

Entre *týche* e *autómaton*: o próprio nome de Édipo

Ana Vicentini de Azevedo

Interrogando os pontos de articulação entre o discurso trágico e o discurso psicanalítico, este artigo confronta noções presentes no *Édipo-Rei* de Sófocles, na *Física* de Aristóteles e nos *Seminários* de Lacan.

*Sophía d'ân sophían
parameípseien anér.*¹

Sófocles (*Oidípous Týrannos*)

Gostaria de começar esta tentativa de articulação das noções de *týche* e *autómaton* com a questão do nome próprio, a partir do próprio nome deste trabalho. Em primeiro lugar, quero sublinhar o “entre” que abre o título. Inicialmente podemos tomá-lo como um verbo, conjugado como um convite-imperativo. Passe, mesmo que não se saiba exatamente para onde — atravesse a passagem, entre. Enquanto preposição, o “entre” delinea uma zona de fronteira: entre o grego e o português, entre a psicanálise e a literatura grega, entre um adjetivo e um nome, entre uma atividade teórico-reflexiva e uma experiência

clínica. Trata-se aqui, portanto, de uma entre-cruzilhada de caminhos, de disciplinas, de idiomas, de morfologias, em suma, de uma disposição, mais do que de um dispositivo, de fazer alguns cruzamentos, e de desfazer outros. Mas vamos por partes, ou por pontos, por pontos de cruz.

Entre disciplinas

A aproximação da tragédia grega à psicanálise remonta aos primórdios desta: complexo de Édipo circula abundantemente hoje em mãos que jamais tocaram o

Ana Vicentini de Azevedo é psicanalista, professora do Instituto de Artes da Universidade de Brasília e doutora em Literatura Comparada pela City University of New York, EUA. Uma versão sintética deste trabalho foi apresentada no Simpósio da Intersecção Psicanalítica do Brasil, Petrópolis, janeiro de 1999.

tecido trágico de Sófocles. Porém, se as duas linguagens se dão como a mão e a luva, entre-cruzamentos crítico-teóricos das duas freqüentemente calçam a luva para esconder a mão, ou usam a mão somente para demonstrar a luva. Embora reconhecendo a inevitabilidade de um ou outro procedimento, pretendo aqui explorar a situação dialógica que se constitui no encontro da psicanálise com a tragédia grega. Tal dialogia deve ser entendida no seu sentido bakhtiniano, ou seja, não somente no vai e vem discursivo, como, sobretudo, na polifonia, na multiplicidade de vozes presentes ao encontro entre “eu” e “tu”. Nesse sentido, comparecem também a este diálogo outras figuras disciplinares, notadamente Aristóteles — presença obrigatória não apenas por empreender as primeiras teorizações sobre o trágico,

Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.

Mas, sobretudo, esta dialogia entre psicanálise e tragédia orienta-se pelo *entre*, por um intervalo constituído a partir de questões que uma linguagem pode colocar a outra, e não pelo padrão pergunta (demanda)-resposta que caracteriza a relação duo-lógica. Desta última tem-se, por exemplo, a questionável e já bastante questionada compartimentalização entre teoria e ficção, onde à primeira cabe explicar, dar respostas a questões colocadas pela segunda. Muito embora reconhecendo os estatutos fundamentais da teoria e da ficção, ligeiramente obscurecidos por certas ramificações do pós-estruturalismo, quero aqui promover um questionamento recíproco entre as duas linguagens. Ou seja, que questões pode a tragédia colocar à teo-

não apenas no que diz respeito a qualquer trabalho de análise (clínico ou não), como também mostra-se bastante elucidativa para se pensar a mais perfeita das tragédias. *Édipo Rei* desenvolve-se em torno de uma série de perguntas, ou melhor, de uma pergunta que se vai modulando no decorrer da fábula trágica. “Quem é o assassino de Laio?”, o herói coloca aos demais cidadãos tebanos assim que se inteira do crime cometido há algum tempo, deslançando a trama dramática. “Sou eu o assassino de Laio?”, pergunta-se ele num segundo momento, a partir das inquietantes revelações de Tirésias. Por último, quando já não há outros indícios externos, ou quando todos estes apontam para si, resta-lhe a inevitável interrogação: “quem sou eu?” Essa questão, que ressoa lancinante até o final da peça, é também ecoada pela psicanálise: “toda a experiência do inconsciente... é algo que se coloca a este nível de pensamento onde... a relação sensível mais presente, ... mais imediata... é a questão que se pode colocar no esforço sobre este ‘quem sou?’.”²

Tal experiência inquiridora parece ser a sustentação de apreciações críticas da peça, tais como “a primeira *detective story* da literatura ocidental”, ou, mais recentemente, como a expressão dramática, *avant la lettre*, de uma cura analítica, aponta Mezan³, em uma clara alusão à notável apreciação de Freud, de que “a ação da peça consiste nada mais nada menos em um processo de revelação... que é similar ao trabalho de uma psicanálise”.⁴ De fato, em um vocabulário analítico, podemos ver a questão de Édipo perfazendo a trajetória do outro ao Outro, para descobri-lo, em *Édipo em Colono*, não como “o Outro que engana, mas como o Outro que é enganado” (1973:45).

