

DO ÉDIPO REI DE FREUD AO PLATÃO DE LACAN

Alessandra Caneppele*

Resumo: Nas obras de Freud e de Lacan encontramos uma forte referência à tradição antiga. No presente artigo, investigamos como o modo particular de ocorrência dessa referência em cada uma dessas obras poderia nos auxiliar a compreender o papel que cada um desses autores desempenhou na história da psicanálise.

From Freud's Oedipus Rex to Lacan's Plato

Abstract: In the works of Freud and Lacan we find a strong reference to the classic tradition. In this paper, I investigate how the way in which this reference occurs in each of these works could help us to understand the role of each of these authors in the history of psychoanalysis.

Freud e Édipo

Aos dezessete anos, em seu exame de conclusão do que seria hoje o nosso colegial, foi pedido a Freud que ele traduzisse um trecho do *Édipo Rei* de Sófocles. Em carta a um amigo, ele comenta que se saíra muito bem no exame, pois já havia feito a leitura dessa peça em grego antes “por conta própria”. Freud

* Alessandra Caneppele é pesquisadora colaboradora do IEL-Univamp.

saíra vitorioso de seu exame, assim como o Édipo louvado como herói no trecho traduzido por ele. Esse pode ser considerado o primeiro de uma série de episódios que enlaçaram os nomes de Freud e de Édipo de um modo indissociável na expressão Complexo de Édipo. Rudnytsky, entre outros autores, em seu livro *Freud e Édipo*, enfatiza a identificação do fundador da psicanálise com o herói sofocleano, retomando outras cartas pessoais de Freud nas quais ele se descreve metaforicamente como alguém diante de uma esfinge, colocando veladamente a si mesmo no lugar de Édipo/herói.¹ Poderíamos dizer, portanto, que o texto sofocleano não era apenas um livro que Freud lera, mas sim uma obra que ele carregava *par coeur*.

Será também em sua correspondência pessoal que veremos a primeira associação entre suas investigações clínicas e sua paixão por essa tragédia. Em carta de 1897 de Freud a Fliess, lemos: “compreende-se a força avassaladora de *Édipo Rei*, que desafia todas as objeções que o intelecto eleva contra a premissa do oráculo, e compreende-se porque o posterior drama de destino devia fracassar miseravelmente. Nos rebelamos contra toda compulsão individual arbitrária ... mas a saga grega captura uma compulsão que cada um reconhece porque registrou em seu interior a existência dela. Cada um dos ouvintes foi em seu gérmen e em sua fantasia um Édipo e, ante o cumprimento do sonho trazido aqui à realidade objetiva retrocede espantado, com toda a quantidade de repressão de seu estado infantil em seu estado atual (p. 307).² Nessas cartas Freud está às voltas com sua auto-análise, aprofundando a interpretação de seus sonhos e cada vez mais detalhando a particularidade das formações inconscientes. Ao amigo, na parte do parágrafo que antecede o citado acima, Freud escreve que o

¹ Rudnytsky, P.L. *Freud e Édipo*. São Paulo: Perspectiva, 2002. Para a referência à primeira carta de Freud citada, cf. p. 12.

² Freud, S. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001, vol. I, p. 307.

material que vai elaborando em sua auto-análise é cada vez mais prolixo, fragmentado e confessa: “ser completamente sincero consigo mesmo é um bom exercício. Apenas um pensamento de validade universal me foi dado: também em mim encontrei o enamoramento pela mãe e os ciúmes dirigidos ao pai, e agora o considero um acontecimento universal da primeira infância”.³ Como podemos ler, Freud se ressentia de uma investigação clínica e pessoal que avança mas não permite conclusões, mantém-se fragmentada. É o texto de Sófocles, guardado entre os materiais anímicos freudianos em sua força avassaladora que lhe permite fazer a passagem do fragmentado de uma análise para o universal de uma teoria (talvez passar da literatura para a psicanálise?) Mas no momento em que ele faz essa passagem – no momento em que ele teoriza – Freud vai além do reconhecimento de si como igual no amor e ódio aos pais, ele identifica-se a Édipo enquanto herói que decifra enigmas - ou seja, para teorizar e fundar a psicanálise é a identificação a Édipo enquanto herói que deve se realizar. Não é por acaso que Freud, em sua primeira referência publicada à peça, escreve: “a ação do drama não é outra coisa senão a revelação que avança passo a passo [...] trabalho comparável ao da psicanálise”.⁴ Mais do que o drama de um assassino incestuoso, para Freud *Édipo Rei* é o drama de um herói em busca da revelação de seus segredos.

Um fato conhecido da biografia freudiana revela o quanto Édipo ata um nó entre a vida e a obra de Freud: quando completou 50 anos, seus seguidores psicanalistas o presentearam com um medalhão com a sua imagem à frente e no verso a imagem de uma esfinge e a transcrição dos seguintes versos extraídos do *Édipo Rei* de Sófocles: “que decifrava os famosos enigmas e era muito

³ *op. cit.*, p. 307.

