

O temor na tragédia

Cristia Rosineiri Gonçalves Lopes Corrêa

Psicanalista, membro do Ato Freudiano Psicanálise Ensino e Transmissão. Mestre em Philosophy and Ethics of Mental Health na University of Warwick.

End.: Av. Olegário Maciel, 1835, apto 317. Paineiras. Juiz de Fora – MG. CEP: 36016-011.

Email: crlopes2001@yahoo.com.br

Resumo

O presente artigo argumenta que uma característica essencial da tragédia a despeito de seus desvios e retomadas no tempo, podemos encontrar a partir do enfoque psicanalítico, que, com Jacques Lacan, reivindica que no cerne do espírito trágico se encontra a veiculação da verdade do desejo do sujeito que se revela na tragédia em seu caráter puro, purificado de toda ordem imaginária, por intermédio da purgação das paixões do temor e da piedade de que nos fala Aristóteles. Investiga no que viria a consistir a purificação do temor na tragédia. Para essa abordagem, trabalha com a tragédia Antígona de Sófocles, por ser no comentário dessa peça, no seu seminário de 1959-60, A Ética da Psicanálise, que podemos encontrar uma significativa abordagem da problemática do temor nessa tragédia, feita por Lacan. Verifica que no seu seminário sobre As psicoses, alguns anos antes de seu comentário sobre Antígona, Lacan nos deixa de legado outro elemento significativo para a maior precisão do que viria a ser o temor na tragédia de Antígona, no ponto em que ele nos fala sobre a coragem

e o temor, a partir da tragédia Atália de Jean Racine. Nessa direção, o artigo aborda a referida tragédia, mesmo sem a mesma dimensão da abordagem da tragédia de Antígona, por essa última ser o fio condutor desse artigo. O artigo argumenta que a abordagem do temor em Antígona deve ser pensada a partir da abordagem do temor em Atália e verifica, nessa direção, a importância da noção de autoridade nessa problemática.

Palavras-chave: Temor. Lei. Castração. Desejo. Lacan.

Abstract

*This article argues that an essential characteristic of tragedy, in spite of its deviations and time resumptions, can be found from a psychoanalytic perspective which, with Jaques Lacan, claims that the vehicle for the truth of the subject's desire can be found within the core of the tragic spirit, which is revealed through the tragedy in its pure sense, purified from all imaginary order by means of the purge of passions of fear and pity, about which Aristotle speaks. The article investigates what the purification of fear in tragedy is all about. For this approach, we work with Sophocles' tragedy, Antigone, since it is in the comments on this play, in Lacan's lecture of 1959-60, *The Psychoanalysis' Ethics* that we can find a significant approach to the problematics of fear in this tragedy. In his lecture on *The Psychoses*, some years before his comment on Antigone, Lacan leaves us another significant element as a legacy. When he talks about courage and fear from Jean Racine's tragedy *Atalia*, this element would explain what fear in Antigone would be. In this sense, this article approaches the aforementioned tragedy, even without the dimension of the approach to the tragedy of Antigone for it is the basic line of thinking of this article. It is also argued that the approach to fear in Antigone must be thought of from the approach to fear in *Atalia* and, in this direction, the importance of the notion of authority in this problematic is verified.*

Keywords: Fear. Law. Castration. Desire. Lacan.

Considerações sobre a Tragédia

Na **Arte Poética**, Aristóteles definiu a tragédia como a imitação de uma ação importante e completa, de certa extensão, num estilo tornado agradável pelo emprego separado de cada uma de suas formas, segundo as partes, numa ação apresentada, não com a ajuda de uma narrativa, mas por atores, e que, suscitando o temor e a piedade, tem por efeito obter a purgação dessas emoções (Aristóteles, 2007, p. 35).

Na essência da tragédia se encontrava a inexorabilidade do destino que determinava as ações do herói, que lutava em vão contra ele, sendo a vitória sempre do destino trágico. Ademais, o trágico não se limitava ao herói, mas se alastrava para tudo o que se relacionasse com ele.

O herói agia em função do destino. Suas aventuras ou desventuras relacionavam-se à ideia de *hybris* – o rompimento de uma ordem divina (estabelecida antes dos homens) que era subitamente ameaçada. E infringir a lei significava encher de culpa também as gerações seguintes, herdeiras da estirpe que cometeu a primeira falha. **Édipo** é um exemplo. (Sobre Laio, pai do herói, pesava a maldição dos Labdácidas. E Édipo, embora inocente, cometeu faltas graves, matando o pai sem o saber, casando com a própria mãe e atraindo para Tebas a cólera divina, através de uma peste). (Martin Claret 2007, p. 103)

Entretanto, Nietzsche, em **Introdução à Tragédia de Sófocles**, diz que em Sófocles, a maldição, que é a desgraça do mortal, não se justifica como em Ésquilo pela transmissão de geração a geração, e sim pela vontade dos deuses. E a desgraça não é punição, e sim algo por meio do qual o homem é consagrado como um santo. Segundo Nietzsche, trata-se em Sófocles de uma idealização da infelicidade (Nietzsche, 2006, p.44). Com essa reivindicação, Nietzsche parece sugerir que a herança da maldição transmitida pelas gerações é uma característica das tragédias de Ésquilo, e não das peças de Sófocles. Dessa maneira, estaríamos justificados ao explicar a desgraça de Édipo que é uma tragédia sofocliana nessa abordagem, como o faz a citação acima?

Phil Cousineau, autor de “A jornada do herói” (*The hero’s journey*), diz que a presença do herói já indica a existência de um mito, sempre referido à origem. As perguntas são as mesmas: de onde viemos, para onde vamos, de onde vem o mal? As histórias míticas falam de heróis emperrados, paralisados, que precisam dar um passo diferente, rompendo com a repetição: é o novo que muda o contexto da ação. E é para dar esse passo que o herói se lança numa aventura sempre precipitada por uma crise, levando-o numa direção anti-horária. Esse é o elemento que torna as grandes histórias atemporais.

