

A ordem simbólica, a devoração e o infanticídio*

Acerca do Seminário II de Jacques Lacan, *O Eu na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise*

Monique Schneider

“**E**is o único ponto a partir do qual se pode explicar que existam homens. Não homens enquanto rebanho, mas homens que falam com esta palavra que introduz no mundo algo que pesa tanto quanto todo o real.”⁽¹⁾

“Que pesa tanto”: tudo, neste itinerário de Lacan, tal como o livro reflete seu movimento, vai se apresentar simultaneamente como confirmação e como refutação daquilo que está indicado nesta metáfora do peso; peso que vem conferir lastro a uma palavra que poderia se oferecer, caso nos entregássemos às evocações contidas na imagem, com toda a densidade e com toda a carga de presença própria do real.

É contudo num sentido diametralmente oposto ao apontado por esta sugestão que a corrente

parece, no fundo, se dirigir. Se é na ironia e na denegação que Lacan evoca, na penúltima página, a hipótese de uma ascensão simbólica integralmente purificadora e desencarnada — “não creiam que por isso o eu fique volatilizado depois de uma análise, seja ela didática seja terapêutica: não se sobe ao céu, desencarnado e puro símbolo” —, também é verdade que o trabalho atribuído ao símbolo é apresentado como solidário de uma impiedosa operação de esvaziamento, de acesso a um tipo de leveza que conserva das coisas e do seu “peso” próprio somente um conjunto de signos formais. Signos que só podem se ordenar em relação a este zero fundamental que, em virtude da oposição

*Publicado originalmente em *Etudes Freudiennes* n° 15/16, 1979; forma parte do livro *La Parole Et le Inceste*, Aubier, 1980
Tradução: Eveline Alperovitch e Renato Mezan
Monique Schneider — Psicanalista, pesquisadora do CNRS em Paris

binária da ausência e da presença, funda todo o sistema simbólico.

A cumplicidade entre a pesquisa, no interior do discurso, das cifras que comandam todo destino, e uma obra de decomposição mortal e diferida, se revela então na versão sobre a morte de Édipo proposta por Lacan. A figura de Édipo imporia-se em seu valor de modelo: atingir o deciframento da rede simbólica na qual o destino se inscreve e atingir uma espécie de inexistência decompositora e decomposta constituem, aos olhos de Lacan, um único e mesmo percurso:

“Então Édipo existe e realizou plenamente seu destino. Ele o realizou até este ponto que não é mais que algo idêntico a uma fulminação, um dilaceramento de si mesmo. — Ele não é mais, não é absolutamente mais nada. E é neste momento que ele diz a palavra que eu lhes mencionei na última vez — “Será que é no momento em que não sou nada que me torno um homem?” (p.268).

Podemos interpretar em dois sentidos diametralmente opostos essa relação entre o ser-nada e o devir-homem. O “eu sou nada” não é visto por Lacan com constituindo uma simples mediação, uma prova do vazio além da qual se iniciaria um tornar-se-homem. A palavra edípiana é tomada por Lacan na sua dimensão mais trágica, o “eu não sou nada” tornando-se assim a tradução de “eu me torno um homem”. Assim interpretado, o fim de Édipo em Colona poderia se apresentar como uma apoteose liquidificante, Édipo ascendendo enfim a essa decom-

posição que constitui menos o término de seu trabalho que a revelação de sua mola íntima: a morte entra assim em sua vida não como uma incisão infligida do exterior, mas como uma epifania que vem manifestar o princípio agente dessa mesma vida, princípio solidário de paixão de investigar. Lacan tenta, com efeito, imaginar diante de qual revelação última se fecha a tragédia de Édipo em Colona:

“Aquele que, de longe, acompanhou com o olhar os dois homens indo na direção do cen-

O “eu sou nada”
não é visto por Lacan
com constituindo uma simples
mediação, uma prova do
vazio além da qual se iniciaria
um tornar-se-homem.

tro do local sagrado se volta e vê apenas um dos dois homens, escondendo o rosto com o braço, numa atitude de horror sagrado. Tem-se a impressão de que não é algo muito bonito de se ver, uma espécie de volatilização da presença daquele que disse suas últimas palavras”. (p.220).

Ora, essa “volatilização da presença” tem algo a ver com a eficiência própria do que Lacan nomeia ordem simbólica; e o exemplo de sobrevivência decomposta que Lacan toma

emprestado de Edgar Poe, para tornar visível aquilo que o texto trágico não mostra — a morte de Édipo — deve ser relacionado não com aquilo que o destino de Édipo tem de heróico e de excepcional, mas com essa operação liquidificante através da qual o trabalho da ordem simbólica se identifica, segundo Lacan, ao trabalho do instante da morte. É esta, com efeito, a “imagem” proposta pela *História do Senhor Valdemar*, assim comentada por Lacan:

“Trata-se de uma experiência sobre a sustentação do sujeito na fala, pela via do que se chama então de magnetismo, forma de teorização da hipnose — hipnotiza-se alguém *in articulo mortis* para ver o que vai dar. Pega-se um homem no fim de sua vida, ele só tem um pedacinho de pulmão, e o resto está morrendo. Explica-se a este homem que, se ele quiser ser um herói de humanidade, só tem de fazer um sinal para o hipnotizador. Se a coisa ocorresse nas horas que precedem o desenlace, poderíamos ver. (...)