⁴ *op. cit.*, vol. IV, p. 270.

poderoso". Segundo seu biógrafo oficial, Ernst Jones, no momento em que Freud recebeu o presente ele ficou pálido e agitado como se houvesse visto "um fantasma saindo do túmulo".⁵ Segundo as palavras ainda de Jones, essa sensação ocorreu porque Freud não pôde deixar de associar a cena presente à lembrança de que quando ele passeava pelos pátios da Universidade de Viena ainda jovem ele tivera a fantasia de ter no futuro o seu próprio busto ali e abaixo desse imaginara as mesmas palavras agora lidas no medalhão.

Assim, o drama sofocleano é tão importante na vida de Freud quanto o é para a teoria da psicanálise (como atesta de modo quase anedótico a coincidência da escolha do presente entregue a ele pelos seus seguidores) – nó compreensível no caso de uma teoria como a freudiana, que institui o campo da psicanálise a partir justamente da auto-análise de seu próprio fundador. Mas, mais do que isso, a saga de Édipo, em sua qualidade tanto de conteúdo anímico de Freud quanto também de conteúdo universal, inscrito na cultura e na tradição, permitiu ao fundador da psicanálise passar do que era uma vivência individual para uma estrutura universal passível de ser concebida teoricamente. É desse modo particular que a tradição trágica grega comparece como fundamental à fundação da obra freudiana.

Freud e os filósofos gregos

Mas e os outros nomes e obras gregas que também comparecem na escrita freudiana? Eles compartilhariam desse mesmo lugar privilegiado ocupado pela tragédia grega, representada pelo *Édipo Rei* de Sófocles? Investiguemos qual é a presença de Platão e Aristóteles, enquanto representantes da filosofia

⁵ Jones, E. *Vida e Obra de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975, p. 377.

grega, na obra de Freud. O que já poderia nos dar uma primeira pista sobre essa presença é o fato de que a biblioteca freudiana, ao contrário das obras dos trágicos gregos, relativamente bem representadas, essa biblioteca continha apenas uma obra de Aristóteles (a *Poética*) e nenhum Platão. Contudo, palavras como *catarse* e *proton-pseudos*, retiradas do léxico aristotélico, são usadas na fundação dos primeiros passos da teoria psicanalítica – mas sem que se faça qualquer referência à origem antiga dessas. Por que? Quanto à *catarse*, poderíamos supor que Freud e Breuer a conceberiam a partir do que a tradição médica construiu como conceito de *catarse* e, portanto, a referência antiga seria desnecessária. Contudo, para certos comentadores (por exemplo, Rouanet), não há dúvida de que a análise freudiana da *catarse* na clínica das histerias é “puramente aristotélica”.⁶ Poderíamos dizer o mesmo sobre a função da *catarse* na compreensão freudiana da tragédia – mas, como vimos acima, não é essa a referência feita por Freud: tanto na compreensão do sintoma quanto naquela do complexo de Édipo a *catarse* ganha seu peso não em sua referência a Aristóteles, mas sim com a clínica e a auto-análise de Freud. Que Freud desde cedo tenha absorvido os ensinamentos de Aristóteles através principalmente das aulas de Franz Brentano que ele frequentava com tanto interesse e assiduidade, não há a menor dúvida – mas não nos parece correto afirmar que tenha sido importante para Freud marcar uma referência a Aristóteles, filiar-se ao pensamento desse, nos primeiros passos de sua teorização psicanalítica, em sua clínica – tal como fizera em relação a sua referência ao Édipo sofocleano (a referência ao Édipo é fundamental; aquela a Aristóteles não o é). Notemos ainda que os termos que aparecem no princípio da obra freudiana como possível referência velada a Aristóteles não persistirão em seu léxico.

⁶ Rouanet, S.P. *Os dez amigos de Freud*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 262.

E com Platão? Já vimos que ele estava ausente da biblioteca de Freud. Mas sabemos também que Freud colocou entre os seus dez livros mais queridos aquele de Theodor Gomperz intitulado *Pensadores gregos – uma história da filosofia antiga*.⁷ Temos aqui uma nova pista permitindo uma nova hipótese sobre a presença antiga na obra do fundador da psicanálise: Freud teria tido contato com muito do pensamento antigo através da leitura de comentadores modernos seus contemporâneos (mesmo se admitirmos que ele lia os originais, é certo que era através desses comentadores que ele os compreendia). Nesse contexto parece ilustrativo lembrar que Freud traduzira em seus primeiros anos de universidade o capítulo de um livro de Stuart Mill dedicado à leitura do próprio Mill sobre a leitura que Grote fizera de Platão! Mas essa suspeita sobre um platão freudiano de segunda mão não parece ter atrapalhado o trabalho de alguns autores que buscaram ver Platão em vários cantos da obra freudiana – embora o próprio Freud tenha desqualificado por exemplo a aproximação entre o método socrático e o analítico. Mas como Freud ele mesmo faz comparecer Platão em sua obra?