Ésquilo foi o primeiro grande trágico do século V a.C. Sófocles foi um dos expoentes da tragédia clássica e Eurípidés fechou o círculo dos grandes trágicos gregos. No final do século V a.C., a sólida religião grega começou a se esfacelar e Eurípidés refletiu esse momento, imprimindo um caráter cético, amargo e realista a suas tragédias, usando o pensamento filosófico para contestar os deuses e discutir o poder (Ato Freudiano 2006, p.1).

O racionalismo da filosofia socrática matou o espírito trágico. **Na República** (Plato, 1993), Sócrates reivindica que a tragédia é incompatível com a educação pertinente ao homem virtuoso, por não dizer a verdade, por não promover a coragem pertinente ao herói virtuoso que deve preferir morrer pela pátria, defendendo a liberdade do seu povo a uma vida de escravidão. Dessa maneira, para Sócrates, a tragédia se dirigia somente aos pobres de espírito e deveria ser banida da boa literatura. Sócrates representa o “**racionalismo ingênuo no campo ético**” e Eurípidés é o “poeta desse racionalismo ingênuo”, o “inimigo de todo instintivo”, aquele que procura o deliberado e o consciente”, em cujas peças “as pessoas são o que falam e nada mais”. “As figuras de Sófocles e Ésquilo”, ao contrário, “são muito mais profundas e grandiosas do que todas as suas palavras”. (Chaves, 2006, p.29).

Em “A Origem da Tragédia”, Nietzsche (s.d) desenvolve considerações filosóficas sobre a decadência da tragédia, estabelecendo um paradoxo: a tragédia grega é o otimismo; a cultura socrática é o pessimismo. O racionalismo socrático matou o espírito trágico no que fundou uma moral, a ponderação e a serenidade do homem, demonstrando um sinal de esgotamento, decadência e dissolução dos instintos.

No século I, o romano Sêneca foi o herdeiro de Eurípides. A tragédia de Sêneca, muito diferente da tragédia grega, é rica em análises psicológicas e exposições morais. O ponto de originalidade da tragédia de Sêneca era a possibilidade colocada para o homem de modificar o seu destino. Possibilidade instituída radicalmente na contramão do espírito trágico clássico que trazia no seu cerne a inexorabilidade do destino.

Enquanto as tragédias elizabetanas de Bem Jonson, Christopher Marlowe e Shakespeare exploraram a ambição, o ciúme, a gratidão, o amor, os limites de ação do homem diante de seu universo e os conflitos entre os desejos e os deveres políticos e sociais, não respeitando as unidades aristotélicas de ação, tempo e lugar, os franceses, na contramão dessa tendência transgressora dos ingleses, retornaram ao estilo clássico abandonado.

Nesse cenário francês, destaca-se Jean Racine, que foi reconhecido como o autor que deu forma ao gênero dramático que se convencionou chamar de classicismo francês do século XVII. Racine é reconhecido como um dos maiores poetas franceses de todos os gêneros e, do ponto de vista da literatura moderna, como único dramaturgo francês a captar a verdadeira essência da tragédia (Martin Claret, 2006, p.141).

No cerne das tragédias de Racine encontram-se sombrias reflexões sobre a paixão e a fatalidade, tomando as personagens e os temas gregos dos antigos, que considerava modelos, e tomando do antigo testamento figuras bíblicas. Com os seus personagens martirizados por uma existência brutal, de crimes, perversidade e tendências mórbidas, ele devolve ao gênero a austera grandeza que havia perdido (Martin Claret 2006, p.139-141).

Já no século XVIII, os autores alemães rejeitaram o neoclassicismo francês e retomaram as formas elizabetanas, dando origem à tragédia burguesa. Os românticos viam em Shakespeare o modelo ideal e mudaram o caráter da tragédia, criando personagens cuja natureza não se indicava pelo **status** social, e sim por uma característica individual. A tragédia burguesa relutava em aceitar a inevitabilidade da destruição do herói, pois acreditava nos grandes sentimentos e assumia a possibilidade da redenção por meio deles (Ato Freudiano, 2006, p. 2).

Entretanto, após essa breve consideração sobre a tragédia, cabe introduzir uma pergunta aqui, que nos introduzirá na questão a ser abordada nesse artigo: o que caracteriza a tragédia apesar das diferenças operadas em sua estrutura ao longo dos séculos? O que se encontra na essência da tragédia, seja ela antiga, moderna ou contemporânea?

Uma possível resposta sobre a característica essencial da tragédia a despeito de seus desvios e retomadas no tempo, podemos encontrar a partir do enfoque psicanalítico, que, com Jacques Lacan, reivindica que no cerne do espírito trágico se encontra a veiculação da verdade do desejo do sujeito que se revela na tragédia em seu caráter puro, purificado de toda ordem imaginária, por intermédio da purgação das paixões do temor e da piedade de que nos fala Aristóteles (Lacan, 1991, p.300-301).

Chegamos então ao ponto que nos concerne aqui nesse artigo, a saber, no que viria a consistir a purificação do temor na tragédia. Para essa abordagem, trabalharemos com a tragédia **Antígona** de Sófocles, por ser no comentário dessa tragédia, no seu seminário de 1959-60, **A Ética da Psicanálise**, que podemos encontrar uma significativa abordagem da problemática do temor nessa tragédia, feita por Lacan.

Entretanto, no seu seminário sobre **As psicoses**, alguns anos antes de seu comentário sobre Antígona, Lacan nos deixa de legado outro elemento significativo para a maior precisão do que viria a ser o temor na tragédia de Antígona, no ponto em que ele nos fala sobre a coragem e o temor, a partir da tragédia **Atália** de Jean Racine. Torna-se então de capital importância a abordagem dessa tragédia, mesmo sem a mesma dimensão da abordagem da tragédia de Antígona, por essa última ser o fio condutor desse artigo.