Mas é nos entre-meios desta questão central que encontro um

Édipo Rei

desenvolve-se em torno
de uma série de perguntas, ou melhor,
de uma pergunta que se vai modulando no
decorrer da fábula mágica.

inclusive outorgando a *Édipo Rei*, na *Poética*, o *referendum* de “a mais perfeita das tragédias”, como também por suas elaborações acerca das noções de *týche* e *autômaton*, relidas por Lacan no *Seminário XI*,

ria psicanalítica e, por outro lado, o que esta pode suscitar para a teoria do trágico?

Lacan insiste que uma análise não se sustenta sem uma questão. Tal assertiva parece-me pertinente

O primeiro aspecto eloqüente sobre o nome de Édipo diz respeito à instância nomeadora, especialmente no que concerne à relação desta com a etimologia e com a letra.

ponto de atenção, ou de interrogação, a ser explorado. Trata-se de uma explicação do mensageiro, em resposta ao “quem sou”, de Édipo.

Mensageiro: ...Te salvei naquele tempo, filho.

Édipo: E como estava eu quando me descobriste?

Mensageiro.: Lembra-me bem de teu estado deplorável; teus tornozelos inda testemunham isso.

Édipo: Fazes-me recordar antigas desventuras!...

Mensageiro: Desamarei teus tornozelos traspassados...

Édipo: Segue-me este defeito horrível desde a infância.

Mensageiro: Teu próprio nome te relembra este infortúnio. (1030-1036; Kury, p.72)⁵

Na tradução de J.B. Mello e Souza, este último verso diz: “daí provém o nome que te demos” (p.123). Um terceiro classicista, Cláudio Brandão, apresenta uma versão mais próxima – “Por esse infortúnio deram-te o nome que

tens” (p. 505) — do original grego: “*bóst’ onomásthēs ek týchēs taútes, hós eí*” (1036; meu grifo).

O primeiro aspecto eloqüente sobre o nome de Édipo diz respeito à instância nomeadora, especialmente no que concerne à relação desta com a etimologia e com a letra. O primeiro ponto a ser sublinhado desta relação refere-se a uma falha da função do Nome-do-Pai enquanto instância nomeadora, na medida em que o nome de Édipo lhe é dado, não por seus genitores, mas pelos pastores do Citeron, como ele próprio nos aponta: “por deus, meu pai ou minha mãe me nomearam, diga-me” (1037). Pedido este que é significativamente respondido pelo mensageiro por: “não sei”, “*ouk oíd’*” (1038), numa negativa que traz à baila o próprio nome de Édipo — *oíd’*, de *Oidipous*. Antes de passarmos a este, um exame mais próximo de sua origem, tal como formulada pelo mensageiro, é reveladora.

Na “etimologia” do nome de Édipo, não apenas o idioma grego, mas também o trágico, empreendem

uma articulação importante, qual seja, entre o nome próprio e a *týche*, que Cláudio Brandão qualificou de “infortúnio”, mas que pode, em princípio, também ser traduzida apenas por “fortuna”. Por essa pequena variação de prefixo, percebe-se que *týche* não se traduz facilmente. Porém, mais importante do que uma discussão cuja conclusão será *traduttore, traditore* (um lugar comum em se tratando da língua grega), interessa-me aqui investigar outros tipos de traduções, de transposições.

Entre Aristóteles e Lacan

Týche é trazida, juntamente com seu correlato aristotélico – *autómaton* – para a teoria psicanalítica no início do *Seminário XI* de Lacan, especificamente na seção “Inconsciente e Repetição”, com o propósito de elaborar a função da repetição. Porém, antes de fazer uso dos significantes gregos, Lacan afirma que a função da repetição necessita de dois termos: *Willkür*, o acaso, e *Zufall*, o arbitrário, termos estes tomados da *Interpretação dos Sonhos* (1973:48). Por que, então, a referência não apenas ao grego, mas ao lógico dos lógicos, quando o vocabulário freudiano já apresenta os termos-chave?

Para elaborar a questão da repetição, Lacan recorre à *Física* de Aristóteles — um estudo que trata “do espaço, do tempo, e da causalidade”, como aponta Bertrand Russell⁶. Os dois últimos — tempo e causalidade — são categorias fundamentais não apenas à *physis* aristotélica, mas também à psicanálise. A questão da repetição traz consigo não somente o tempo cronológico, mas também o tempo lógico, bem como a causalidade. E é esta a categoria relacional que interessa a Lacan em Aristóteles.