Na maioria das vezes encontramos apenas o nome de Platão associado a sua concepção de Eros para mostrar a natureza da concepção psicanalítica da sexualidade – em alguns trechos, para exemplificar o que a psicanálise postula, outras explicitamente para justificar o caráter por assim dizer nobre, a ascendência elevada da concepção psicanalítica – portanto, como Assoun por exemplo comenta, Freud usa Platão assim como outros filósofos como “referência legitimadora” ou como antecipação de um conceito psicanalítico.⁸ A leitura desses trechos não deixa dúvida de que a referência ao nome de Platão comparece sempre quando Freud constrói em sua exposição a argumentação de um suposto

⁷ cf. Rouanet, *op. cit.*

⁸ Assoun, P.-L. *Freud, a filosofia e os filósofos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978, p. 130.

opositor – e, frente a esse, há um uso retórico da referência a um terceiro supostamente inatacável (Platão). Ora, em sua *Apresentação Autobiográfica* (1924) Freud confessa que não foi lendo Platão que ele chegou à aproximação da qual faz uso, mas sim através da leitura de Havelock Ellis⁹ – ou seja, podemos concluir que o Platão que comparece nessas menções apenas como nome não é fruto de uma leitura do texto mesmo desse autor.

Mas em dois textos de Freud encontramos a transcrição de trechos de uma mesma obra de Platão – d'O *Banquete*. Esse dado poderia dizer algo contra a interpretação de que a obra mesma de Platão não era fundamental para a elaboração da teoria freudiana? Certamente não! Pois os dois trechos transcritos por Freud mostram justamente que o que ele vai buscar na obra platônica é a fala daqueles a quem Sócrates se contrapõe: ou seja, das personagens que discursam de um ponto de vista estranho ao que será concluído pelo exercício socrático. Assim em 1909 Freud usará as palavras de Alcibíades para exemplificar a ambigüidade do amor¹⁰; e em 1920, em *Para além do princípio do prazer*, a exposição de Aristófanes sobre o mito da união e divisão dos seres humanos será citada como afim à suposição de que Eros buscaria o retorno a um estado anterior de união e completude.¹¹ Nesse último texto é explícito que Freud usa o texto de Platão apenas como fonte de um mito ilustrativo – não se trata de modo algum de um interesse freudiano pelo tratamento que esse mito recebe no pensamento platônico. Além disso, a longa nota sobre os *Upanishads* que Freud acrescenta à citação de Aristófanes/Platão poderia indicar que ele estaria muito mais interessado na leitura de Schopenhauer sobre esse mito do que propriamente na de Platão.

⁹ Freud, S. "Présentacion autobiográfica" in *op. cit.*, vol. XX, p. 1.

¹⁰ Freud, S. "A propósito de um caso de neurosis obsesiva" in *op. cit.*, vol. X, p. 187.

¹¹ Freud, S. "Más allá del principio de placer" in *op. cit.*, vol. 18, p. 56.

Alessandra Caneppele

Há, por fim, uma observação fundamental para que possamos compreender a diferença entre o modo como comparecem o *Édipo Rei* de Sófocles e as referências a Platão. Freud insistentemente distinguiu entre os conceitos fundantes da teoria psicanalítica e outros concebidos como puramente metapsicológicos, especulativos e que, enquanto tal, poderiam ser modificados conforme fossem sendo modificadas as necessidades teóricas. É dentro desse contexto especulativo que ele situa por exemplo o artigo em que encontramos a citação das palavras de Aristófanes e entre os conceitos especulativos, encontra-se justamente a teoria das pulsões (a suposição de que são duas, nomeadas Eros e Thanatos). Ou seja, quando Freud usa Platão estamos no terreno das concepções especulativas que não são definidoras do campo mesmo da psicanálise – tal como o é o conceito de Complexo de Édipo. Ora, basta essa constatação para que possamos afirmar que a força da herança grega na obra de Freud não está naquilo que para ele chega através de sua filosofia, mas sim na força e presença das personagens de sua literatura. E, como vimos, nesse lugar em que ele efetivamente encontra a tradição grega, essa desempenha um papel fundamental para a fundação da obra psicanalítica freudiana.

Lacan e Antígona

Anos depois, com a psicanálise já transformada em uma instituição com tradição, teria Lacan, na qualidade de proponente de uma refundação desse campo, mantido a mesma relação de seu antecessor para com a tradição grega?

Basta uma olhada no index de nomes próprios que aparecem nos *Seminários* de Lacan para se ter uma idéia do peso da tradição grega no seu ensinamento: a exceção de Freud, Aristóteles é o nome próprio citado no maior

número de lições.¹² Aristóteles, Sócrates e Platão estão entre os sete nomes mais mencionados por Lacan (fora esses, temos Descartes, Hegel, o nome próprio Édipo associado a Complexo e aquele de Möbius, associado à banda – logo, predominam nomes de filósofos e, entre esses, aquele dos gregos).