Coragem e Temor em Antígona de Sófocles

Em **Antígona**, tragédia sofocliana, encontramos um impasse de simbolização decorrido em função de que após um combate entre os dois irmãos de Antígona, Etéocles e Polínicês e a morte comum, as coisas foram ordenadas da seguinte maneira em Tebas por Creonte, tio de Antígona, que representava o poder, a lei dos homens: todos os ritos fúnebres seriam proporcionados a Etéocles

que morrera defendendo sua pátria e privados a Polinices por ter ameaçado destruir os fundamentos da cidade. E seu cadáver seria exposto ao vento e às aves carniceiras. Antígona se insurge contra isso e executa os ritos fúnebres para seu irmão, sendo condenada por Creonte, que encarna a defesa do bem nessa tragédia, a ser enterrada viva numa tumba.

Como bem marca Lacan no seu seminário “A Ética da Psicanálise”, **Antígona**, muito antes dele, já era evocada em todo conflito que dilacera o homem em sua relação com uma lei que se apresenta em nome da comunidade como uma lei justa (Lacan, 1991, p. 295).

Entretanto, o mérito de Lacan no que concerne à abordagem da tragédia de Antígona é privilegiar o que da tragédia se encontra na raiz da experiência analítica, a saber, a verdade do desejo do sujeito que é expressa por Antígona, quando ela, contrariando a lei proibitiva de Creonte, para quem era evidente que, como um traidor do estado e assassino do seu irmão Etéocles, Polinices, não merecia a honra de ser enterrado, decide enterrar seu irmão a qualquer preço e se esforça duas vezes para sustentar o seu desejo.

Para Antígona, em uma das passagens que considero uma das mais belas da tragédia, Polinices deve ser enterrado porque é *Auradephos*:

Fosse eu casada e meu esposo falecesse, bem poderia encontrar outro, e de outro esposo teria um filho se antes eu perdesse algum; mas morta minha mãe, morto meu pai, jamais outro irmão meu viria ao mundo (Sófocles, 1996, versos 1013-1017).

Com isso, Antígona parece justificar a radicalidade do seu desejo no apelo para a singularidade e irreparabilidade de Polinices. E essa singularidade e irreparabilidade do objeto perdido parecem tocar no real da castração: ele é perdido mesmo! No que Antígona diz: Polinices podia ter sido quem quer que ele desejasse ser e podia ter feito o que quer que seja, mas isto não muda o fato fundamental de que ele era seu irmão e, como tal, irreparável, já que seus pais estão escondidos no Hades e, portanto, não há mais nenhuma chance de que irmão algum jamais nasça, ela deixa-nos

entrever que é a singularidade de Polinices que toca no incompreensível (Van Haute, 2006, p.296) que parece mover Antígona no seu desafio à lei dos cidadãos, em sua resolução de recobrir o corpo do irmão morto com uma camada fina de poeira que o cobre o suficiente para que seja velado à vista (Lacan, 1991, p.319) (Sófocles, 1996, versos 290-296).

Trata-se do horizonte determinado por uma relação estrutural – só existe a partir da linguagem de palavras, mas mostra a consequência intransponível disso. É porque é a partir do momento em que as palavras e a linguagem e o significante entram em jogo que algo pode ser dito, que se diz como se fosse assim – Meu irmão, ele é tudo o que quiserdes, o criminoso, ele quis arruinar os muros da pátria, levar seus compatriotas em escravidão, ele conduziu os inimigos para os territórios da Cidade, mas, enfim, ele é o que é, e o que está em questão é prestar-lhe as homenagens funerárias. Certamente não tem ele o mesmo direito do que o outro, vós podeis muito bem contar-me o que quiserdes, que um é o herói e o amigo, que o outro é o inimigo, mas eu respondo-vos que pouco me importa que isso não tenha o mesmo valor aqui em baixo. Para mim, essa ordem com a qual vós ousais intimidar-me não conta nada, pois, para mim, em todo caso, meu irmão (Lacan, 1991, p.337).

Diante dessa resolução de não deixar o corpo do irmão morto à mercê das aves carniceiras, que ela afirma desde o início da tragédia em seu diálogo com sua irmã, Ismene, Antígona não recua, prossegue seu caminho, mesmo correndo o risco de perder sua própria vida. Ela decide heroicamente renunciar a toda dimensão do amor: sua relação com o noivo, Háimon, seu possível casamento, sua possível maternidade, seu vínculo fraterno com Ismene para recobrir o corpo do irmão que morrera. Nesse sentido, segundo Lacan, o seu desejo de enterrar o irmão, contrariando a proibição de Creonte, adquire o estatuto de desejo puro (Lacan, 1991, p.300-301) por estar desgarrado de toda dimensão da demanda amorosa. E por Antígona estar sustentada na radicalidade do seu desejo puro de enterrar o irmão, o seu destino é trágico,

pois sabemos com Lacan que onde o desejo puro está operando o horizonte é a morte. No horizonte do seu desejo puro está a morte, na própria medida em que a sua inflexibilidade a tira dos limites humanos, pois o seu desejo puro de proporcionar os ritos fúnebres ao irmão morto visa, para além do limite que a vida humana não pode ficar por muito tempo.

Lacan encontra apoio no que concerne ao caráter puro do desejo de Antígona na leitura da tragédia feita por Aristóteles na Arte Poética em que Aristóteles diz que o rigor e a essência da tragédia consistem na purgação das paixões do temor e da piedade. Referindo-se a essa leitura aristotélica da tragédia, Lacan nos diz que nada detém Antígona rumo ao seu destino trágico, na própria medida em que essa vítima tão terrivelmente voluntária (Lacan, 1991, p.300) não conhece, até o fim, nem o temor e nem a piedade (Lacan, 1991, p.312).

Pois bem, sabemos que para além dos diálogos, para além da família e da pátria, para além dos desenvolvimentos moralizadores, é ela que nos fascina, em seu brilho insuportável, naquilo que ela tem que nos retém e, ao mesmo tempo, nos interdita, no sentido em que isso nos intimida, no que ela tem de desnorteante (...). É do lado dessa atração que devemos procurar o verdadeiro sentido, o verdadeiro mistério, o verdadeiro alcance da tragédia – do lado dessa comoção que ela comporta, do lado das paixões certamente, mas das paixões singulares que são o temor e a piedade, já que por seu intermédio *di 'eleou kai phobou*, pelo intermédio da piedade e do temor somos purgados, purificados de tudo o que é dessa ordem. Essa ordem, podemos então reconhecê-la – é a série do imaginário propriamente dita. E somos dela purgados pelo intermédio de uma imagem entre outras (Lacan, 1991, p.300-301).