“Só se conhece algo quando se apreende sua causa aproximada”,

argumenta o filósofo na *Física* (194b16),⁷ e promove a distinção de quatro tipos de causa: material, formal, eficiente e final (194b23-32). Mais adiante, Aristóteles nos apresenta a situação de um homem (A) que se dirige ao mercado por uma razão qualquer e lá encontra, acidentalmente; um antigo devedor seu (B), que acaba de receber uma soma x, com a qual pode, então, sanar sua dívida com A. E acrescenta: “ainda que ele não tenha ido ao mercado com este propósito, sua ida acidental levou a este fim, mesmo que dirigida a outro” (196b33). Tal situação escapa aos quatro tipos de causalidade indicados acima e introduz a dimensão do

dução, abrangendo também certas ambigüidades em seu próprio uso em Aristóteles. Mais do que o debate filológico ou filosófico, o que interessa aos propósitos deste trabalho é sublinhar a dimensão de “ato falho” presente na anedota acima relatada que marca o domínio da *týche* e do *autómaton*. Não nos surpreende que seja essa a dimensão que Lacan irá reter de Aristóteles. De todas as modalidades causais, estas são as que de fato podem se aproximar de uma causalidade psíquica. *Týche*, aponta Aristóteles, “é considerada por muitos como uma causa, mas uma causa divina e misteriosa, uma vez que obscura ao pensamento (*diánoia*)

com a qual traduziu Freud, por exemplo. Um dos objetos maiores de investigação da *Física* é a questão dos princípios invariáveis, ou seja, da lei que orienta o movimento e a mudança. A introdução das noções de *týche* e *autómaton* permite a Lacan empreender uma ruptura na discussão entre causalidade e lei. É o que lemos no capítulo “O Inconsciente Freudiano e o Nosso”: “a causa não é racionalizada... ela se distingue daquilo que se determina em uma cadeia, ou seja, a lei”. E conclui: “há causa somente quando algo não funciona” (“*il n’y a de cause que de ce qui cloche*”)... O inconsciente freudiano está situado neste ponto onde, entre a causa e aquilo que ela afeta, há sempre o que não funciona (“*il y a toujours la clocherie*”) (1973:30).

O significante francês é importante aqui: *cloche* pode ser traduzido como coxo, e seu uso por duas vezes em um mesmo e curto parágrafo parece-me significativo. Em se tratando de dificuldades para ficar em pé e caminhar, a referência primeira é aos Labdácidas, como brilhantemente demonstrou Lévi-Strauss.⁸ E é a esta família, especificamente a Édipo, que retorno agora.

A introdução das noções de *týche* e *autómaton* permite a Lacan empreender uma ruptura na discussão entre casualidade e lei.

Entre os Labdácidas...

Um dos pontos centrais da leitura do mito de Édipo que Lévi-Strauss empreende diz respeito ao estudo acerca da função do nome próprio na família dos Labdácidas. Métodos tradicionais de investigação lingüística, diz o antropólogo, buscam o sentido de um determinado termo a partir do seu emprego em diferentes contextos. No caso do nome próprio, tal metodologia se revela inócua, uma vez que estes são usados como tais, ou seja, supostamente destituídos de significação. A linhagem de Édipo, porém, fornece o contexto lingüístico, ou melhor, funciona como um sistema

contingencial, a quebra na cadeia causal, a finalidade falhada. Este é o campo semântico de *týche* e *autómaton*, introduzidos um pouco antes em um contexto de descrédito: “diz-se que muitas coisas são ou acontecem devido à sorte, à fortuna (*týche*) e à espontaneidade, ao acidental (*autómaton*)” (195b31).

A polêmica em torno destes termos vai além da dificuldade de tra-

humano... (196b5). Sobre *autómaton*, Aristóteles oferece-nos sua etimologia: algo que por si (*auto*) não tem um propósito, não tem razão (*mâten*) (197a22), o que aponta diretamente para uma quebra da cadeia lógica de causa e efeito, para um hiato.

Tal concepção interessa de perto a Lacan, que a retoma, ou melhor, a traduz, com a radicalidade

significante, onde, a partir do jogo de semelhanças e diferenças, advém a significação: Lábdaco, pai de Laio, refere-se a coxo; Laio, pai de Édipo, a canhoto; este, a pés inchados. Todos os nomes apresentam um traço comum: uma falha ou “dificuldades em andar corretamente e ficar de pé” (p. 215), as quais são associadas à contradição básica da qual esta fábula tenta dar conta, qual seja, a do mito da autoctonia X a questão da reprodução bissexuada: “nascido de um ou de dois?” (p. 216) é a pergunta que perpassa esta, bem como muitas outras famílias trágicas.

A leitura de Lévi-Strauss sobre o mito de Édipo aponta para uma função importante do nome próprio: a de circunscrever o indivíduo ao grupo, ou seja, o nome enquanto um operador classificatório. Esta função põe em relevo uma noção fulcral do idioma trágico, bem como da psicanálise e da antropologia — a noção de *génos*, étimo, em várias línguas modernas, de “gênero”, como também o vocábulo grego para família, linhagem, nascimento, sexo, espécie, dentre outros. Não é por nada que um dos desdobramentos da investigação de Édipo é formulado por ele em termos de “trazer à luz o meu *génos*” (1059).