Quanto às obras mais frequentemente citadas, vemos que *O Banquete* de Platão só aparece menos do que *A Interpretação dos Sonhos* de Freud (é a segunda obra mais mencionada em um maior número de lições). E seguem nessa lista, dividindo posições preponderantemente com obras de Freud e Lacan e filósofos como Hegel e Kant, outras obras de Platão e Aristóteles, até que, quase ao final dessa lista, encontramos o *Édipo Rei* de Sófocles. Dessas primeiras observações podemos retirar de imediato uma conclusão: é inegável a referência lacaniana ao pensamento grego. Mas, apenas pela leitura desse index, poderíamos deduzir também que Lacan estabeleceria uma interlocução maior, mais presente, com obras e autores filósofos do que com a literatura grega – portanto, de um modo oposto ao que reconhecemos acima em Freud. Mas será que uma estatística quase grosseira justificaria tal dedução?

Busquemos, então, o próprio texto lacaniano.¹³ Lacan dedica um de seus seminários ao tema da ética da psicanálise – o *Seminário VII*. Para a articulação de seu tema a personagem de Antígona, tal como caracterizada no texto de Sófocles, é fundamental – ela personificará para Lacan não apenas a conduta ética, mas sim o que ele definirá como a ética do desejo.¹⁴

¹² Le Gaufey, G. *Index des noms propres et titres d'ouvrages dans l'ensemble des séminaires de J. Lacan*. Paris: E.P.E.L., 1998, p. 68.

¹³ Há uma grande polêmica em torno da publicação dos Seminários de Lacan e que atinge também a transcrição das referências e citações que o autor faz em grego (Vidal-Naquet, por exemplo, aponta diversos erros na edição de Jacques Alain Miller justamente do *Seminário VII*). Tais erros – sejam eles de transcrição ou do próprio Lacan – não justificam deixarmos de reconhecer que Lacan, assim como tantos outros franceses de sua geração e com a sua formação, tinha um conhecimento mais do que superficial da tradição grega.

¹⁴ É inegável que o que Lacan consegue articular desse modo nesse seminário causou grande

Analisemos como a *Antígona* de Sófocles comparece na quarta parte desse seminário.¹⁵ Lacan começa dizendo que vai falar sobre a tragédia. Mas, logo após anunciar sua intenção, eis que o encontramos falando sobre a poética de Aristóteles (p. 288). A seguir, como que se corrigindo, ele anuncia sua volta à *Antígona* (p. 289), mas, antes de voltar a essa, ele retoma novamente Aristóteles (p. 290). Duas páginas depois, percebendo seu desvio, ele se confessa “na obrigação de entrar nesse texto da *Antígona*” (p. 292), mas, imediatamente, passa a falar de Hegel. Mais uma vez, na mesma lição, ele tenta de novo voltar à *Antígona*, mas nesse ponto ele deriva em outras referências: Bruyère, Rohde, Hamlet, Édipo, Anouilh até ... voltar novamente a Aristóteles e, depois, anunciar pela quinta vez sua intenção de “entrar” no texto da tragédia – e a lição acaba e ele não entra no texto!

E como ele termina essa lição? Respondendo a um comentário de Goethe sobre essa tragédia segundo o qual a fala em que Antígona justifica seu ato seria interpolada, pois seria absurda. (p. 297). Lacan já anunciara na conclusão da parte do seminário que precede sua abordagem da tragédia de Sófocles que sua leitura se faria através das leituras sobrepostas a esse texto, notadamente aquelas de Aristóteles, Goethe e Hegel: “não há nos gregos campo no qual o horizonte tenha restado fechado à sobre-estrutura. É aqui [em *Antígona*] onde a sobre-estrutura se fez mais escandalosa, aqui onde ela se mostra mais na superfície. O que deu os maiores problemas no decorrer das épocas, desde Aristóteles até Hegel, até Goethe” (p. 281). Na conclusão da lição em que ele pretende apresentar o texto de *Antígona*, Lacan novamente faz referência à leitura

impacto no interior das reflexões sobre a prática do analista – mas não é sobre isso que devemos nos ocupar aqui.

¹⁵ *Le Séminaire, Livre VII*. Paris: Seuil, 1986. Para facilitar a leitura, a partir de agora incluiremos no corpo do texto o número da página dessa edição do seminário à qual estaremos nos referindo.

de Goethe e, por fim, no meio da última lição sobre o tema, ele retomará a interpretação de Goethe de modo que o trecho que restava incompreensível para o poeta alemão passa a desempenhar o papel justamente de ponto de articulação para toda a sua leitura – é na fresta do que fica sem sentido para a tradição que Lacan introduzirá a ética do desejo, da escolha “que nenhum bem motiva” (p. 281).¹⁶