No que toca ao temor, pois é a este elemento que concerne esse artigo, Antígona se apresenta nessa tragédia como a verdadeira heroína da peça em sua coragem inabalável em desafiar a lei proibitiva de Creonte que, segundo Lacan, traz uma linguagem (Creonte) perfeitamente conforme à linguagem da razão prática

em Kant (Lacan, 1991, p.313), na própria medida em que é a sua ambição de racionalidade o que está no cerne de sua posição tirânica de recusar sepultura a Polinices. Pois Creonte rejeita como insuportável qualquer sugestão que introduza desarmonia na rede de sentidos: o bom e o mau homem não podem receber o mesmo tratamento, mesmo que se trate dos mortos (Nussbaum, 1986, p.58). De acordo com Lacan, Creonte põe a si na posição da razão prática kantiana quando ele toma como ponto de partida de suas ações uma máxima que parece cumprir inteiramente a demanda de universalidade kantiana: não se pode honrar o traidor do estado (Polinices) do mesmo modo que se honram aqueles que, até sua morte, serviram ao estado (Etéocles). Creonte busca o bem supremo (Nussbaum, 1986, p.60) e, segundo Lacan, a tragédia nos adverte das consequências fatais do excesso que aparece quando o bem tenta reinar sobre tudo (Lacan, 1991, p.314). Nesse sentido, Creonte, buscando o bem supremo, quer punir Polinices mesmo após sua morte natural. Ele quer um eterno sofrimento para Polinices, que nem mesmo a morte consegue interromper e assim comete a insensatez de defender que mesmo os mortos estão sujeitos à autoridade política e transborda o campo para o qual se trata de não transbordar de modo algum, a saber, onde reinam as leis não escritas, a lei dos deuses (Lacan, 1991, p.314).

Existem aqui duas dimensões muito nítidas que são suficientemente distinguidas – por um lado as leis da terra, por outro o que os deuses ordenam. Mas se pode misturá-las. Não são da mesma ordem, e se as confundimos, vai acabar mal. Vai acabar tão mal que desde já o Coro que, por mais vacilante que seja, tem, contudo, sua pequena linha de navegação, diz – Com aquele ali, não me quero associar de maneira alguma. Pois ir adiante nessa direção é, propriamente falando, *to me kalon*, o que não é belo – e não, como se traduz devido à audácia que isso comporta, o que não é bem. E o Coro não quer tê-lo, esse personagem, como *paréstios*, como companheiro ou vizinho de casa. Ele não quer estar com ele no mesmo ponto central do qual falamos. Com aquele ali, ele prefere não ter relações de próximo, nem tampouco *ison phronon*, ter o mesmo desejo (Lacan, 1991, p.334).

A resposta dada por Creonte ao corifeu, quando este sugere, a partir da notícia trazida pelo guarda que alguém se atreveu a desafiar o seu edito proibitivo e cobriu o morto com um pouco de terra, que esse acontecimento poderia se dever aos deuses, ilustra com precisão a ambição de racionalidade no cerne da sua posição tirânica de não enterrar Polinices:

Cala-te logo, antes que cresça minha cólera com tua fala, salvo se queres mostrar senilidade e insensatez ao mesmo tempo. É insuportável escutar-te quando dizes que os deuses podem ter cuidado do cadáver. Seria por inusitada recompensa a um benfeitor que lhe dariam sepultura, a ele, que chegou para queimar seus templos cercados de colinas e os tesouros sacros e para aniquilar a sua terra e leis? Ou vês os deuses distinguirem criminosos? Jamais! (Sófocles, 1996, versos 326-337)

“Antígona reage e viola a lei, segura da lógica do seu ato. Age sob a lógica de um Outro conhecido e defendido por ela, sob as normas divinas, não escritas, inevitáveis” (Barreto, M. L. B, 1997, p.115). No que Antígona decide enterrar o irmão morto independentemente de qualquer edito que proibisse esse ato, ela parece fazer um corte na racionalidade de Creonte, no que se encontra referida a uma outra lei que escapa à racionalidade à qual Creonte faz apelo, fundamentando sua posição tirânica. Sua posição decidida em desafiar a lei tirânica de Creonte está pautada em outra lei não escrita que prerroga um velamento do real – do real da po-dridão dos corpos. Antígona, diante da questão de Creonte feita a ela, como ela tinha ousado desobedecer ao edito proibitivo, diz:

e não me pareceu que tuas determinações tivessem força para impor aos mortais até a obrigação de transgredir normas divinas, não escritas, inevitáveis; não é de hoje, não é de ontem, é desde os tempos mais remotos que elas vigem, sem que ninguém possa dizer quando surgiram”. (Sófocles, 1996, versos 514-520)

A coragem de Antígona em seu ato e diante de Creonte quando ela é interrogada sobre esse ato é assustadora. Antígona não recua, e como consequência de seu desejo puro, o rumo das

coisas é trágico. Após Tirésias alertar Creonte sobre a sua insensatez e este alerta ser bastante decisivo para que Creonte perca sua resistência e volte atrás em suas ordens, o que ocorrerá não é nada menos que uma catástrofe. Creonte, arrependido, para a sua desgraça, de acordo com Lacan, vai bater desesperadamente nas portas de uma tumba atrás da qual Antígona se enforcara. Háimon, noivo de Antígona e filho de Creonte, a beija e sai dali completamente fora de si, precipitando-se sobre o pai e, não o acertando, se mata. Como se não bastasse, Creonte, ao voltar ao palácio, encontrará sua mulher morta.