“Com efeito, o sujeito vai desta para melhor e fica durante alguns meses num estado de agregação suficiente para ser ainda aceitável; um cadáver numa cama que, de vez em quando, fala para dizer: *Estou morto*. (...)

“Há seis meses já ele disse que estava morto, mas, quando o acordam, o sr. Valdemar é apenas uma liquefação asquerosa, uma coisa que não tem nome em língua alguma, a aparição nua, pura e simples, brutal, desta figura impossível de ser encarada que está no fundo de todas as imaginações do destino humano, que está além de qual-

quer qualificação e para o qual a palavra “carcaça” é absolutamente insuficiente, a recaída total dessa espécie de inchaço que é a vida — a bolha afunda e se dissolve no líquido purulento inanimado.

É disso que se trata, no caso de Édipo”. (p.270).

Esta liquidificação terminal estaria efetivamente relacionada com a característica essencial da aventura edipiana, identificando-se inteiramente com a vontade de decifrar esse fragmento da rede simbólica que constitui seu destino: “Édipo em Colona, cujo ser está inteiramente na palavra formulada por seu destino, presentifica a conjunção da morte e da vida. Ele vive uma vida que é morte, que está lá exatamente sob a vida.” (p.271).

Como situar, no caso do Édipo, esta “conjunção da morte e da vida?” Uma interpretação tranqüilizadora, inscrita na filigrana de uma visão cultural que identifica o conhecimento do destino com uma espécie de redenção, viria tornar solidários a morte e o desconhecimento, por supor que, uma vez conhecida a constelação dos signos regentes do destino, o sujeito conseguiria dominar esse mesmo destino. A ordem simbólica só seria assim potência de morte através do desconhecimento do qual é objeto, desconhecimento que a obriga a permanecer “muda”, enquanto o trabalho de deciframento conduz necessariamente a uma espécie de ressurreição.

Tal não parece ser a interpretação sugerida por Lacan, se bem que a resposta a essa questão seja das mais ambíguas, favorecendo todos os mal-enten-

tidos possíveis. Em algumas passagens, a intervenção da ordem simbólica é apresentada como uma redenção: enquanto os indivíduos fascinados se encontram presos numa relação de guerra, porque o bem e a identidade imaginária de cada um deles são percebidos como realizados num outro que eles só podem querer suplantar, a ordem simbólica parece efetuar uma descida salvadora, atribuindo a cada um deles seu lugar no balé: “Suponhamos que uma grande voz — podemos perfeitamente pensar que alguém vigia

A essa ordenação
está ligada constantemente
a intervenção paterna,
no seu poder de provocar
um movimento
de emergência.

seu funcionamento, o legislador — intervenha para regular o balé, que até este momento era apenas uma ciranda e poderia terminar numa catástrofe. Trata-se de introduzir uma regulação simbólica, cujo esquema é dado pela inerência matemática inconsciente das trocas nas estruturas elementares” (p.73).

Não faltam apologias análogas para apresentar a ordem simbólica baixando ao caos dos reflexos imaginários, designando assim a cada elemento um lugar determinado, repartição a partir

da qual o conjunto pode funcionar de forma coerente. A essa ordenação está ligada constantemente a intervenção paterna, no seu poder de provocar um movimento de emergência. Após ter evocado a intervenção da ordem simbólica vindo “impor sua coerência”, Lacan sugere retraduzir sua concepção, para os não-iniciados, da seguinte maneira: “Para dar uma idéia àqueles que não compreendem nada, digamos que o que há de mais elevado no homem não está no homem, mas em outra parte, é a ordem simbólica” (p.143). Esta designação de “aquilo que há de mais elevado no homem” pode aliás ir, na fala de Lacan, até uma espécie de celebração à qual são convidados os que participam no “parto” contínuo dessa ordem simbólica. Falando dos desenvolvimentos inerentes à descoberta de entropia, Lacan se dirige assim aos participantes:

“O pensamento moderno está tentando captar isso por vias frequentemente ambíguas, ou mesmo confusionais, e vocês não podem desconhecer que são contemporâneos de seu parto. Eu diria mais — enquanto vocês estão aqui segundo meu seminário, vocês estão participando desse parto. Vocês entram nesta dimensão na qual o pensamento tenta se ordenar e encontrar seu símbolo concreto” (p.104).