Nome e *génos* se entrelaçam, revelando uma outra dimensão importante do nome próprio elaborada por Lévi-Strauss: “os nomes próprios são parte integrante dos sistemas tratados por nós como códigos: meios de fixar significações, transportando-as em termos de outras significações”.⁹ Tem-se aqui um delinamento do estatuto do nome próprio enquanto significante que percorre o eixo paradigmático, acumulando um a-mais de sentido. Em outras palavras, a articulação do nome ao *génos* faz emergir a dimensão metafórica do nome — um precipitado de significações transportadas através de gerações. Tal atributo leva um Roland Barthes, por exemplo, a declarar que “o nome

próprio é uma forma lingüística de reminiscência”¹⁰, ou pode, ainda, ser uma das formas de ler o aforisma de Lacan de que “não há nome que seja o seu Nome-Próprio, senão o Nome como existência” (1989:133). Nesta perspectiva, vê-se que não são apenas os pés de Édipo que estão

desde o início da peça. O nome de Édipo surge já nos primeiros versos, como “renomado”, “famoso” “eu, o renomado Édipo” (“*kleinòs Oidípous*”, 8). A razão desta glória, desta bem-aventurança ou *eutychía*,¹¹ nos é dada pelo coro, logo após a introdução de Édipo:

O s pés de Édipo estão inchados
de seu nome próprio —
também inchado de sentido,
de história, um nome que não cessa de
colocar questões à antropologia,
à filologia, à psicanálise.

inchados, seu próprio nome também — inchado de sentido, de história, um nome que não cessa de colocar questões à antropologia, à filologia, à psicanálise. Vejamos mais de perto alguns pontos colocados a esta última, especialmente os pontos de intersecção.

Entre *oidi* e *pous*

Além do vínculo entre nome e *génos*, *Édipo Rei* tece um outro que sublinhei acima, qual seja, a “etimologia” do nome de Édipo: “o nome que carrega (e o que tu és) vem da *týche*”, sentencia-lhe o mensageiro de Corinto (1036). Este vínculo causal constrói-se subrepticamente

...te julgamos o melhor dos homens tanto nas fases da existência boa e plácida como nos tempos de incomum dificuldade em que somente os deuses podem socorrer-nos. Outrora libertaste a terra do rei Cadmo do bárbaro tributo que nos era imposto pela cruel cantora (33-36; Kury, p.22). Já uma vez, com faustos auspícios, *trouxeste-nos a fortuna (týchen, 52)*. Também na presente conjuntura, mostra seres o mesmo de então (53-54; Brandão, p.279).

Édipo, o portador da fortuna, porta este nome bem-aventurado em função de seu encontro com a Esfinge, por ter desvelado seu enigma, o qual é formulado de maneira bastante significativa: “qual o ser

que é ao mesmo tempo *dípous*, *trípous*, *tétrapous*?”

A resposta de Édipo, mais do que uma solução ao enigma, nos apresenta um problema intrincado do ponto de vista tanto da lógica clássica quanto psicanalítica. O ser “humano” (“*ánthropos*”), dado como resposta incorre, por um lado, num silogismo faltoso. “Todos os

prefixo numérico. A tríplice repetição de *pous* ressoa não apenas a tríplice encruzilhada onde Édipo encontra e mata Laio, mas também a dimensão tri-geracional da “falha ortopédica” dos Labdácidas, apon-tada por Lévi-Strauss, sem deixar de lado a própria triangulação edípica. Tais associações são suficientes para que se possa ver este tripé, esta

ao paradigma enunciativo do enigma. A elucidação do *di/tri/tetra* traz à tona o quarto termo, que estava subjacente aos numerais, qual seja, o prefixo *oidi*, referente ao verbo *oidáno*, que significa inchar. Édipo desvenda o enigma, e se coloca em seu lugar. Este mecanismo substitutivo deve ser tomado em sua dimensão significativa. O que estava latente na cadeia do *autómaton* não era Édipo, mas *oidi*. Além da referência a inchar, *oid* é também o radical de *oída*, a forma perfeita do verbo *eído* (ver), usado neste tempo verbal no sentido de saber. Assim sendo, ao se deslindar a tessitura reiterativa do enigma, surge, *por acaso*, *oíd(i-a)*.

Esta causalidade casual nos remete à ordem da *týche*. Aristóteles lembra que quando temos “fatos que se produzem por acidente, dizemos que são efeitos da *týche*” (196b23) e que “o que chamamos de *týche* corresponde a alguma realidade, e não é mera ficção”.¹² Lacan retoma Aristóteles, mas sobretudo Sófocles, quando define a *týche* enquanto “encontro com o real (1973:64), real este entendido em sua dimensão psíquica de uma realidade sempre faltosa, posto que fundada na perda inexorável do objeto e na impossibilidade de seu (re)encontro. Nesse sentido, o impossível marca o real, enquanto registro do trauma, e leva Lacan a afirmar que “o real é aquilo que sempre se encontra atrás do *autómaton* e, evidentemente, em toda a investigação de Freud, é este o objeto de seu interesse” (1973:64).

