs pour être sans pitié ni crainte”. (Lacan 7, p. 267, 311).

¹⁸ Em textos anteriores, Lacan havia matizado essa comparação. O analista, afinal, não apenas representa a verdade do simbólico, assim como Tirésias, mas em primeira instância, o “objeto a”, em sua impossibilidade.

Antígona versus Creonte

[...] ao menos um dos dois protagonistas, até o fim, não conhece nem medo nem pena, e esta é Antígona. É por isso que, entre outras coisas, ela é a verdadeira heroína. Ao passo que, no fim, Creonte se deixa atingir pelo medo, e se esta não é a causa de sua ruína, é seguramente o sinal. (Lacan 7, p. 258, 300).

Lacan aqui sugere claramente que Creonte, como Antígona, não conhece nem o medo nem a pena no início da peça. Nós também sabemos que a ausência de medo e de pena, de acordo com Lacan, é uma das características do herói de Sófocles. Ao menos no começo da peça, Creonte nisto se assemelha a Antígona. É com a mesma resistência de Antígona que ele insiste em seu ponto de vista. Mesmo assim, de acordo com Lacan, eles não estão no mesmo nível: Creonte, em contraste a Antígona, comete um erro. Ele, afinal, presume que a lei político-ética da cidade-estado pode também ser aplicada aos mortos. Pode-se não entender esse erro como sendo demasiado racional, como se nós estivessemos aqui meramente interessados em um desacerto intelectual: com a recusa de permitir que Polinice fosse enterrado, Creonte, diz Lacan, estaria como que desejando atacar Polinice depois de sua morte (natural) (ver Lacan 7, p. 254, 297). Lacan, desse modo, põe Creonte no mesmo nível que Kant, e da pessoa a quem Lacan considera ser a perversa imagem-especular de Kant: Sade.

Para Lacan, Kant é o protótipo de uma ética não-conseqüencialista¹⁹. Para Kant, o bem moral não tem nada a ver com os propósitos que alguém persegue e com os sentimentos, elevados ou não, que alguém possa ter ao realizá-los. Ao contrário, o bem moral é exclusivamente dominado pela demanda de universalidade que é dada na natureza racional e a qual se espera que sigamos, separado de nossas

¹⁹ Para isto, ver Lacan 7, pp. 71-84 *et passim*, 87-102 (*De la loi morale*).

tendências e da tradição de que nós participamos. Subseqüentemente, Lacan escreve que, tomando tal perspectiva, poder-se-ia de fato perguntar a um computador se uma ação corresponde ou não a essa exigência: “nunca aja senão de um modo que sua ação possa ser programada” (Lacan 7, p. 77, 94).

O simplismo ou, ao menos, a parcialidade da leitura lacaniana de Kant não precisa ser tratada por nós aqui. O que é mais importante para nossa discussão é o que se segue: essa leitura põe Lacan numa posição de determinar, sem dificuldade, Sade como a inevitável imagem-especular perversa de Kant. O universo sádico não é, afinal, distinguido pela absolutização de um propósito sensual (por exemplo, o gozo a qualquer preço). Ao contrário, de acordo com Lacan, o universo sádico caminha junto com a viva resolução condizente a uma lei universal e não-conseqüencialista da conduta: “tomemos como máxima universal de nossa ação o direito de gozar do outro seja como for, como instrumento de nosso prazer” (Lacan 7, p. 79, 96). A fim de provar que não se é mais dependente em todos os modos de vinculações e propósitos sensuais ou “naturais” (família... mas também as restrições e leis que parecem ter sido impostas a nós por natureza), o sujeito perverso deve primeiramente aplicar aquela lei de conduta para suas vinculações irracionais. Lacan diz que se percebe desse modo o que Kant, a despeito de si mesmo, tinha em vista em referência à lei moral: seguindo uma lei universal até o extremo, qualquer emoção ou sentimento, juntamente com vínculos naturais, são eliminados do universo sádico.