Mas a celebração por excelência não é a celebração sacrificial? Se for assim — o que nos reconduziria à segunda interpretação, de inspiração trágica — não haverá por que se admirar das duas faces que se apresentam solidariamente características da

eficácia simbólica: a intervenção partejadora, ordenadora, individualizante, ligada à função paterna e a seu enraizamento na ordem simbólica, se cumpriria nesta outra operação, aparentada à imolação, que se realiza de maneira radical no destino de apoteose liquefeita atribuído a Édipo. O próprio da ordem simbólica seria nos arrancar do inferno constituído pelo ventre ou pelo buraco primordial, para nos conduzir ao sepulcro ou, pelo menos, a uma “volatilização” decompositora do ser concreto? Esta interrogação é na realidade inseparável de outra, acerca daquilo que se efetua na situação analítica: qual é a eficiência do discurso que ali ocorre, na medida em que sua dimensão de palavra individualizada e datada é considerada como de dignidade secundária, servindo somente de conexão para que se possa articular, no conjunto de seu sistema, o que Lacan denomina “discurso universal”?

As análises que se referem aparentemente ao desenvolvimento do saber, do trabalho que visa extrair um conjunto de leis gerais, adquirem um relevo singular se, para alguém da fachada tranqüilizadora e edificante que propõem, nós redescobrimos em filigrana as evocações insustentáveis, ao mesmo tempo repelentes e fascinantes, que veiculam toda a carga imaginária ligada àquilo que desejaria se apresentar como uma ordem de razões puramente formal. É através da evocação do destino fantástico do sr. Valdemar que é assim possível ler essa fórmula referente à conquista científica: “É muito estranho que vocês não percebam: todo progresso

científico consiste em fazer desaparecer o objeto enquanto tal” (p.130). Qual é então, nessas condições, o trabalho exploratório realizado na psicanálise? E acaso a negação imediatamente aposta por Lacan não produz um som inquietante: “Isto não significa que, para nós, o ser humano desapareça”? O ser humano assim exposto ao punhal do sacrifício só encontra salvação no fato de que não é possível, rigorosamente, atribuir-lhe o estatuto de objeto; mas sua posição de ser singular permanece extremamente ameaçada:

Uma vez colocado entre parênteses esse indivíduo fantasma, toda a atenção se concentrará sobre “um ponto que não pode ser captado no fenômeno, o ponto de surgimento da relação do sujeito com o simbolismo”

“Será este o nosso objeto, nosso objeto científico? Certamente não, mas nosso objeto tampouco é o indivíduo que aparentemente encarna esse ser” (p.130). Uma vez colocado entre parênteses esse indivíduo fantasma, toda a atenção se concentrará sobre “um ponto que não pode ser captado no fenômeno, o ponto de surgimento da relação do sujeito com o simbolismo” (p. 130). Ponto de surgimento que é ao mesmo tempo um ponto de evanescência, pois a pseudo-individualidade acaba por se dispersar na

rede simbólica que subtende a trama de sua história, rede que, tendo sido percorrida em todas as suas ramificações, descobre seu enraizamento no “rumor universal”; rumor este anônimo e sem idade, encerrando em sua rede os resíduos singulares, “átomos, moléculas” — é aparentemente de objetos físicos que está falando Lacan — “que realizam a aparência sensível de maneira contingente e transitória” (p.130)

Estas aspiração de todas as individualidades irrisórias a uma ordem simbólica que as reabsorve se como uma matriz não representa nova versão do mito edípico, colocando em cena o ser singular em busca de seu enraizamento próprio e a Esfinge? Mas com uma mudança radical na representação da última. Nenhuma intenção de prejudicar, de absorver ou de vencer lhe é atribuída, e a cena lendária que mostra Édipo às voltas com a Esfinge se reproduz em eco, num cenário que constitui um dos centros de gravidade do livro. Continuando a narrativa de Poe sobre o jovem invencível no jogo de par ou ímpar, Lacan

propõe uma retranscrição dessa situação, retranscrição que põe em cena um novo Édipo confrontado com enigmas que consegue resolver de forma vitoriosa: “Conheci uma criança de oito anos — escreve Poe — cuja infalibilidade no jogo de par ou ímpar provocava admiração universal” (citado à p. 212).

“É possível, comenta Lacan, que se exerça algo como uma adivinhação, aliás problemática, do sujeito numa certa relação simpática com o adversário. Não é impossível que tenha existido

essa criança que ganhava mais freqüentemente do que seria normal” (p.213).

Mas, depois de uma breve menção da potência infantil e da sedução que ela exerce, o novo Édipo encontra-se repentinamente confrontado com um monstro de uma nova espécie, mais temível que a Esfinge da lenda: a via de adivinhação inerente à relação imaginária com o outro é abandonada e, no lugar de parceiro capaz de intenções, Lacan vai instalar uma máquina capaz de jogar o jogo do par ou ímpar.

“Nós vamos tomar o outro caminho, o que é logicizável, que pode ser sustentado no discurso. Ele se impõe, evidente, uma vez que o parceiro é a máquina.