Enfim, Lacan estabelece um diálogo com a tradição das leituras sobre a tragédia que tratam do tema Antígona – é com essas leituras, a partir de Aristóteles e em resposta a Goethe, que Lacan dialoga e não com *Antígona*. Torna-se, portanto, fácil de compreender por que na lição seguinte, na qual ele apresentará um resumo da tragédia, ele quase peça desculpas chamando sua apresentação da peça como um “desvio necessário” (p. 299). O ponto visado pelo percurso lacaniano é o avanço do que ele reconhece como ponto falho da tradição das leituras da tragédia – logo, ler *Antígona* é apenas degrau necessário para se chegar a uma outra cena onde efetivamente se dá a interlocução/batalha. Vejamos a explicitação dessa afirmação em um dos trechos finais da análise lacaniana da peça:

“Vocês percebem retrospectivamente que ... essa imagem de Antígona, latente, fundamental, faz parte da moral de vocês, quer vocês queiram ou não. É por isso que é importante lhe interrogar o sentido – que não é o sentido edulcorado através do qual a lição é normalmente veiculada. Trata-se de nada a menos do que da re-interpretação da mensagem sofocleana. [...] Mesmo podendo ser detido em um certo ponto – porque eu não excludo que eu possa eu também fazer um contresens -, eu penso ter retirado o não-senso global no qual Sófocles

¹⁶ Lacan lê o trecho em que Antígona diz “ele é o que ele é” como uma parada do significante, que apontaria para a Spaltung do sujeito que no caso de Antígona estaria perdida na geração anterior – daí a necessidade de ela realizar um desejo puro enquanto desejo de morte.

é conservado pelo cuidado de uma certa tradição” (p. 330). Aqui a referência de Lacan é sem dúvida à falta de sentido reconhecida por Goethe na *Antígona*.

Ao final dessa mesma lição, comentando um pouco melancolicamente sua própria erudição e se referindo a si mesmo como “Maître Jacques” (p. 332), Lacan assume o papel de mestre entre mestre desempenhado por ele em sua abordagem de *Antígona*. Trata-se, portanto, de uma aproximação da tragédia, das personagens que a constituem, que se faz através da tradição, pelos olhos dos mestres e na qualidade de um deles. Trata-se, portanto, de uma posição completamente diversa daquela de Freud diante do personagem trágico – passamos aqui do lugar de identificação daquele que funda a psicanálise em uma auto-análise para aquele de quem a refunda como ensinamento – não mais a identificação aos heróis, mas sim a identificação aos mestres. E Aristóteles está na linha de frente das identificações lacanianas ao mestre.¹⁷

Conclui-se que no que se refere à interlocução com a tragédia grega, com suas personagens trágicas, as obras de Freud e de Lacan comportam-se de modos completamente diferentes e, por outro lado, a diferença encontrada em Lacan implica um outro apelo à filosofia grega, também diverso daquele encontrado em Freud. Comparar as citações que ambos fazem de uma mesma

¹⁷ Fazemos um pequeno parêntese indicando dois temas da obra lacaniana os quais estão indissolavelmente intrincadas a uma reflexão da obra aristotélica. No seminário *Les non-dupes errent* (de 1974) a *Lógica* de Aristóteles aparece como central para a compreensão do que seria o discurso do mestre. Embora afirme, na Confereência pronunciada na Unesco em 1978, que “Aristóteles não disse nada de bom sobre o negócio da alma”, Lacan, por outro lado, vê na *Lógica* desse mesmo uma primeira ciência do real que não teria nada a ver com a verdade: o que a lógica aristotélica escreveria, assim como o discurso do mestre, seria o sedimento, o resto definido como real. Justifica-se assumir Aristóteles como mestre, na medida em que ele mesmo fora capaz de reconhecer o funcionamento do discurso do mestre como aquele que não diz a verdade, mas sim escreve o real a ser retomado por um outro discurso/mestre. Além dessa articulação com a obra de Aristóteles, será também fundamental para Lacan a concepção aristotélica de causalidade – e para uma análise mais aprofundada desse tema remetemos ao livro *Figures du destin*, de Danielle Eleb.

obra de Platão pode nos ajudar a avaliar a natureza desse outro apelo à filosofia encontrado na obra de Lacan.

Lacan e Platão

Vimos que Freud usa as palavras que Platão coloca na boca dos convivas do *Banquete* – portanto, das personagens demasiadamente humanas (Aristófanes, Alcibíades) que servem de contraponto ao exercício socrático transmitido por Platão. Já a Lacan interessa explicitamente aquilo que o exercício filosófico de Sócrates e Platão faz incidir sobre as palavras das personagens. Ora, no *Seminário VIII*, a apresentação dos desdobramentos dos ensinamentos de Lacan sobre a transferência é indissociável tanto daquilo que Sócrates acrescenta aos discursos de seus companheiros como também do modo como Platão reconstrói as cenas (na medida em que, como aponta François Regnault, para Lacan Sócrates seria o inventor da transferência¹⁸). Tal associação exige, nas palavras do próprio Lacan, que se faça um “longo desvio” (p. 49) pelo *Banquete* para se investigar a transferência.¹⁹

Para além de uma análise sobre a natureza do amor apresentada nas exposições de Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão – as quais são discutidas nas primeiras sessões da parte do seminário VIII dedicada ao *Banquete* – Lacan articula sua investigação sobre a transferência especificamente através de três temas retirados do texto platônico: 1) a entrega da palavra de Sócrates a Diotima; 2) a descrição que Alcibíades faz de Sócrates como Agalmata; 3) a resposta de Sócrates a Alcibíades. Esses três temas são trabalhados a

¹⁸ Cf. *Conférences d'esthétique lacanienne*. Paris: Agalma, 1997.