É dessa perspectiva que se pode iluminar a fantasia sádica: em sua fantasia, o sujeito sádico quer se destacar de tudo que o liga à natureza e ao “natural” como tal. O repúdio à natureza e ao natural (por exemplo, na ordem da sexualidade) tornou-se um fim em si mesmo. Desse modo, o desejo do perverso intenta um ponto para além da ordem da natureza (e da cultura que tem esta ordem em conta) e das restrições que ela impõe a nós. Isso nos traz ao limite em que o natural e o não-cultural, que nos é familiar, ameaçam entrar em co-

lapso. A fantasia originária do sadismo apresenta testemunho disso: é a fantasia do eterno sofrimento que, por assim dizer, deixa a vítima intocada. O objeto é sujeito às torturas mais horripilantes, mas ao mesmo tempo retém uma rara e intocada beleza. A vítima sofre, mas não morre (ver Lacan 7, p. 261, 303). Fazendo assim, sujeitar-se-ia novamente à lei da criação e da destruição que caracteriza precisamente a natureza a que o sádico deseja escapar. A fantasia sádica nos traz para o limite do que ainda pode ser resgatado na ordem do sentido. Ela nos traz ao limite de onde *das Ding* aparece. É o que podemos colocar agora: o sádico usa a lei (universal) para forçar um acesso ao *das Ding* – àquilo que, por essência, escapa à ordem da lei.

De acordo com Lacan, Creonte põe a si na posição da razão prática kantiana. Ainda melhor: como ponto de partida de suas ações, Creonte toma uma máxima que parece cumprir inteiramente a demanda de universalidade kantiana: não se pode honrar o traidor do estado (Polinice) do mesmo modo que se honram aqueles que, até sua morte, serviram ao estado (Etéocles) (ver Lacan 7, p. 259, 301). Contudo, ao mesmo tempo, Creonte faz mais que isso: ele expande o campo de aplicação dessa lei para além do domínio dos vivos. Ele assume que a lei político-ética da cidade-estado grega ainda se aplica ao falecido Polinice. Ele quer punir Polinice passada sua morte (natural). Lacan diz que Creonte quer um eterno sofrimento a Polinice, um sofrimento ao qual nem mesmo a morte traz um fim (ver Lacan 7, p. 254, 297). Em outras palavras, Creonte usa a lei (uma máxima universalizável) a fim de forçar um acesso, a qualquer preço e apesar de tudo, àquilo que não se pode de modo algum ser visto: *das Ding*.

Creonte se separa de tudo aquilo que deu sentido à sua vida: sua própria felicidade e a de sua família, o bem-estar do estado... tudo isso ele subjuga e abandona em virtude de seu desejo de punir Polinice mesmo depois de sua morte. Creonte, como Antígona, procura um ponto que, por definição, está para além de qualquer vinculação; por isso não devemos ficar surpresos que Creonte, como Antígona, não conheça nem medo, nem pena. De fato, tanto a Antígona quanto

Creonte, procuram este ponto: *das Ding* – cada qual a seu modo. Mas devemos perguntar se não é por esse caminho que eles foram lançados numa certa relação especular *onde ambas as posições determinam mutuamente uma à outra*²⁰ Trataremos disso adiante.

Que as posições de Creonte e de Antígona sejam mutuamente interconectadas, isto pode ser revelado pelo fato de Creonte, no curso da tragédia, repetidamente apontar para sua impossibilidade em obedecer Antígona *porque ela é uma mulher*. Parece que Creonte não cederá sob nenhuma circunstância a Antígona por medo de se tornar igual a ela. Em outras palavras, ele teme a perda de sua identidade. “Agora, entretanto, homem não serei eu, homem será ela, / se permanecer impune tamanho atrevimento”²¹. Creonte não pode ceder a Antígona sem perder sua masculinidade. Mas em que a ansiedade de Creonte é aqui baseada? Tal ansiedade possivelmente esconde uma identificação que já teve seu lugar num outro nível. Porque, na verdade, enquanto Creonte acredita excluir e rejeitar Antígona e o que ela representa, ele já se subscreveu sem reserva à lógica da ação dela. Afinal, se Creonte tivesse concedido anteriormente, nada teria acontecido. Somente porque (tal como Antígona... ou seguindo seu exemplo?) teimosamente insiste em seu ponto de vista, Antígona pode ser para nós, mas também para Creonte, o que ela é, e fazer o que ela faz. Em outras palavras, Creonte está, sem saber, enfeitiçado por Antígona, ele está fascinado por aquela com quem ele se identifica. Essa identificação (imaginária) lança uma luz esclarecedora sobre a insegurança de Creonte com respeito à sua identidade, assim como sobre o frenesi com o qual ele se segura rapidamente à lei, mesmo lá onde ela não é mais aplicada. Na verdade, é precisamente porque é no nível do imaginário que a identidade de Creonte está em jogo que ele não pode entender num nível simbólico (no nível da lei) que, permitindo a Polinice ser enterrado, ele nem obedece a Antígona