“O que é jogar com uma máquina? Não há nenhuma forma de resolver o problema pela via de identificação. Estamos então, de saída, projetados na via de linguagem, da combinatória possível de uma máquina” (p. 214).

Nessas condições, a vitória edipiana torna-se tanto mais improvável quanto a própria diferença entre vitória e derrota desaparece, suprimindo assim qualquer possibilidade de reduzir à impotência um adversário impossível de ser localizado:

“Mas, antes de nos perguntarmos o que fará a máquina, perguntemo-nos o que quer dizer ganhar ou perder no jogo do par ou ímpar. Num único lance, isso não faz o menor sentido.

Que a sua resposta coincida com que há na mão do parceiro não é mais espantoso que o contrário. Então, é suficiente inverter esse jogo num jogo de “quem perde ganha”, para que

se torne óbvio o fato de que as coisas são equivalentes” (p. 214).

O herói postulante, preparando-se para enfrentar o enigma, encontra-se assim neutralizado de saída, posto fora de combate antes mesmo de ter podido arriscar valorosamente sua vida. Ora, essa máquina, simultaneamente temível e inofensiva, está lá para servir de paradigma à ordem simbólica, a esta rede anônima de conexões, nomeações e predições, na qual deveria se engastar o sujeito em análise: a circulação da palavra se infla até o ponto de constituir

A análise prossegue, com efeito,
“graças a esta única condição, que o eu
do analista concorde em não estar lá,
graças à única condição de que o
analista não seja um espelho vivo, mas
um espelho vazio”

o mundo do símbolo que permite cálculos algébricos. “A máquina é a estrutura enquanto destacada da atividade do sujeito. O mundo simbólico é o mundo da máquina” (p. 63).

O psicanalista estará ali precisamente para simbolizar (não ousamos dizer “encarnar”, “presentificar”) esse “mundo da máquina” — tarefa que se lhe torna possível a partir do momento em que se define assim a formação da psicanalista: “Se formamos analistas, é para que existam sujeitos tais que

neles o eu esteja ausente”. (p.286).

A análise prossegue, com efeito, “graças a esta única condição, que o eu do analista concorde em não estar lá, graças à única condição de que o analista não seja um espelho vivo, mas um espelho vazio” (p.288). Por trás do analista-fantasma, perfila-se a experiência do sr. Valdemar, experiência de decomposição retardada. Experiência que prolongaria essa “volatilização da presença” em que consiste, segundo Lacan, a última palavra de Édipo.

Apoiado neste parceiro-máquina, o sujeito não tem mais a temer nenhuma devoração compreendida como uma peripécia trágica; antes mesmo que qualquer coisa aconteça, tudo já está consumado no interior dessa “memória” virtual e anestesiada da suposta máquina.

Frente a esta proposta de um espetáculo de liquefação estabilizada, é possível tanto deplorar o que pode parecer um gosto excessivo pelo trágico ou pelo macabro, quanto penetrar mais profundamente na evocação insustentável de uma

outra visão, que desemboca de maneira similar numa experiência do inominável: o exame da garganta de Irma. Lacan comenta longamente esse sonho de Freud e atribui a ele um valor quase iniciático. Aparentemente as duas experiências são antagônicas, pois, segundo a interpretação de Lacan, é para servir de barreira contra a ameaça de morte proveniente da garganta materna que se instalará a ordem simbólica. Como compreender então essa semelhança entre o efeito produzido

sobre Édipo pela revelação da ordem simbólica em sua face de destino implacável e o encontro do inominável no qual consiste a abertura da garganta e a manipulação de suas formações esbranquiçadas?

A ameaça de morte, de retorno ao informe, apresentada pela abertura da garganta de Irma, não mantém em absoluto, pelo menos oficialmente, as mesmas relações com a ordem simbólica que a decomposição retardada que, por intermédio do sr. Valdemar, é atribuída a Édipo. Enquanto esta decomposição deveria revelar os efeitos da captura do sujeito nas redes do simbólico, a relação com a morte oferecida pela garganta de Irma coloca-nos em presença, segundo a interpretação de Lacan, de uma situação originária, localizada radicalmente aquém da intervenção da ordem simbólica. Lacan destaca dois pontos culminantes do sonho. O primeiro consiste na “revelação do real naquilo que ele tem de menos penetrável, do real sem nenhuma mediação possível, do real último” (p.196):

“Há uma horrível descoberta, a descoberta da carne que não se vê jamais, o fundo das coisas, o avesso da face, do rosto, as secreções por excelência, a carne da qual tudo provém, no âmago do mistério, a carne enquanto doente, informe, e cuja forma, por si mesma, é algo que provoca angústia” p.186).

Esta “horrível descoberta” está estreitamente vinculada à da mãe como genitora e coveira, porque esta “revelação deste algo propriamente inominável nos conduz ao limite do oco” — ou do vazio? — materno: “O abismo do órgão feminino de onde sai toda a vida”, “o abismo da boca que engole tudo” e, também, a imagem da morte na qual tudo vem terminar (p.196). Seria de

algum modo um mergulho na noite materna, buraco primordial que representa tanto o que está aquém quanto o final.