¹⁹ *Le Séminaire – Livre VIII*. Paris: Seuil, 2001, p. 49. A partir de agora os números das páginas referidas dessa edição serão colocados no corpo do texto.

partir da oposição primeira entre erastés e éromenos, enquanto os dois pólos nos quais funcionaria a dialética do amor em Platão - e que Lacan buscará retomar enquanto afim à dialética da transferência. Além dessa primeira oposição, interessa também a relação postulada por Sócrates entre Eros e a falta.

Deixemos para o final o primeiro desses temas – aquele da entrega da palavra a Diotima (tema que, veremos a seguir, será fundamental para que possamos investigar aqui o lugar que a tradição ocupa na obra de Lacan). Tomemos os outros dois temas. Grosso modo Lacan se interessa pela idéia presente no discurso de Alcibíades de que Sócrates não é o que parece: como um sileno, dentro dele ele contém tesouros e, dentre esses, ágalma. Há um percurso lacaniano, passando por argumentações a partir de outras obras da literatura grega e também a partir de considerações sobre etimologia, para mostrar que tal objeto não se reduziria à mera realidade concreta de uma estátua, mas sim estaria investido do que para nós hoje adquire o sentido vulgar de ícone, algo que possui um valor em si, como fetiche (“a função fetiche do objeto”), como uma “armadilha para deuses”; enfim, como possibilidade de o humano chamar a atenção do divino. A partir disso Lacan poderá concluir que “se esse objeto [no caso Sócrates] vos apaixona é porque dentro, escondido, existe o objeto do desejo, ágalma” (p. 180). A descrição de Alcibíades cai como uma luva para a exposição da teoria lacaniana de que o amor se sustenta para além do próprio objeto, em um lugar onde nesse se projeta a existência de um suposto objeto todo poderoso (na medida em que na obra lacaniana o objeto a, que será aquele que estará por trás sustentando o desejo, não será senão a realidade imaginária do falo, enquanto ilusão de completude).

Se por um lado o discurso de Alcibíades corrobora a disjunção lacaniana entre o que se ama e aquilo que sustenta esse amor (entre Sócrates e seu

ágalma), por outro lado a “interpretação” que Sócrates propõe para esse amor concorda com uma práxis de deslocamento do sujeito afim àquela que Lacan reconhece como sendo a do correto exercício da psicanálise: ou seja, Sócrates/analista pronuncia o “nada sou” (219a), não reconhecendo em si esse objeto de desejo do outro, o que faz com que possa retornar ao sujeito a qualidade daquele que sustenta o seu desejo – não é Sócrates que é digno de ser amado, mas sim Alcibíades quem deve se reconhecer na posição de desejante – o que implicará, por sua vez, o segundo deslocamento que Sócrates propõe na cena mesma do *Banquete* (e não na contada por Alcibíades) quando, em sua reivindicação de amor, Sócrates reconhece justamente a posição de amante de Alcibíades: se na aparência o discurso de Alcibíades pede o amor de Sócrates, pela interpretação ele passa a ser visto como discurso sustentado pelo amor do próprio Alcibíades por Agatão. O resultado final desse exercício socrático – e daquele analítico – implicaria então recolocar o sujeito no lugar daquele que deseja, abolindo o engodo de que é aquilo que o outro efetivamente possuiria que justificaria o amor, posto que os agalmata/objeto a revelam-se ilusões (Sócrates/analista, sabendo que não tem o objeto desejado por Alcibíades/analizando (bem supremo/objeto a, pois é essa a associação feita por Lacan), pois bem, sabendo dessa falta, Sócrates/analista pode devolver ao outro a imagem dele mesmo como amante/desejante, que se realiza agora em um outro lugar – em Agatão. A diferença, para Lacan, seria que a psicanálise devolveria para o sujeito essa mensagem como sendo aquela do inconsciente, portanto, como sua própria mensagem, enquanto no platonismo o bem supremo responderia por esse deslocamento.