No entanto, à luz dessa lei não escrita, lei simbólica que norteia o desejo de Antígona, como pensar a sua coragem, a sua falta de temor? Será que sua coragem revelaria a existência de um temor que fundamenta seu ato a partir de um submetimento seu a essa lei simbólica que visa a velar o horror do real da podridão dos corpos?

Penso que uma interessante referência que toca na coragem de Antígona, na sua falta de temor, nós podemos encontrar se nos reportarmos ao que Lacan no seu seminário sobre as psicoses, alguns anos antes do seu comentário sobre Antígona, nos fala, no capítulo sobre o ponto de basta, sobre a coragem e o temor a partir da tragédia **Atália** de Racine.

Coragem e Temor em **Atália**, de Jean Racine

A tragédia **Atália** de Jean Racine baseia-se na personagem bíblica que foi Atália, a rainha do reino de Judah, e versa sobre a batalha já travada entre judeus e pagãos. Essa tragédia trata, em linhas gerais, de uma ação que visa a restaurar o legítimo herdeiro do trono do Reino de Judah, descendente de Davi, pelo sumo sacerdote. O sumo sacerdote ocultou esse herdeiro, Eliacin, de um massacre aos dois anos e meio e o educou em um profundo retiro para, no momento estratégico, resgatar a legitimidade do trono e a linhagem de Davi, que, Atália, a avó pagã desse herdeiro judeu, ao ordenar o massacre e usurpar o trono, introduziu uma interrupção.

Há uma passagem dessa tragédia na qual esse sumo sacerdote está diante de uma alusão à possibilidade da fúria de Atália sobre ele, feita por Abner, um dos principais homens do reinado de

Atália devido a Atália, a partir de um pesadelo, ter pressentido uma real ameaça ao seu reinado vinda do templo do sumo sacerdote. O sumo sacerdote, em resposta a essa tentativa de intimidação, responde a Abner que ele está submetido com respeito à vontade santa de Deus, e por isso teme a Deus e não tem outro temor (Racine, 1970, pg.241).

Abner retruca, observando sarcasticamente que a **Arca Santa é muda e não entrega mais oráculos**, ou seja, que muitas provas da potência desse Deus do sumo sacerdote não têm sido dadas desde há muito tempo. Como resposta, o sumo sacerdote marca o lugar desse **Deus julgado fiel em todas as suas ameaças**.

E dessa passagem que conota a mais perfeita coragem do sumo sacerdote na batalha que será travada entre ele e Atália, que desembocará não somente na derrota como na morte trágica de Atália e na subida ao poder do jovem herdeiro, Lacan extrai com um rigor impecável o significativo **temor a Deus**, reivindicando ser esse significativo o equivalente a uma extrema coragem. Uma operação aparentemente paradoxal na qual o sujeito substitui os inumeráveis temores pelo temor de um ser único, que não tem outro meio de manifestar sua potência senão pelo que é temido atrás desses inumeráveis temores (Lacan, 1992, p.302).

Esse famoso temor a Deus realiza o lance de prestidigitação de transformar, de um minuto a outro, todos os temores numa perfeita coragem. Todos os temores – **Eu não tenho outro temor** são trocados contra o que se chama o temor a Deus, que, por mais coercitivo que seja, é o contrário de um temor (Lacan, 1992, p.302).

Lacan argumenta que, enquanto o medo é algo de particularmente ambivalente, não sendo somente algo que nos impele para a frente como também algo que nos puxa para trás, fazendo de nós um ser duplo, o **temor a Deus**, embora parecendo homônimo, é algo diverso (Lacan, 1992, p.301) no que se apresenta como o sinônimo da mais perfeita coragem.

Segundo Lacan, o que se passa no fim dessa cena é precisamente que o **temor a Deus**, o sumo sacerdote, o passou a Abner, e como convém, pelo lado favorável, e sem dor. E, a um só tempo,

Abner vai embora inteiramente sólido, com esta palavra que reflete esse **Deus fiel em todas as suas ameaças**. Ele decide se juntar à tropa fiel que o sumo sacerdote convoca para a batalha da retomada do trono do sobrevivente dessa famosa família de David. Em suma, Abner se tornou o suporte do engodo em que vai vir se engatar a Rainha Atália. É na medida em que Abner não lhe dirá uma palavra sobre os verdadeiros perigos que ela corre, que Atália se prenderá no anzol que doravante ele representa (Lacan, 1992, p.302) e será derrotada e morta.

Foi a propósito da relação do significante com o significado, tão sensível nesse diálogo dramático entre o sumo sacerdote e Abner, que Lacan fez referência ao célebre esquema de Saussure em que vemos representado o duplo fluxo paralelo do significante e do significado, distintos e fadados a um perpétuo deslizamento um sobre o outro. Lacan, então, forjou a imagem do ponto de basta, retirada da técnica do estofador. Segundo Lacan, é preciso que em algum ponto o tecido de um se prenda ao tecido do outro, para que saibamos a que nos atermos, pelo menos nos limites possíveis desses deslizamentos (Lacan, 1999, p.15). Mesmo deixando uma certa elasticidade entre o significante e o significado, existem pontos de basta. E a existência desses pontos de basta Lacan articula com o significante religioso do ‘temor a Deus’ que essa tragédia de Racine introduz de maneira rigorosa e bela. Cabe a nós, então, aqui, discutir a que exatamente concerne o ponto de basta e suas consequências para nossa abordagem.

Totem e Tabu, Lei e Castração¹

A partir do ponto em que Lacan, nesse mesmo capítulo, logo em seguida, articula esse significante do temor a Deus com o ponto de basta que concerne ao pai simbólico e à castração, pensamos que esse significante, embora seja um termo essencial em uma certa linha de pensamento religioso, ultrapassa o âmbito religioso e deve ser escutado no seu valor significante, como um **temor à castração**, tendo como referência fundamental o pai morto de **Totem e Tabu**, em que Freud (1912-1913/1996a) rigorosa e belamente introduz o seu lugar fundamental na estrutura, na fundação do desejo do sujeito.