É a este inferno originário que desceria, no segundo tempo do sonho, o elemento simbólico representado pela fórmula da trimetilamina: à imagem “horrenda” vem suceder uma “fórmula escrita” que se supõe veicular o sentido do sonho: “que não há outro sentido do sonho a não ser a própria natureza do simbólico”. No comentário de Lacan, essa intervenção se reveste de todos os caracteres de

É a este inferno
originário que desceria,
no segundo tempo do
sonho, o elemento
simbólico representado
pela fórmula da
trimetilamina

uma epifania que conclui uma prova iniciática; a revelação simbólica nos colocaria na presença daquilo que, para além de todo sujeito singular, se manifesta como “o rumor universal”, fazendo desaparecer qualquer forma de individualidade.

“A estrutura do sonho mostramos bem que o inconsciente não é o ego do sonhador, que isso não é Freud, enquanto Freud que prossegue sua conversa com Irma. É um Freud que atravessou esse momento de enorme angústia, no qual seu eu

se identificava ao todo em sua forma mais inconstituída. Ele literalmente se evadiu (...). E enfim uma outra voz toma a palavra. Podemos nos divertir com o alfa e o ômega da coisa. (...) Poderíamos chamar de *Nemo* este sujeito fora do sujeito que designa toda a estrutura do sonho” (p. 190-191).

A relação entre estes dois momentos do díptico é aparentemente de contraste, pois ao encanto do inominável vem suceder uma palavra “que se apresenta sob uma forma eminentemente simbólica, pois é feita de signos sagrados” (p. 190). As duas vertentes sustentam assim uma relação de alternativa, análoga à que estrutura as oposições do puro e do impuro, da forma e do sem-forma, do superior e do inferior. É sobre o fundo da mesma oposição maniqueísta que será frequentemente apresentada a intervenção paterna, intervenção que vem arrancar a criança do abismo entrevisto na garganta de Irma.

Arrancá-la do abismo para incitá-la a quê? Para aquém da alternativa edificante, deixa-se pressentir uma circularidade radical. Se se lembra a epifania do símbolo tal como Lacan a coloca em cena a propósito de Édipo, a construção do sonho sob forma de díptico ameaça ruir, deixando lugar a duas variantes de um único destino de devoração: ser indistinto dentro do ventre materno ou tornar-se “pessoa” na rede simbólica são ambas experiências trituradoras. Passa-se da aspiração pelo ventre à devoração por um pai-Saturno que devora seus filhos, as duas operações reunindo-se na mesma corente de decomposição.

O contexto do sonho da injeção é aparentado ao que serve de moldura à história do sr. Valdemar. O sonho de Freud consiste menos na revelação nua

da garganta feminina que na presentificação da situação analítica, situação que apresenta analogias com esta outra experiência de “sustentação pela palavra” objeto da narrativa de Poe. Em ambas, o ser que exhibe sua carne doente faz par com um personagem dotado de poder: Freud psicanalista ou, na narrativa de Poe, o “magnetizador”. O espetáculo oferecido pela garganta esbranquiçada de Irma continuaria assim esta visão de decomposição sugerida por Lacan, visão à qual Teseu tentou se subtrair? Se for assim, a intervenção simbólica não provocaria uma emergência para fora do abismo originário; ela apenas redobraría e repetiria num outro registro a operação de absorção que caracteriza aquele abismo.

A similitude entre as duas situações se confirma, se retornarmos ao sonho tal como o apresenta Freud: o que, em seu sonho, Freud receia descobrir na garganta de Irma não é tanto a visão de um abismo originário, mas a constatação dos efeitos de sua própria intervenção: intervenção duplicada na metáfora da seringa suja. O que Lacan apresenta como a revelação do originário na sua nudez mais insustentável se dá na realidade como fruto de operações altamente civilizadas da medicina. Confusão apenas possível na medida em que a iniciação à ordem simbólica é compreendida segundo o modelo de um

roteiro de devoração. A figura da Esfinge concentra aliás essas duas representações: o monstro teórico, formulador de enigmas, toma uma outra forma, a do monstro originariamente mudo, mudo como um túmulo ou mudo como um ventre. A teia de aranha tecida pela rede simbólica aprisionaria e decomporia sua presa tão seguramente quanto um ventre que guarda cativo o seu produto.