Tem-se aqui mais uma razão para Freud ter sublinhado semelhanças entre o processo de investigação de *Édipo Rei* e o trabalho que se empreende na cura analítica, como apontado acima. Ele próprio, tal como Édipo, caminhou obstinadamente no sentido de *wo Es war, soll Ich werden*, um em termos teóricos, o outro, na trilha trágica. Os passos do primeiro ajudam

Édipo desvenda o enigma,
e se coloca em seu lugar. Este mecanismo
substituto deve ser tomado em sua
dimensão significativa.

ánthropoi são *di/tri/tetra-pous*; Édipo é um *ánthropos*”. Porém, ao invés de sua inclusão conclusiva – “portanto Édipo é *di/tri/tetra-pous*”, a trama textual nos apresenta Édipo acima desta lei comum aos humanos, posto que ele é o primeiro entre os mortais, aquele que partilha de conhecimentos próximos daqueles dos deuses (38-39).

No entanto, a trama do significativo é pontual, seja do ponto de vista da tragédia ou da psicanálise. Para a primeira, esta trama é tecida no plano divino; já a segunda volta-se para a sua enunciação: “o enigma é uma questão de enunciação” (XXIII, 11/05/76). No texto do enigma um radical se repete — o *pous* (pés) — variando seu

repetição de diversas tríades e de *pous* como indicativa do sistema significativo, da estrutura ternária que informa as relações de significação construídas nesta peça. “O que se repete é sempre algo que se dá... como que por acaso”, lembra Lacan (1973:65). O termo francês usado aqui é *hasard*, o mesmo termo empregado para traduzir *autómaton*. De fato, este é definido um pouco antes como aquilo que “retorna, que volta, que insiste” (1973:64), exatamente como os pés do enigma. Seguir sua trilha, então, é importante...

A repetição do radical *pous* dá-se também em uma quarta instância — no próprio nome de Édipo — *Oidi-pous*, integrando-o, assim,

a ver os do segundo. Refiro-me especialmente à relação estabelecida na peça entre a *týche* (real) e *oîda* (saber) que se torna enigma, ou objeto de investigação para Édipo.

Entre saberes...

Ao ser informado do assassinato de Laio, Édipo prontamente se lança a investigar sua causa, sua origem. Os significantes gregos deste projeto são dignos de nota. Creonte diz que, por causa da “obscura e intrincada Esfinge” (130), Tebas teve que desistir de investigar (“*skopeîn*”, 130) esta outra causa mais obscura. Não apenas a questão da causa, mas de sua obscuridade, nos remetem à ordem da *týche*. É a este projeto que se lança Édipo: “irei esclarecer (*phanô*) o mistério desde a origem (*huparchês*)” (132). E mais adiante reitera: “quero conhecer (*skopô*) toda a questão (*lógon*)” (291).

Bem antes de Freud e Lacan, Édipo articula o movimento cognoscitivo, a pulsão escópica, à questão da origem, não de qualquer origem, mas da *huparchê* (132), de todo o começo. “Qual é o meu *gênos*?”, ou como formulou Lévi-Strauss, nascido de um ou de dois? Mais do que a origem do mistério, o saber que Édipo busca remonta ao mistério da origem, à impossibilidade de esquadrihar, de *skopô*, o real da diferença sexual, com o qual ele já havia sido confrontado no encontro “fortuito” e “bem-sucedido” com a Esfinge, figura e figuração da ambigüidade, da impossibilidade do conhecimento total. É significativo, pois, que após este encontro Édipo se torne re-nomado, como se não houvesse uma divisão, um hífen ou hiato entre *Oid'-Pous*. A partir deste encontro, a busca pode ser vista como uma tentativa de suprimir o hífen, de se ter um *Oidipous* não dividido (e não divisível); de se poder ter os pés que caminham

em busca de um saber impossível, porque totalizante, hiperbólico, e que, ao fugirem do “abismo da castração”, dirigem-se inexoravelmente para ele.

que, no vocabulário de Édipo, vem associado ao objeto de sua busca: *o obscuro mistério* — (“vou trazer à luz, desde o início, este obscuro mistério”; 132) — renomeado, pos-

Mais do que a origem do mistério,
o saber que Édipo busca
remonta ao mistério da origem,
à impossibilidade de esquadrihar o real da
diferença sexual,
com o qual ele já havia sido confrontado
no encontro com a Esfinge.

Nesta perspectiva, o reconhecimento “peripético” de Édipo adquire outros matizes. Ao famoso “ah, tudo está claro” (1182), segue-se o arrancar os olhos, acontecimento interpretado por muitos como uma assunção da castração, parecer este que merece um exame mais próximo. Ao tudo resplandescentemente claro da epifania, Édipo substitui o nada obscuro da cegueira, num cruzamento de antíteses que se tocam em sinonímia. “O tudo é o nada”, já apontou Fernando Pessoa. Mas, além da fulgurante revelação, esta epifania não é sem consequências, na medida em que ela “faz... com que inconsciente e real se enodem” (XXIII, 11/05/76). Assim sendo, seu exame pode trazer-nos mais revelações.