Freud, em **Totem e Tabu**, constrói um mito do assassinato do pai que concerne à nossa pré-história. O mito é um saber sobre o impossível, e o impossível que está em jogo nesse mito construído por Freud concerne à origem da autoridade. O pai assassinado nesse mito é um pai que guardava todas as mulheres para si e expulsava os filhos de casa à medida que cresciam, interditando o usufruto desses filhos.

Freud (1912-1913/1996a) constrói o referido mito a partir de certas ideias teóricas de Darwin, Atkinson e, particularmente, Robertson Smith combinadas com as descobertas da psicanálise. De Darwin, Freud tomou de empréstimo a hipótese de que, em épocas primevas, o homem primitivo vivia em pequenas hordas, cada uma das quais sob o domínio de um macho poderoso que gozava de todas as mulheres e expulsava os filhos de casa, que assim não usufruíam de nenhuma delas. De Atkinson, Freud acolheu a ideia do assassinato desse macho poderoso, o chefe da horda, o pai violento e ciumento que guarda todas as fêmeas para si próprio e expulsa os filhos à medida que crescem. O nível de privação dos filhos expulsos pelo pai chegou a tal ponto, que esses filhos do pai, logo irmãos entre eles, retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim à horda patriarcal. “Unidos, tiveram a coragem de fazê-lo e foram bem sucedidos no que lhe teria sido impossível fazer individualmente” (Freud, 1912-13/1996a, p.145). Freud reivindica em seu mito que a ambivalência subjacente na relação dos filhos com o pai foi o determinante desse crime. “De um lado, os filhos odiavam o pai, que representava um obstáculo ao seu anseio de poder e aos desejos sexuais; mas amavam-no e admiravam-no também” (Freud, 1912-13/1996a, p.146). Em decorrência dessa ambivalência de sentimentos dos filhos em relação ao pai, após terem assassinado e devorado ele, ou seja, terem satisfeito o ódio que sentiam por ele e o anseio de identificação com ele, o amor pelo pai até então recalçado ganha a cena sob a forma do remorso. O sentimento de culpa dos filhos diante do ato parricida, usando o procedimento de ‘obediência adiada’, interditou eles mesmos as mulheres quem até então foram interditadas pela existência real do pai. Eles mesmos interditaram o acesso ao gozo que tinha se constituído o motivo do parricídio, na própria medida em que “o pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo” (Freud, 1912-13/1996a, p.146).

Anularam o próprio ato proibindo a morte do totem, o substituto do pai; e renunciaram aos seus frutos abrindo mão da reivindicação às mulheres que agora tinham sido libertadas. Criaram, assim, do sentimento de culpa filial, os dois tabus fundamentais do totemismo, que, por essa própria razão, corresponderam inevitavelmente aos dois desejos reprimidos do complexo de Édipo. Quem quer que infringisse esses tabus tornava-se culpado dos dois únicos crimes pelos quais a sociedade primitiva se interessava (Freud, 1912-13/1996a, p.147).

E, finalmente, baseado na teoria totêmica de Robertson Smith, Freud presumiu que, subsequentemente, a horda paterna cedeu lugar ao clã fraterno totêmico (Freud, 1939/1996b). Freud argumenta que a proibição do incesto encontra o seu fundamento no fato de que os desejos sexuais não unem os homens, mas os dividem. Embora os irmãos se tivessem reunido em grupo para se livrarem do pai, todos eram rivais uns dos outros no que concernia às mulheres. Caso não instituíssem a lei proibitiva do incesto, e todos, de igual modo, renunciassem às mulheres que desejavam e por quem assassinaram e devoraram o pai, a nova organização desembocaria numa batalha de todos contra todos, pois cada filho pretendia o lugar do pai e, com isso, todas as mulheres para si. E, ademais, nenhum dos filhos era forte o suficiente para assumir com êxito o lugar que fora do pai. Diz ainda Freud, que ainda por muito tempo, os sentimentos fraternais sociais continuaram a exercer uma profunda influência na organização da sociedade. No que eles garantiam a vida uns dos outros, os irmãos estavam reivindicando que a nenhum deles devia se repetir o destino trágico do pai. Nesse sentido, no que concerne à interdição do assassinato, o marco inicial foi a proibição, fundamentada na religião, contra a morte do totem. Depois, houve a proibição socialmente fundamentada contra o fratricídio. Nesse momento onde a horda fraterna substituiu em primeira instância a horda patriarcal, a sociedade estava organizada com base na cumplicidade do crime comum. Foi somente muito mais tarde que a proibição deixou de circunscrever-se aos membros do clã, alcançando a forma lacônica e imperativa do mandamento universal: 'Não matarás.'

A partir disso, Freud reivindica que a pretensão de ser o totemismo considerado como uma primeira tentativa de religião baseia-se no tabu referente a tirar a vida do animal totêmico. O animal impressionou os filhos como um substituto natural e óbvio do pai; mas o tratamento que se impuseram dar a ele expressava mais do que a necessidade de exibir o remorso. Podiam tentar, na relação com esse pai substituto, suavizar o causticante sentimento de culpa, provocar uma espécie de reconciliação com o pai. O sistema totêmico foi, por assim dizer, um pacto com o pai, no qual este prometia-lhes tudo o que uma imaginação infantil pode esperar de um pai – proteção, cuidado e indulgência – enquanto que, por seu lado, comprometiam-se a respeitar-lhe a vida, isto é, não repetir o ato que causara a destruição do pai real. “O totemismo, além disso, continha uma tentativa de autojustificação: ‘Se nosso pai nos houvesse tratado da maneira que o totem nos trata, nunca nos teríamos sentido tentados a matá-lo.’ Desta maneira, o totemismo ajudou a amenizar a situação e tornou possível esquecer o acontecimento a que devia sua origem (Freud, 1912-13/1996a, p.148).