Mas a inutilidade da ação paterna ordenadora, seu caráter de paródia, estarão inscritos no destino da intervenção masculina

O que, em seu sonho, Freud receia descobrir na garganta de Irma não é tanto a visão de um abismo originário, mas a constatação dos efeitos de sua própria intervenção: intervenção duplicada na metáfora da seringa suja.

do médico, ou serão inerentes ao estilo singular que aparece tanto no sonho de Freud como na interpretação de Lacan? O sonho encontra-se efetivamente estruturado por um duplo movimento de inoculação-expulsão, duplo movimento igualmente presente na eficiência contraditória atribuída à descida do simbólico numa garganta supostamente originária. Com efeito, Lacan não apenas contempla como anedótica a intervenção da seringa — “pouco nos importa neste momento a injeção aplicada por

Otto com uma seringa suja” (p. 191), afastamento que corta qualquer laço entre a intervenção masculina e o estado infecto e “horrível” da garganta —, mas a exclusão passa a se duplicar na interpretação dada à sujeira da seringa:

“Ele (Freud) continuava exatamente no estilo das relações da vida vivida, no estilo da pesquisa apaixonada, demasiadamente apaixonada, diríamos, e este é certamente um dos sentidos do sonho, dizê-lo formalmente, uma vez que afinal é disso que se trata — a seringa estava suja, a paixão do analista, a ambição de se sair bem, eram muito prementes, a contratransferência era o próprio obstáculo” (p. 196).

A sujeira é assim assimilada à individualidade ineliminável, à afetividade através da qual ela se exprime, a tudo o que, na operação psicanalítica, guarda traços de “vida vivida”. Esta metáfora de uma vida/individualidade/sujeira a ser limpa retorna muitas vezes, para designar o trabalho psicanalítico e seus limites:

“Com o que lidamos neste sujeito humano que se dirige a nós?”

Seu discurso é um discurso impuro.” (p. 352)

No mesmo espírito, Lacan dirá a necessidade de uma “certa purificação subjetiva” que deve se realizar na análise, purificação a se inserir no movimento que conduz do imaginário ao simbólico.

Ora, esta insistência sobre a eliminação purificadora está inscrita no próprio sonho de Freud, pois ao mal representado pela infecção virá responder uma eliminação reparadora: “vai sobrevir uma disenteria e o veneno vai ser eliminado.” Na medida em que a injeção está ligada à seringa representativa da intervenção masculino-médi-

TEXTOS

ca, o trabalho terapêutico consistirá em eliminar os elementos microbianos aderidos a essa intervenção.

Mas será legítimo separar, no objeto da eliminação, o germe pretensamente infeccioso e aquilo que aparece como seu produto? Nesse esvaziamento do ventre feminino, e daquilo que ali foi introduzido, será possível deter este movimento de refluxo, de hemorragia, e designar algum território que permanecerá ao abrigo da ameaça purgativa? Com efeito, a expulsão se dirige tanto ao interior das entranhas femininas quanto ao produto nelas introduzido pelo homem armado da seringa, produto apto a provocar alguma germinação infantil, também ela a ser arrastada pelo trabalho purgativo.

A alusão possível à criança como fruto da seringa suja é, aliás, sugerida, de modo absolutamente marginal, no comentário de Lacan: entre as mulheres a que se refere o sonho, encontramos “a mulher do próprio Freud, que naquele momento, como se sabe por outra parte, estava grávida” (p.185)

Este “por outra parte”, designa adequadamente o estatuto reservado por Lacan a esta alusão que associa o contexto do sonho a uma maternidade.

Se, contudo, formos até o fim do que está assim sugerido, a expressão “o veneno vai se eliminar” ganha um aspecto inquietante. Não chamamos afetuosamente de *micróbio* este minúsculo vidinha representada pela criança? Os sonhos de destruição de animais, analisados por Freud, são aliás parentes deste sonho que visa a destruir uma invasão

micróbica, e Freud os interprete em seu objetivo infanticida.

Encontra-se igualmente essa conjunção da eliminação purgativa e do infanticídio num outro sonho de Freud, o qual coloca em cena uma espetacular operação de limpeza associada à figura de Hércules. No texto do sonho, aparece aliás o “grande buraco” que se vislumbra no sonho de Irma: “Um longo jorro de urina limpa tudo, as imundícies se desprendem facilmente e caem no buraco. No final é como se ainda restasse alguma coisa”⁽²⁾.

Encontra-se igualmente essa conjunção da eliminação purgativa e do infanticídio num outro sonho de Freud, o qual coloca em cena uma espetacular operação de limpeza associada à figura de Hércules.

Contrariamente ao sonho que se refere a Irma, que é angustiante, esse sonho catártico desperta em Freud os pensamentos “mais agradáveis e satisfatórios”: o sonho realiza efetivamente o símile de uma vitória terapêutica naquilo que aparece como um dos trabalhos de Hércules: “Este Hércules sou eu”, confessa triunfalmente Freud. A ligação entre esse modelo heróico de liquidação das imundícies e a eficiência do trabalho terapêutico é, aliás, explícita no comentário de Freud:

“O fato de que todas as imundícies são removidas tão rapidamente é uma alusão a esta epígrafe: *“Afflavit et dissipati sunt”*, que um dia colocarei no início do meu capítulo sobre a terapêutica da histeria.”⁽³⁾