Epi-fania contém o verbo *phaîno* (i.e., revelar, trazer à luz),

teriormente, em termos de seu *gênos*: “trazer à luz meu *gênos*” (1059). Porém, o encontro com este objeto está longe de ser uma fonte de satisfação. Ao invés de regozijo, tem-se o arrancar-se os olhos, a recusa (*Verleugnung*) em continuar a ver. Longe de ser uma renúncia à satisfação da pulsão escópica, este gesto nos remete à relação entre o olho e o olhar, especialmente à divisão, ao hiato “no qual se manifesta a pulsão ao nível do campo escópico” (1973:85).

Com o texto (e não apenas no contexto) da peça, o aniquilamento do olho introduz este hiato. O mensageiro que vem à cena do interior do palácio nos descreve “um espetáculo pavoroso de se ver”. Após arrancar os olhos, Édipo “grita que assim já não verão eles nem suas desgraças nem seus crimes” num

movimento renegatório que se afasta de um reconhecimento em direção à supressão do conhecimento visto/adquirido. É o que nos informa o mensageiro: “imersos em

bulário analítico, um assumir a castração, perfaz um caminho oposto. Lacan aponta que a pulsão escópica é a que “elude mais completamente o termo da castração” (1973:91). De

teoria psicanalítica? Seguindo os traços do texto de Sófocles, a resposta seria o próprio nome de Édipo: “teu nome vem da *týche*”. Mas vamos desdobrar este plissado.

Em primeiro lugar, de que Um se fala? “De um Um que contém a essência do significante (1975:12), de um significante primeiro, também chamado de significante unário (1973:285), que, como tal, organiza a cadeia significante. Na família dos Labdácidas, este significante marca-se por uma marca, qual seja, a dificuldade em caminhar ou ficar de pé, que, como argumentei acima, é o traço comum dos nomes próprios dentre os Labdácidas. Tal marca, na teoria analítica, recebe o nome de traço unário. Como pode um Um ser comum de todos? O paradoxo se explica: a inscrição tem no corpo um *locus* privilegiado, ou melhor, este é um conjunto de *loci* de inscrição, de marca da letra.¹⁵ A letra, enquanto suporte do “traço unário”, bem como seu uso no caso dos Labdácidas põem em relevo uma dimensão importante desta função em psicanálise — a questão da transmissão.

Sabemos que a letra contém algo determinante na estrutura do sujeito. No caso dos Labdácidas, esta letra se repete em torno da dificuldade de locomoção apropriada — um traço que se torna próprio, uma propriedade distintiva desta família. Esta propriedade comum repete-se no caso da linhagem masculina, mas a cada vez há um lugar do corpo onde ela se inscreve — Lábdaco, coxo; Laió, canhoto, Édipo, pés-inchados. Como vimos antes, na repetição, especialmente em sua dimensão “coxa” (de “*clocherie*”, como disse Lacan), algo da *týche*, do real, comparece. “O real é o que retorna ao mesmo lugar”, sabemos não apenas através da teoria, mas também com os Labdácidas. Seus corpos são o *locus* deste retorno, mas a cada um sua marca única: nas pernas, nos mem-

O reconhecimento de Édipo
 – e sua posterior cegueira –
 longe de constituir
 um reconhecimento
 de sua humana
 inserção como quer o
 reconhecimento trágico ou no
 vocabulário analítico,
 um assumir a castração, perfaz
 um caminho oposto.

trevas, nunca mais verão os que não deveria ter visto (os filhos-irmãos), *nem reconhecerão* aqueles que lhe seria grato reconhecer (os pais)”. Em outros termos, Édipo passa da voz ativa para a passiva, do ver para o ser visto. A conclusão da descrição do mensageiro acrescenta um terceiro tempo: “Ele vai mostrar-se a ti. Já está abrindo a porta. Contemplarás um quadro capaz de enternecer até mesmo quem o odiasse” (Brandão, p. 514-515). Édipo se fará ver, numa voz verbal que a gramática grega chama de média, isto é, a que integra um modo reflexivo a um ativo-passivo, perfazendo assim o que a teoria analítica chama de os três tempos da pulsão: ver, ser visto, fazer-se ver.

O reconhecimento de Édipo (e sua posterior cegueira), longe de constituir um reconhecimento de sua humana inserção como quer o reconhecimento trágico, ou, no voca-

fato, os últimos versos da peça nos mostram Creonte censurando a Édipo a esse respeito: “não queiras ter o poder sobre tudo” (1522). Ao *act out* as três vozes pulsionais, Édipo traz à luz não apenas seu *gênos*, mas a dimensão do olhar enquanto objeto *a*, através do qual pode-se vislumbrar o real. Pois é a ele, à *týche*, que se deve retornar: *wo Es war, soll Ich werden*.

No final das contas...