Ainda referenciado a Robertson Smith, Freud reivindica que a atitude emocional ambivalente dos filhos para com o pai permaneceu em vigor durante a totalidade do seu desenvolvimento posterior. De um lado, um animal específico foi colocado em lugar do pai, como totem, e era encarado como ancestral e espírito protetor, e não podia ser ferido ou morto. De outro, uma vez por ano, toda a comunidade masculina se reunia numa refeição cerimonial, em que o animal totêmico (adorado em todas as outras ocasiões) era despedaçado e devorado em comum. “Ninguém podia ausentar-se dessa refeição: ela era a repetição cerimonial da morte do pai, com a qual a ordem social, as leis morais e a religião haviam iniciado” (Freud, 1939/1996b, p.145).

A despeito do fato de etnólogos posteriores terem unanimamente rejeitado as hipóteses de Robertson Smith e terem totalmente divergido dele, e, com isso, Freud ter-se defrontado com violentas censuras por não ter alterado as suas opiniões expressas em **Totem e Tabu** em edições posteriores de seus livros, Freud sustentou essa construção até o final de sua vida. Em **Moisés e o Monoteísmo**, ele ratifica essa construção e promove o assassinato do pai primevo como a experiência traumática original, que,

apesar de recalcada, deixou traços permanentes, os quais podem ser comparados a uma tradição, que diante de outras situações traumáticas que acionem o trauma original faz com que o processo seja repetido outras vezes. Nesse sentido, Freud reivindica que se a religião de Moisés foi inicialmente rejeitada e semiesquecida, irrompendo posteriormente como uma tradição, isso se deveu ao assassinato de Moisés, outra construção de Freud fundamentada em uma tradição que versava sobre uma morte violenta desse grande homem, quem indiscutivelmente instituiu o monoteísmo e se manteve e se mantém como uma autoridade para o povo judeu, e por isso no lugar de pai para esse povo. Freud presume que o assassinato e o efeito retardado da autoridade desse pai assassinado que foi Moisés estava sendo repetido pela segunda vez. Em outras palavras, Freud reivindica que quando Moisés trouxe ao povo a ideia de um deus-único, ela não constituiu uma novidade, mas significou a revivescência de uma experiência das eras primevas da família humana, a qual havia muito tempo se desvanecera na memória consciente dos homens (Freud, 1939/1996b).

Discussão

Se o **temor a Deus** deve ser pensado no seu valor significativo, como um temor à castração, tendo como referência fundamental o pai assassinado de **Totem e Tabu**, o **temor a Deus**, merece ser então articulado com a autoridade, na própria medida em que ela concerne ao pai morto e assassinado que funda o desejo do sujeito. É somente a partir do estatuto de operador estrutural, de pai simbólico, que é justamente o pai morto que só se alcança a partir de um lugar vazio e sem comunicação (Lacan, 1996, p.90) que o lugar da autoridade se institui.

Além disso, se Lacan faz esse significativo do temor a Deus e a extrema coragem se equivalerem, podemos voltar nossa atenção para a extrema coragem de Antígona à luz desse indício e indagar se a coragem inabalável de Antígona, sua falta de temor, indica a existência de um temor à castração.

A fala de Antígona quando prossegue em seu argumento diante da pergunta de Creonte, concernente ao seu atrevimento em desobedecer à lei dos cidadãos, parece indicar a existência de um temor ao qual Antígona em sua coragem estaria submetida:

“E não seria por temer homem algum, nem o mais arrogante, que me arriscaria a ser punida pelos deuses por violá-las (as leis dos deuses)” (Sófocles, 1996, versos 521-523).

Esse diálogo entre Creonte e Antígona deixa-nos entrever que o temor do qual Antígona como heroína está purificada concerne ao temor à lei tirânica e a toda ordem imaginária.

Freud (1912-1913/1996), em **Totem e Tabu**, quando ele está abordando o tabu, argumenta que o temor sugere um reconhecimento no plano imaginário, na medida em que, segundo Freud, nós podemos temer alguém no que podemos atribuir motivos e intenções a ele ou a ela que não nos são inteiramente estranhos. Com isso, Freud delimita a problemática do temor em sua dimensão imaginária no campo da projeção

Daí, será que podemos concluir que, entretanto, a despeito dessa purificação imaginária do temor, um temor fundamental, estruturante, parece se manter na coragem heróica? Podemos concluir que Antígona, ao desafiar a tirania de Creonte e cumprir o seu destino trágico, estaria submetida à autoridade do pai simbólico?

Hannah Arendt (1954), em seu livro ‘Entre o passado e o futuro’, quando em um capítulo concernida em definir autoridade, diz que, enquanto a tirania pertence estritamente às formas igualitárias de governo e o poder vem de cima, a autoridade consiste numa força externa, de fora, que transcende a esfera política, da qual as autoridades derivam sua “autoridade”. A autoridade prescinde da violência, tratando-se na autoridade de uma obediência voluntária fundada na desigualdade.

Segundo Hannah Arendt, a autoridade, em contraposição ao poder (*potestas*), tinha suas raízes no passado, sendo a autoridade dos vivos sempre derivativa, dependendo da autoridade dos fundadores que não mais se contavam no número dos vivos (Arendt, 1954, p.164).

A tradição preservava o passado legando de uma geração a outra o testemunho dos antepassados que inicialmente presenciaram e criaram a sagrada fundação e, depois, a engrandeceram por sua autoridade no transcurso dos séculos. Enquanto essa tradição fosse ininterrupta, a

autoridade estaria intata; e agir sem autoridade e tradição, sem padrões e modelos aceitos e consagrados pelo tempo, era inconcebível (Arendt, 1954, p.166).

Com isso, Hannah Arendt parece argumentar que a autoridade legítima, tal como foi desenvolvida a partir da experiência da trindade romana de religião, tradição e autoridade, entendida à luz da filosofia política grega e que foi perdida e degradada não se restabelecendo em lugar nenhum, era transmitida pela tradição.

A partir dessa rigorosa pontuação da Hannah Arendt sobre a autoridade, é possível pensar a partir dessa perspectiva sociopolítica da autoridade que Antígona, ao se submeter voluntariamente a uma lei que transcende as leis da cidade que prerroga diferença e não igualdade no tratamento aos vivos e aos mortos, cumprindo o seu destino trágico, está submetida à autoridade e não à tirania. Ela está submetida à autoridade simbólica transmitida pela tradição que concerne ao tratamento aos mortos.