O recurso à figura de Hércules conduz à mesma associação entre o furor de limpar e o furor matricida ou infanticida: com efeito, Hércules repete no decorrer de suas façanhas a operação assassina — o sufocamento das serpentes enviadas por Juno — que marcou sua vitoriosa entrada na existência; num acesso de

loucura, chega a matar seus próprios filhos. A mitologia não chega a arrolar essa façanha entre os grandes trabalhos que fazem de Hércules um benfeitor da humanidade, mas não seria sobre uma associação desse tipo que repousariam tanto esses dois sonhos de Freud quanto a celebração lacaniana do poder simbólico? O caráter dissolvente da intervenção paterna se compreende se o sonho — paradigmático do trabalho terapêutico — for a expressão de uma paternidade recusada, limpa; limpeza que fez afundar

no buraco tanto o poder paterno quanto a criança que é seu fruto e o ventre que a contém. O gesto suicida vem assim completar o gesto infanticida. A abolição terminal constituiria, segundo Lacan, um dos últimos sentidos do sonho, pois ele coloca na boca de Freud, numa ficção de sua autoria, as seguintes palavras: “Aqui, não sou mais do que o representante deste vasto e vago movimento que é a busca da verdade, na qual eu me apago. Eu não sou mais nada (...). E, justamente na medida em

que a quis muito, em que participei desta ação, em quis ser, eu, o criador, não sou absolutamente o criador” (p. 203).

A individualidade do pai se encontra pois arrastada no mesmo fluxo purgativo que aspira a criança-micróbio e também aquilo que a medicina arcaica chamava “os humores do ventre feminino”, humores vencidos pela ação saneadora da purga.

Como foi que passamos da confissão implícita da paternidade para esta condenação indissolúvelmente assassina e suicida: “Eu não sou o criador”?

Como a paternidade foi transformada em operação infanticida? No sonho de Freud, a necessidade de uma mediação materna — a paciente deve “aceitar a solução” — talvez dê conta do movimento vingativo que acaba de liquefazer o ventre, ao se interpor, na paternidade, entre a ação própria do pai e o produto dessa ação. O horror solidário do espetáculo da garganta não está talvez destituído de relação com esta fúria contra o modo pelo qual, para o eventual pai, a mulher se põe como obstáculo à realização de

uma onipotência criadora. A mulher ou a paciente são ambas acusadas de não oferecer a si mesmas como matrizes puramente receptivas. Freud chama Irma de lado, em seu sonho, “para recriminá-la por ainda não ter aceitado sua solução”.

A ordem simbólica mortífera, na óptica de Lacan, se encarregará de vingar o pai singular, optando por se “apagar” e sumir com seu produto. Mas esta evocação de um pai quebrado em sua reivindicação de onipotência, de um pai cedendo à loucu-

ra de Hércules, não repousa sobre uma definição de paternidade demasiadamente rígida, demasiadamente monovalente? Se, por um lado, é libertadora a recusa de encerrar o pai no papel puramente biológico de “genitor”, permitindo que seja rompido o encapsulamento numa visão naturalista que faz do pai uma imagem entre outras ou uma etapa num ciclo biológico, a decisão de exilar o pai no mais além de qualquer vida, de qualquer natureza, leva a petrificá-lo para sempre — o que por outro lado é reconhecido na

Entretanto, compreendendo de maneira mais dinâmica o movimento de transcendência solidário da função paterna, não poderíamos interpretar esse movimento como uma operação de travessia?

definição do verdadeiro pai como “o pai morto” —, a encerrá-lo numa posição de absoluta transcendência, ficando toda comunicação com o ser vivo abandonada ao “pai imaginário”.

Por preciosa que seja essa abertura para o que foi designado, num seminário anterior, como “transbiológico”, será mesmo necessário instalar a função paterna nesta eternidade do além? A abertura não poderia ser compreendida como movimento destinado a colocar duas ordens em relação, como na

função atribuída ao mito por Lévi-Strauss⁽⁴⁾? Lacan insiste principalmente na dimensão de ruptura, referindo tanto a função paterna quanto a ordem simbólica a esse “outro absoluto”, a “um outro para além de qualquer intersubjetividade” (p. 209). É porque esse “outro absoluto” é visto como a potência que preside aos destinos, como a fêrula ordenadora nas mãos de um senhor entendido segundo o modelo das Parcas, que o único lugar onde poderia estabelecer seu domínio é o reino da morte: “Uma conjunção se faz, no mundo humano, entre a palavra que domina o destino do homem e a morte” (p. 241).