²⁰ “(...) la danse don til s’agit entre Créon et Antigone” (Lacan 7, p. 320, 369)

²¹ Sófocles, *Antígona*, versos 484-6.

nem obedece ao morto (e à sua lei). Creonte confunde obediência a Antígona com obediência ao morto. A intervenção de Tirésias lhe permite resolver essa confusão:

visto que lançaste um dos daqui entre os de lá, / ao encerrares, para vilipendiar, uma pessoa viva numa sepultura, / enquanto preservas aqui um de lá, propriedade / dos deuses infernais, cadáver sem sepultura, ultrajado. / O que fizeste não é permitido nem a ti nem aos deuses lá do alto, / aos quais tu impuseste um cadáver à força.²²

Creonte reconhece suas faltas e tenta retificá-las. A ansiedade de tornar-se uma mulher não mais o impede de revisar sua posição. Entretanto, ele atinge tal sagacidade muito tarde: Antígona está morta e seu filho Hemon se suicidou à visão do corpo morto dela. Eurídice não pode aceitar a perda de seu filho e também comete suicídio. Nesse momento, Creonte torna-se insano com pesar e somente deseja a morte. Esse desdobramento dramático de eventos não pode nos deixar perder de vista o seguinte: Creonte reconhece sua culpa e adequa sua história. Ele é, e ninguém mais, responsável pelo que aconteceu. Com aceitação de sua própria responsabilidade pelo que ocorreu, Creonte recebe uma *dimensão humana* que faltava a Antígona. Creonte se dá conta de como o que aconteceu aconteceu, e aceita sua própria parte no infortúnio que acometeu a si e à sua família. Essa é uma pré-condição necessária para que uma história se torne possível como algo diferente de uma mera realização de um destino cego.

Lacan reprova Creonte por ele se entregar ao medo das consequências e, principalmente, por não ser capaz de evitar tais consequências. Deixamos claro, entretanto, que Creonte não somente aquiesce pelo medo dos resultados de sua obstinação, mas também porque Tirésias, como um analista poderia ter feito, visa sua confusão e permite a ele escapar dos efeitos insuportáveis de sua identificação

²² *Ibidem*, versos 1068-1073.

com Antígona. É verdade que, em certo aspecto, a intervenção de Tirésias, assim como a “conversão” de Creonte, veio muito tarde. Mas isso não impede que Creonte seja capaz, na base dessa intervenção, de assumir uma nova posição subjetiva, na base da qual uma nova história talvez possa se tornar possível. Não se pode entender verdadeiramente como essa problemática pode ser deixada fora de consideração se ao mesmo tempo designamos um valor paradigmático à *Antígona* de Sófocles na determinação do telos da análise.

Conclusão: o propósito da análise

Lacan lê Antígona como Heidegger: à luz da problemática da verdade (do desejo) do sujeito/*Dasein*. O privilégio concedido à figura de Antígona e a rejeição de Creonte devem também ser entendidos sob um fundo filosófico. Eles fornecem uma luz sobre a razão pela qual Lacan dá a Antígona, e somente a ela, um significado paradigmático na determinação do propósito da análise. Mesmo que Lacan, como Creonte, não escape à fascinação exercida por Antígona, ainda assim sua interpretação testifica um sensível número de temas que nos permitem diferentes leituras. A esse respeito, nós apontamos a analogia feita por Lacan entre Tirésias e o analista. Disto deduzimos que a intervenção de Tirésias pode ser entendida de acordo com o modelo de uma interpretação analítica. Essa intervenção intenta, em essência, à posição de Creonte na ordem simbólica: Creonte absolutiza injustamente, na base de uma fascinação imaginária por Antígona, a lei do estado. A intervenção de Tirésias corresponde também ao que Lacan escreve noutro lugar sobre o propósito da análise: a análise deve visar à passagem da fala verdadeira, juntando o sujeito a outro sujeito, ao outro lado da barreira da linguagem. Essa é a relação final do sujeito com um genuíno Outro – no caso de Tirésias como o representante de uma ordem da verdade à qual Creonte ainda não tem acesso –, “(...) ao Outro que dá a resposta que não se espera, que