No entanto, tal perspectiva sociopolítica é trazida aqui por firmar-se em um campo no qual a psicanálise tem a dizer sobre isso. Freud (1939) diz tratar-se, na transmissão da tradição de uma transmissão inconsciente, que com Lacan, a partir do seu comentário sobre a trilogia de Paul Claudel no seu seminário sobre a transferência, sabemos tratar-se de uma herança simbólica que concerne ao significante do desejo do Outro, significante da falta no Outro, que é transmitida entre gerações. Então, o que é transmitido é a verdade da castração, verdade inconsciente que a tradição veicula.

Podemos dizer que esse é o estatuto da verdade a partir da descoberta freudiana do inconsciente: traumática, recalcada, que concerne à castração do sujeito e à do Outro. E é essa verdade que a tradição veicula que podemos dizer, a partir de Freud, que é transmitida a partir de um lugar de autoridade. Então, se a verdade concernente à tradição que é transmitida concerne à topada traumática com a falta no Outro, à castração, poderíamos pensar que a transmissão em jogo na autoridade é a transmissão de uma falta (Correa, 2009, p.198).

Entretanto, ético na psicanálise não é morrer, e sim viver. A meu ver, a partir da psicanálise, a autoridade toca no elemento es-

trutural que é a alienação do desejo do sujeito ao desejo do Outro. No entanto, a operação de separação, como Lacan (1964) bem o marciu, no que ela introduz o desejo em sua função separadora (Lacan, 1964, p.207), introduz uma saída da “sobredeterminação trágica” (Correa, 2010). Sendo assim, o desejo humano não deve estar circunscrito ao campo do desejo puro, e sim dialetizado pela demanda. A dialética do desejo que comporta um desejo de de-sejar, dado sua falta radical de um objeto específico, vem no lugar do desejo em estado puro. O sujeito deve, assim como Antígona, não ceder de seu desejo, mas devemos ter em vista que a psicanálise pode operar com uma margem de liberdade para o sujeito, introduzida pela operação de separação (Lacan, *Idem*). É com essa margem de liberdade que a psicanálise pode operar para que o sujeito desejante possa se desembaraçar do **Seja feita tua vontade!** que mesmo sendo do campo do desejo do Outro, pode tomar dimensões de um comando, sem cair no ideal da liberdade, pois, como já dito, a alienação do desejo do sujeito ao desejo do Outro é dado de estrutura. Mas nos deter nessa margem de liberdade escapa do alcance desse artigo.

Notas

1. Esta seção baseia-se em uma seção sobre a autoridade apresentada no artigo de minha autoria: “O Ideal e a Autoridade na Educação”. Revista Arquivos Brasileiros de Psicologia (UFRJ) (no prelo).

Referências

- Arendt, H. (2007). *Entre o passado e o futuro* (6ª ed.) São Paulo: Perspectiva.
- Aristóteles. (2007). *Arte poética*. São Paulo: Martin Claret.
- Ato Freudiano. (2006). *Psicanálise, ensino e transmissão: Considerações sobre a tragédia*. Juiz de Fora, MG: Autor.
- Barreto, M. L. B. (1997). Errância Antígona. *Revista da Letra Freudiana*, (21), p. 115-122.
- Chaves, E. (1992). Apresentação à edição brasileira. In F. Nietzsche, *Introdução à tragédia de Sófocles*. Rio de Janeiro: Zahar.

- Correa, C. R. G. L. (2009). Educação: Ensino ou transmissão. *Revista Estilos da Clínica*, 14 (27), 190-207.
- Correa, C. R. G. L. (2010). O Ideal e a autoridade na educação. *Revista Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 62 (10), 2-12.
- Cousineau, P. (1990) *The hero's journey*. San Francisco, CA: HarperSanFrancisco.
- Freud, S. (1996a). *Totem e tabu* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud , Vol. 13, pp. 333-345). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1913).
- Freud, S. (1996b). *Moisés e o monoteísmo* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 23, pp. 19-150). Rio Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1939[1934-38]).
- Lacan, J. (1988). *O seminário. Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, (A. Quinet, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Originalmente publicado em 1964).
- Lacan, J. (1991). *O seminário: Livro 7: A ética da psicanálise* (A. Quinet, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Originalmente publicado em 1959-1960).
- Lacan, J. (1992). *O Seminário: Livro 3: As psicoses* (A. Menezes, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Originalmente publicado em 1955-1956).
- Lacan, J. (1996). *O seminário: Livro 17: O Averso da psicanálise* (A. Roitman, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Originalmente publicado em 1969-1970).
- Lacan, J. (1999). *O Seminário. Livro 5: As formações do inconsciente* (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Originalmente publicado em 1957-1958).
- Lesky, A. (1976). *A tragédia grega* (Coleção Debates). São Paulo: Perspectiva.
- Martin Claret Editora. Dados biográficos de Jean Racine. (2006). In J. Racine. *Andrômaca/Fedra*. São Paulo: Autor.

- Martin Claret Editora. Texto complementar: O que é tragédia. In Eurípedes, *Medéia*. São Paulo: Autor.
- Nietzsche, F. (2006). *Introdução à tragédia de Sófocles*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Nietzsche, F. (s.d.). *A origem da tragédia*. Lisboa, Portugal: Guimarães.
- Nussbaum, M. C. (2006). *The fragility of goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Plato. (1993). *Republic*. New York: Oxford University Press.
- Racine, J. (1970). *Iphigenia, Phaedra, Athaliah*. London: Penguin Books.
- Sófocles (1996). *A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona* (5ª ed.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Van Haute, P. (2006). Antígona: Heroína da psicanálise? *Revista Discurso USP* (36), 287-311.

Recebido em 12 de novembro de 2009

Aceito em 25 de novembro de 2009

Revisado em 11 de dezembro de 2009