Enfim, Lacan empreende uma justaposição entre o exercício socrático e o seu exercício analítico – seu exercício analítico porque é aquele que ele Lacan

quer passar para seus seguidores como o correto, deixando uma marca na tradição da psicanálise, contrapondo-se àquela práxis psicanalítica tradicional que ele execrava. Compreende-se, então, que a interlocução de Lacan com a tradição dos leitores de Platão, sua tentativa de nesse diálogo inscrever algo de novo, é indissociável de uma outra interlocução: aquela com a tradição da psicanálise, na qual ele também busca inscrever uma novidade contra os descaminhos anteriores. E se, na interlocução com a tradição psicanalítica, Lacan vai se dizer mais próximo da letra do mestre Freud (afinal, ele define sua obra como um retorno a Freud), também na interlocução que ele estabelece com a tradição de estudos clássicos ele se dirá mais próximo de Platão do que os descaminhos da bondade que sobre ele se inscreveram através dos séculos.

Mas, por que para construir seu ensinamento, deixar sua marca na tradição da psicanálise, Lacan precisaria dessa referência aos mestres (aqui, especificamente, de uma referência à tradição filosófica helênica)? Ora, reproduzimos com essa pergunta uma outra pergunta análoga que o próprio Lacan dirigiu ao *Banquete*: ou seja, por que Sócrates escolhe fazer seu elogio ao amor entregando as palavras a Diotima? Nada melhor, então, para tentarmos responder à primeira pergunta do que buscarmos a resposta lacaniana para a segunda dessas perguntas. Notemos que o próprio Lacan, em um exemplo que ele classifica de irônico, compara em seu seminário a entrega da palavra de Sócrates a o que seria o absurdo da entrega da sua palavra, da de Lacan, a um outro analista, anunciando implicitamente a passagem que nos propomos a realizar aqui.

Lacan de imediato descarta a hipótese desse artifício referir-se ao cuidado de Sócrates para com Agatão: supostamente, entregando sua palavra a um outro, as críticas de Sócrates ao elogio desse ficariam amenizadas (p. 139). Ele

anuncia o que será sua explicação para essa manobra se perguntando: “não será porque, em relação ao amor, as coisas não iriam muito longe com o método propriamente socrático?”(p. 144)

Pela explicação lacaniana Sócrates entrega sua palavra porque o método socrático, ao qual ele associa a lei do significante, levaria o tema do amor a um jogo de presença/ausência pelo qual conclui-se que se o amor não é bonito, ele é feio (p. 148). Ora, para sair desse impasse, afirma Lacan, “será urgente passar a palavra ao mito” (p. 147) e, então, chama-se Diotima para apresentá-lo (passagem da epistême ao mito, mito enquanto dóxa que se coloca entre epistême e amathía).

Primeiramente contextualizemos a justificativa para essa afirmação dentro do pensamento lacaniano: se o amor se sustenta em um objeto a, ele não funcionaria regido pelas leis do significante, mas sim habitaria o espaço imaginário das crenças (aqui Lacan associa o lugar intermediário que o amor ocupa no discurso de Diotima (intermediário entre a imortalidade e a mortalidade) ao imaginário como intermediário entre real e simbólico). A falta – que engendraria o amor tanto para Lacan como para Sócrates – o engendraria para o primeiro através do objeto a, portanto, como o que não se articula em linguagem. Daí porque Lacan pode dizer que o discurso sobre o amor exige uma outra fala que não aquela de Platão/significante.²⁰

Contudo, Lacan nos chama a atenção para o fato de que o mito apresentado por Diotima seria um mito inventado/criado pelo próprio Platão: é Platão, em sua

²⁰ Trata-se agora, com a psicanálise, de conquistar enquanto saber do inconsciente o saber sobre o amor contido outrora no mito sob a forma animista (p. 151). Há novamente sobreposição entre o que sabe Platão e o que sabe Lacan – trata-se, por assim dizer, de tradução do que se constitui em termos animistas agora como saber do inconsciente. Tanto na análise de *Antígona* como daquela do *Banquete*, algo ultrapassa a ordem do significante e só pode ser retomado pela psicanálise. É essa falha do significante que exige que o discurso do mestre funcione como produtor de real, para que possa ser refeito.

Aufklärung quem, na hora de falar sobre o amor, “é suscetível de forjar um mito” (p. 149). Enfim, para Lacan, Platão usa Diotima para poder introduzir em sua obra sobre o amor, para além da dialética socrática, a criação de um mito.

Para Lacan, portanto, o procedimento platônico não é um artifício retórico nem um jogo de sedução com a platéia: o apelo a Diotima e ao mito é necessário, intrínseco ao próprio objeto com o qual se ocupa o discurso! E, o que é ainda mais relevante, o mito não comparece como repetição da tradição, mas na qualidade de ato de criação daquele mesmo que faz a referência ao mito/tradição!

Como compreender essa concepção, da presença necessária de um mito/criação no ensinamento de Lacan? (atenção que aqui estamos investigando essa questão no interior do discurso de Lacan, portanto, de um discurso psicanalítico – e se o objeto mesmo da psicanálise é o Eros platônico, logo, todo discurso psicanalítico estaria sujeito à afirmação lacaniana sobre a necessidade de se recorrer ao mito).