Dipous/tripous/tetrapous, conta a Esfinge, numa conta que conta um problema, de início aritmético: para haver dois, três, quatro, é necessário haver UM. De imediato esta ausência conspícua nos remete ao problema já trabalhado por Lévi-Strauss: nascido de um ou de dois? O que pode haver entre o Um autóctone dos Labdácidas e o Um da

bros esquerdos, nos pés. Todos esses *loci* constituem elementos de deslocamento, de mudança, de transmissão, ou, nas palavras de J.-P. Vernant, “marcas convergentes que o mito utiliza, ligadas aos temas... do mal-entendido, para exprimir defeitos, distorções... da comunicação...: comunicação sexual, transmissão da vida... comunicação entre gerações sucessivas...”¹⁴ Em suma, a transmissão de uma falha de comunicação, de uma intransmissibilidade, é o que insis-

nesta dimensão de auto-mutilação, a qual, segundo Lacan, nos dá conta de uma “aproximação do real” (1973:96). *Oidipous*, os pés que caminham para o saber, o famoso Édipo (8) que sabe do famoso enigma (1525), desconhece que a “é a *týche* que tudo governa” (977-78), como lhe antecipa, inutilmente, Jocasta. O ensinamento desta é ecoado, irônica e amplificadamente, pelo próprio Édipo: “vejo-me como filho da *Týche*” (1080), isto é, filho do impossível.

gerações, funções, dão-se conta de uma impossibilidade lógica (antropológica e matemática), desinflando-se, na violência da perfuração. Neste sentido, pode-se ver uma espécie de reconhecimento sendo levado a efeito, ou seja, Édipo se reconhece, antropologicamente, *oidi*.

Porém, o reconhecimento, não apenas para a psicanálise, mas também para a tragédia, tem outras e (Outras) implicações:

“... que o sujeito chegue a *reconhecer* e a *nomear* seu desejo, eis aí a ação eficaz da análise. Mas não se trata de reconhecer algo que já estaria ali, já dado, pronto para ser cooptado (*coapté*). Ao nomeá-lo, o sujeito cria, faz surgir uma nova presença no mundo” (1985:287).

É nesse sentido que se precisa ir além do Édipo, que se precisa ir a Colono, onde Édipo renunciará ao re-nome, para poder renomear-se.

Este processo remete à emergência do sujeito enquanto tal, naquilo que ela comporta de uma leitura do traço unário. A um nome dado por pastores no Citeron, e não por seus genitores, Édipo empreenderá uma apropriação e posteriormente uma ex-propriação deste nome, para só então, num só-depois, poder realizar uma “adição dele mesmo com seu próprio nome... (o que faz com que) só reste uma metade... daquilo que havia em presença” (IX, 10/01/62). É o que teremos em Colono.

Aqui, de início, temos uma dissociação em torno do nome de Édipo. Ele repreende o coro, “apenas por ouvir meu nome?” (264-65)¹⁵, disjunção esta que lhe permitirá chegar a um outro saber, a um *oida*: “hoje, que nada sou, volto então a ser homem?” (393; Kury, p.123). É a partir deste des-ser que Édipo pode, finalmente, re-nomear-se: “disseste quem eu sou, quem era

Édipo é não somente o enigma,
mas sua resposta oblíqua.

Um ser que, ao mesmo tempo é filho
e marido, é pai e irmão,
um ser que desconhece os limites de idade,
de geração, das relações elementares
de parentesco.

te na letra labdácida, nesta letra “coxa”, cuja oblíqua anomalia nos remete, por um lado, ao objeto do enigma, a este ser impossível que é *ao mesmo tempo dipous/tripous/tetrapous*. A esta impossibilidade real, e do real, Édipo acrescenta a sua: a impossibilidade de saber seu *gênos* não apenas enquanto linhagem, nascimento, mas no que estes termos comportam da diferença sexual.

Nesse sentido, arrancar-se os olhos, mais do que um correlato de reconhecimento, deve ser tomado

Enquanto tal, Édipo é, não somente o enigma, mas sua resposta oblíqua. Um ser que, *ao mesmo tempo*, é filho e marido, pai e irmão, um ser que desconhece os limites de idade, de geração, das “relações elementares de parentesco”; aquele que é herdeiro de um legado que desconhece (no sentido de *méconnaissance*) os oráculos, esses portavozes dos deuses que, como tais, “confere(m) ao outro real sua obscura autoridade” (1966:808). Ao saber de seu *gênos*, estes pés inflados, inchados por confluir tantas idades,

meu pai e a terra de onde vim; *resta-me somente falar do meu desejo*, e as palavras estão no final” (571-74, meu grifo). Do famoso Édipo resta seu desejo, “resta uma metade daquilo que havia em presença”...