define o ponto terminal da análise” (II, p. 246, 288). A fala (*la parole*), devemos concluir, pode dar uma nova vida *jenseits* do destino e do oráculo. A verdadeira inconsciência do sintoma pode ser interpretada e, por esse caminho, pode ser reinscrita no movimento contínuo do mundo. É desse modo que a análise torna possível uma história que é mais que – e também algo diferente de – uma mera repetição de uma determinação recôndita do destino²³.

Finalmente, retornemos brevemente a Antígona. Nós nos perguntamos se uma reavaliação de Creonte e de Tirésias não nos obrigaria a entender a figura de Antígona de um modo diferente do que Lacan o faz. Falta espaço aqui para tratar dessa problemática de modo exaustivo. Nos limitamos, assim, a algumas reflexões breves.

Antígona quer enterrar seu irmão a todo custo. Lacan escreve que, a fim de realizar esse intento, ela está pronta para largar tudo: sua relação com Hemon, sua maternidade etc. Não é curioso que um psicanalista como Lacan mencione admitidamente esse tema mas, posteriormente, não faça nada ou muito pouco com ele? É como se esses temas não tivessem nenhum valor à *mulher que Antígona é também*; como se esses temas não fossem também capazes de nos ensinar algo sobre a posição (simbólica) de Antígona. Meu irmão, diz Antígona, é o que ele é, distante de toda coisa boa ou má que se pode dizer dele, e é por isso que ele deve ser enterrado. Não pode um analista, seguindo as próprias palavras de Lacan²⁴, também escutar que Antígona se faz ouvir em sua própria mensagem de um modo inverso: “Eu sou meramente sua irmã, eu sou *meramente* sua irmã”? E ele não deveria se perguntar (ou dever-se-ia perguntar a ele) o que a rejeição de Antígona por sua mãe (e por sua maternidade), que Lacan simplesmente ignora, pode significar nesse

²³ A questão que devemos pôr (mas que não podemos responder aqui) é obviamente a de como esta posição pode ser reconciliada (e se isto é possível, como é possível) com o pensamento de que a análise é direcionada por uma confrontação com o “fundo abissal” de nossa existência, quer dizer, com *das Ding*.

²⁴ Ver Lacan 5, pp. 30-113, 237-322.

contexto? Lacan não coloca essas questões. Sua fascinação por Antígona provavelmente preveniu que ela fosse encontrar nele ainda um Tirésias.

Referências bibliográficas

1. ARISTÓTELES. *Poetics*. In *The Complete Works of Aristotle*, the revised Oxford translation. Vol. II. Princeton: Princeton University Press, 1984.
2. HEIDEGGER, Martin. *Hölderlins Hymne 'Der Ister'*: Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1983
3. ____ ; *Zur Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1976
4. ____ ; *Zur Seinsfrage*, Wegmarken. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1978
5. LACAN, Jacques. *The function and field of speech and language in psychoanalysis*. In *Ecrits – A Selection*. Nova York: W.W. Norton Publishers, c1977. [*Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*. In *Écrits*. Paris : Éditions du Seuil, 1953.]
6. ____ . *The Seminar of Jacques Lacan Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955*. Cambridge: Cambridge University Press, c1988. [*Le Séminaire II (1954-1955): Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1978.]
7. ____ . *The seminars of Jacques Lacan Book VII, The Ethics of Psychoanalysis 1959 – 1960*. Londres: Tavistock / Routledge, c1992. [*Le Séminaire VII (1959-1960): L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.]
8. OUDEMANS, Th.; LARDINOIS, A. *Tragic Ambiguity, Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*. Leiden: Brill, 1987.
9. SÓFOCLES. *Antigone*. Loeb Classical Library Vol. 21. Cambridge: Harvard University Press 1994.
10. ____ . *Oedipus at Colonus*. In *The Loeb Classical Library Vol. 21*.