Para compreender esse uso devemos retornar ao discurso do mestre. O ensinamento pressupõe alguém que ensina e alguém que aprende – e por mais que Lacan coloque em suspensão esses lugares (eles são tão impossíveis quanto aqueles presentes no discurso analítico) é certo que ele reconhece a existência desses em seu seminário: ele é o “Maître Jacques” daqueles que o seguem em seu seminário. Vimos que o discurso do mestre, tal como a lógica de Aristóteles, não seria capaz de produzir verdade, mas sim escrever um sedimento real. A função da escrita é fundamental para que se perfaça o resto do discurso. Portanto, ao mestre não caberia a repetição de uma tradição: ele deve, pelo contrário, ser capaz de, por um ato de escrita, recriar e reescrever a tradição, para que um novo resto possa ser produzido, perfazendo os lugares do discurso do mestre. É a partir do resto produzido na tradição, nos discursos de outros mestres, que se

Do Édipo Rei de Freud ao Platão de Lacan

pode reencontrar o lugar do mestre não pela repetição desses, mas sim pela sua reescrita – manter-se no lugar da repetição do saber do mestre é manter-se em um lugar de identificação imaginária a esse. Passar ao lugar de mestre é refazer esse resto em uma nova escrita – é criar tradição. Portanto, seguindo o que Lacan concebe como discurso do mestre, no ensinamento é tão necessária a referência à tradição como também o é a traição dessa mesma tradição – na medida em que apenas a composição entre esses dois elementos poderá forjar um mito que, funcionando no nível da dóxa/imaginário, poderá engancha seus seguidores em uma nova identificação.

Assim como Sócrates cria através de Diotima um mito, Lacan através de Platão cria o mito de um Sócrates psicanalítico *avant la lettre* a partir do qual pode responder à tradição dos mestres que o antecedem e, por outro lado, propor a seus seguidores, psicanalistas, uma nova tradição. Logo, não há como compreender a referência lacaniana à tradição grega sem compreender o lugar no qual essa comparece: no ensinamento de um mestre que quer engajar seus seguidores em um movimento contrário àquele da tradição psicanalítica de sua época. Nesse lugar, tão importante quanto a referência a uma tradição (a uma Diotima) será a marca criadora, a nova inscrição, que o mestre acrescentará à tradição. Nesse lugar, Lacan e Platão estão identificados no desempenho de um mesmo papel: daquele que deve ensinar seus seguidores, fazendo-os despertar do sono da ignorância.

Resta-nos, então, concluir. Freud, fundando a psicanálise, manteve-se por toda a sua vida guardião do saber de Édipo – e, em nome dessa verdade, governou sobre o seu domínio julgando quem poderia ou não habitá-lo (identificação ao herói). Supondo esquecida essa verdade, Lacan fez de seu ensinamento o reencontro dos seguidores de Freud com esse saber, em um

estilo por vezes platônico (identificação ao mestre). Fundação e transmissão se opõem nesses dois autores tal como se diferenciam os lugares marcantes da presença da herança grega em cada um deles. Poderíamos dizer que cada qual encontrou nessa tradição aquilo que buscava. Mas nos parece muito mais correto e condizente com o pensamento desses autores afirmar que cada um deles, Freud e Lacan, respondeu com suas obras ao que dessa tradição antiga restava em cada um deles como pergunta.

Referências Bibliográficas

- Assoun, P.-L. *Freud, a filosofia e os filósofos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- Badiou, A. What is love? In Zizek, S. (org.) *Critical Evaluations in Cultural Theory*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2003, p. 51-67.
- Le Brun, J. *Le Pur Amour de Platon à Lacan*. Paris: Seuil, 2002.
- Eleb, D. *Figures du Destin*. Ramonville: érès, 2004.
- Freud, S. *Briefe an Wilhelm Fliess*. Frankfurt: S. Fischer, 1985.
- _____. *La Interpretación de los Sueños*. In *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001, vol. IV e V.
- _____. *A Propósito de un Caso de Neurosis Obsesiva*. In *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, Vol. X, p. 119-194.
- _____. *Más allá del Principio de Placer*. In *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001, vol. XVIII, p. 1-62.
- _____. *Presentación Autobiográfica*. In *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001, vol. XX.
- Jones, E. *Vida e Obra de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- Lacan, J. *Le Séminaire. Livre VII*. Paris: Seuil, 1986.
- _____. *Le Séminaire. Livre VIII*. Paris: Seuil, 2001.
- Le Gaufey, G. *Index des noms propres et titres d'ouvrages dans l'ensemble des séminaires de Jacques Lacan*. Paris: E.P.E.L., 1998.

Do Édipo Rei de Freud ao Platão de Lacan

Platão. *O Banquete*. In *Diálogos*. São Paulo: Abril, 1979, p. 1-53.

Rouanet, S.P. *Os dez amigos de Freud*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Rudnytsky, P.L. *Freud e Édipo*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

Sófocles. *Edipo Re. Edipo a Colono. Antigone*. Milão: Mondadori, 1991.