Não se trata, então, de que “tudo está claro”, como vimos em *Édipo Rei*, mas de “mais luz!”, como

E tal como em uma cura, há o momento de ver, o momento de compreender e o momento de concluir. A cura de Édipo termina em Colono, mas seus pés continuam deixando traços, marcas, numa trajetória que é interminável. À luz de Freud, a experiência analítica nos ensina que “uma relação analítica

Há uma
obscuridade indevassável
na constituição
do sujeito, que se inscreve
na própria dimensão do
nome próprio.

pediu o agonizante Goethe, para ver/saber que há uma obscuridade indevassável na constituição do sujeito que se inscreve na própria dimensão do nome próprio. Ao rei de Tebas, que assiste aos últimos momentos de Édipo, só resta “proteger os olhos diante de uma visão insuportável”(1651-52; Kury, p.183), um gesto que aponta figurativamente para o fato de que este nomear-se, esta cura de Édipo em Colono, aproxima-se do que Lacan definiu como “esta relação abissal ao mais desconhecido que é a marca de uma experiência privilegiada, excepcional, onde o real é apreendido para além de toda a mediação, quer seja imaginária, quer simbólica” (1985:223).

baseia-se no amor à verdade, ou seja, no reconhecimento da realidade...”¹⁶ e, à luz de Sófocles e Lacan, sabemos que se trata de um saber, de um *oída* acerca da verdade subjetiva, da obscuridade indecifrável e Real que ela comporta. Algumas das portas a este saber foi o que tentei aqui abrir; outras tantas permanecem entre-abertas, à espreita de outras travessias; outras, contudo, permanecem vel(d)adas, como “a morada profunda” de Édipo...

NOTAS

1. Um homem pode superar um saber através do outro saber. Sófocles (*Édipo Rei*).

2. J. Lacan, *Seminário IX*, “L’Identification”, sessão de 15/11/61, inédito.
Neste trabalho faço referência às seguintes obras de Lacan: a) *Écrits*, Paris, Seuil, 1966; b) *Seminário XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973; c) *Seminário XX: Encore*, Paris, Seuil, 1975; d) *Seminário II: O eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985; e) *Shakespeare, Duras, Wedekind, Joyce*, Lisboa, Assírio Alvim, 1989. A esta relação de obras publicadas, somam-se dois seminários inéditos: *Seminário IX, L’Identification* (1961-1962) e o *Seminário XXIII, Le sinthome* (1975-1976). Adoto aqui o seguinte procedimento de referência a estas obras: no caso de textos publicados, após cada citação é dado, entre parênteses, o ano de publicação, seguido do número da página. Para os seminários inéditos, indica-se seu número em algarismos romanos, seguido da data em que foi ministrado.
3. R. Mezan, *A Vingança da Esfinge: ensaios de psicanálise*, São Paulo, Brasiliense, 1995, p. 142.
4. S. Freud, *The Interpretation of Dreams*, Standard Edition (S.E.), vol IV, p. 261-62.
5. Para a citação de textos clássicos, segue-se a praxe: os números entre parênteses, após cada citação, referem-se ao original grego. No caso de *Édipo Rei*, referências ao texto grego são tiradas de *Oidipous Tyrannos*, intr. e notas de C. Georjin, Paris, Librairie Hatier, 1931. Faço uso de três diferentes traduções deste texto em português: a) *Édipo Rei*, trad. de Mario da Gama Kury, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990; b) *Rei Édipo*, trad. de J.B. de Mello e Souza, Rio de Janeiro, Edições de Outro, s.d.; c) *Rei Édipo*, trad. de Cláudio Brandão, Kriterion, Belo Horizonte, 1958, vol.XI. Citações destas traduções são indicadas, após a referência ao original grego, pelo nome do tradutor, seguido do número da página. Na ausência destes últimos dados, a tradução é de minha autoria.
6. B. Russell, *Wisdom of the West*, New York, Doubleday & Co., 1959, p.86.
7. Aristóteles, *Physics*, ed., comentários e notas de D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1998.
8. C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, New York, Basic Books, 1963, p.206-31. Nas demais referências a esta obra será indicado o número da página, entre parênteses, após cada citação.
9. Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962, p.228.
10. R. Barthes, “Proust et les noms”, in *To Honor Roman Jakobson*, The Hague & Paris, Mouton, 1967, p.152.
11. Este estado é característico do início da trajetória do herói trágico, que passa da *eutychia* (da bem aventurança) para a *dustychia*, para o infortúnio, como aponta Aristóteles na *Poética*, ed., notas e trad. S.H. Butcher, London, Macmillan, 1911 (1452b35). Vale observar que Lacan alude a esses termos no capítulo “Anamorphose”, do Sem. XI, *op. cit.*, p. 93.
12. Aristóteles, *Physics*, edição e trad. Philip Wicksteed e Francis Cornford, The Loeb Classical Library, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962, p. 149.
13. S. Leclair: *Démasquer le réel. un essai sur l’objet en psychanalyse*. Paris, Seuil, 1971.
14. in Vernant e Vidal-Naquet, *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*, São Paulo, Brasiliense, 1991, p.51.
15. Sófocles, *Édipo em Colono*, trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990, p.117. As referências ao texto grego são tiradas de Sófocles. *Tragédias*, ed. e comentários É. Tournier, Paris, Hachete, 1886.
16. S. Freud, “Análise Terminável e Interminável”, S.E., vol. XXIII, p.248.