Entretanto, compreendendo de maneira mais dinâmica o movimento de transcendência solidário da função paterna, não poderíamos interpretar esse movimento como uma operação de travessia? A paternidade remetaria assim menos a uma potência imóvel, dominando por antecipação todo o desenvolvimento, e mais à indicação de uma passagem, passagem de uma ordem a outra: este tema da travessia está implicado na etimologia

do termo “transgressão”. A função paterna abandonaria a pureza que manifesta na obra de Lacan, a pureza cortante do senhor exilado no além, para se situar numa zona intermediária na qual se sobrepõem o registro de lei e o registro do desejo. Com efeito, nada há de mais afoito, de menos magistral, que a paternidade e sua indecente cumplicidade com a vida; não é o senhor que pode ser a fonte desse desejo, mas sim aquilo que, no pai, continua a mover-se e a brincar como uma criança. É

TEXTOS

somente quando essa criança no pai se encontra amordaçada, estrangulada, ou transformada num cetno extremamente rígido, que se chega à figura do senhor, senhor visto como produto de sua própria férula.

A figura do pai, longe de poder se assentar num lugar estável, trono real protegido dos movimentos e dos ruídos da vida, achar-se-ia ao contrário condenada a um movimento incessante. Tal figura exprimiria uma tensão perpétua entre dois pólos, seja essa tensão geradora de mudanças, seja de guerra. Uma jovem feiticeira de quinze anos, tornada sagaz por suas freqüentações diabólicas, não teria dito a verdade, quando relatou ao inquisitor Pierre de Lancre que o Diabo, este “mau demônio, parece ter seu membro bipartido, metade ferro, metade carne em todo o seu tamanho, e da mesma forma os genitais?”⁽⁵⁾

No momento em que Lacan tomou a palavra, o atolamento desse “sexo” no biológico era de tal ordem, que o desprendimento da “metade ferro” só poderia se realizar tomando a forma de uma cesariana ou de um parto a fórceps. Na ferida assim praticada, antigas palavras da tragédia grega pareciam novamente surgir em carne viva, palavras que revelavam toda a aspereza sobre a qual se abre a paixão do saber, a paixão de Édipo. A conhecida súplica de Jocasta: “Desafortunado! Possas tu jamais saber

quem és!”⁽⁶⁾, mas também a súplica de Tirésias, confissão ritmada por um encadeamento de revelação e de desaparecimento idêntico ao construído por Lacan: “Como é terrível a ciência quando se volta contra o sábio! Eu não o ignorava, certamente; eu o tinha esquecido; se não, não teria vindo.”⁽⁷⁾

Essa ressurreição do mito edípico contra uma leitura aplainada, emasculada, integrada a uma visão adaptativa e normalizante, constitui sem dúvida uma das razões do fascínio e da expectativa que cercaram a

“O Édipo, contudo,”
nota Lacan, “não poderia
ficar em cartaz indefinidamente,
nas formas de sociedade em
que se perde cada vez mais
o sentido da tragédia //”

palavra de Lacan; denunciava-se a usurpação, e o mito voltava a se inscrever em seu contexto trágico. “O Édipo, contudo,” nota Lacan, “não poderia ficar em cartaz indefinidamente, nas formas de sociedade em que se perde cada vez mais o sentido da tragédia”⁽⁸⁾.

Mas essa reconquista da tragédia e da herança trágica não pode custar barato, e o fato de que o pai renasça essencialmente sob a figura do sacrificador equivalente a abandonar à esfera materna — abandono evi-

dente no comentário do sonho da injeção — tudo o que diz respeito à produção da vida, ao antes do nascimento. A extração dramática da “metade ferro” estaria assim escorada no abandono da “metade carne”. E tal renúncia conduz a fazer do pai assim erigido o parceiro ideal de uma mãe virgem. Clivagem aliás inevitável, a partir do momento em que a dualidade mãe/pai se vê sobreposta à dualidade natureza/cultura. Lacan eleva ao nível de uma oposição metafísica as dicotomias que, na obra de Lévi-Strauss, permanecem num plano mais operatório.

Esta inserção permanente do pai num mãe da qual não lhe é possível destacar-se por completo não estaria implicada no fato de que o itinerário que conduz ao pai, ao “Nome do Pai,” esteja definido a partir do desejo da mãe? Talvez não seja tão surpreendente que um pai assim introduzido repita certas características — a devoração, entre outras — referentes ao desejo materno, no qual se encontra inicialmente inscrito. Toda a obra de Lacan poderia ser, aliás, vista como representante desse desejo de mãe, desejo inteiramente voltado para dar à luz a figura do pai — parto constantemente seguido pela desaparecimento ou pelo sepultamento desta mesma figura de pai.

Bibliografia

(1) *Le Moi dans la Théorie de Freud et dans la Technique de la Psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978, p. 263. Os números de página entre parênteses remetem a esta edição.

(2) *L'Interprétation des rêves*, PUF, 1967, p. 399-400.

(3) Op. cit., p. 400.

(4) *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1974, p. 227-255.

(5) Citado por J. Flandrin, *Les Amours Paysannes*, Paris, Julliard, 1975.

(6) *Oedipe-Roi*, Garnier-Flammariion, 1964, p. 132.

(7) *Oedipe-Roi*, Garnier-Flammariion, 1964, p. 112.