

# ANOREXIA E TRAGÉDIA: O POSICIONAMENTO PARADOXICAL DO SUJEITO FRENTE AO OUTRO E AO DESEJO

*Dayane Costa de Souza Pena\**

*Roberto Calazans\*\**

## **RESUMO:**

Este artigo visa elucidar, a partir do diálogo entre psicanálise e tragédia, como as posições subjetivas de assujeitamento e de separação, em relação ao Outro e ao desejo, coexistem e se articulam paradoxalmente na anorexia histérica. Para tanto, tomaremos como referência, além dos textos psicanalíticos, duas personagens de Sófocles, Édipo e Antígona, no desenrolar das peças *Édipo Rei* e *Antígona*.

**PALAVRAS-CHAVE:** Anorexia. Tragédia. Paradoxo. Desejo. Outro.

\*Mestre em Psicologia pela UFSJ. Endereço de correspondência: Rua Professora Glória Penchel, 49, Castro Pires, Teófilo Otoni – MG. CEP: 39801-683. Telefone: (33) 8802-1546. E-mail: dayanepena@ymail.com

\*\*Doutor em Teoria Psicanalítica pela UFRJ; Docente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFSJ; Bolsista de Produtividade em Pesquisa Nível 2 do CNPq. Endereço de correspondência: Praça Dom Helvécio, 74, Fábricas, Campus Dom Bosco, sala 2.03, São João del-Rei – MG. CEP: 36301-160. Telefone: (32) 3379-2588. E-mail: roberto.calazans@gmail.com

## **Introdução**

Freud (1915/2006), em *O inconsciente*, nos ensina que uma das características do funcionamento do sistema inconsciente é que nele vigora a ausência de contradição. Isto é, no inconsciente, duas representações distintas ou mesmo dois desejos diversos podem coexistir coordenados entre si, sem que um necessariamente elimine o outro. Dessa maneira, é possível que dois desejos inconscientes, que no nível da consciência seriam julgados como contraditórios, incompatíveis, combinem-se para atingir certa satisfação. A ausência de contradição apenas é possível porque no inconsciente não existe espaço para a negação, que é um mecanismo de defesa próprio dos sistemas pré-consciente e consciente.

Iniciamos este artigo resgatando a premissa freudiana de que o inconsciente não comporta contradição, porque ela traduz uma lógica que permeia toda teoria e clínica psicanalítica, que é o paradoxo. Somente a partir da lógica do paradoxo é que podemos conceber dois elementos supostamente contraditórios como são, por exemplo, a posição de assujeitamento e a posição desejante, a pulsão de vida e a pulsão de morte, a destruição e a criação, operando juntos no sujeito.

O paradoxo é estrutural a todo sujeito, por este ser sujeito do inconsciente. Entretanto, o paradoxo apresenta particularidades nos modos como é articulado em cada um, em uma determinada estrutura, ou ainda, em um determinado sintoma.

Neste artigo, propomos elucidar em diálogo com a tragédia, mais especificamente com as peças sofocianas Édipo Rei e Antígona, como as posições paradoxais coexistem e se articulam no sujeito na anorexia.

A escolha pelo diálogo com tragédia deveu-se ao fato de esta última, através de seus elementos estruturais, evidenciar a lógica paradoxal: as máscaras que velam e desvelam, e as posições duplas das personagens, são inerentes à tragédia. Valer-nos-emos, então, dos recursos da tragédia em nossa tentativa de diálogo entre os posicionamentos das personagens Édipo e Antígona e dos posicionamentos de assujeitamento ao Outro e de separação do Outro no sujeito na anorexia histérica, visando aclarar a condição paradoxal desse sujeito.

## **A anorexia em Freud e Lacan**

É um fato que nem Freud, nem Lacan, dedicaram-se exclusivamente ao estudo da anorexia, mas nem por isso eles abstiveram-se de dar suas contribuições sobre o assunto. Nos trabalhos de ambos encontramos valiosas indicações para o desenvolvimento de um trabalho psicanalítico com a anorexia, das quais nos valeremos aqui.

Freud (1895/2006) faz menção à anorexia no relato do caso *Emmy von N.*, no qual fala de uma anorexia histérica, aproximando esta a um sintoma de conversão. Emmy apresentava um quadro de abulia (perda da vontade) em que recusava quase a totalidade dos alimentos que lhe eram oferecidos com a justificativa de que estes não lhe agradavam. Segundo Freud, a repulsa dos alimentos pela paciente estaria ligada às lembranças repugnantes de sua alimentação na infância cuja carga afetiva não havia sofrido diminuição. No mesmo ano, Freud (1895a/2006), no Rascunho G, associa a anorexia à melancolia. De acordo com o autor, a anorexia nervosa seria uma melancolia em que a sexualidade não haveria se desenvolvido. Assim, relaciona a perda de apetite das pacientes à perda de libido.

Já em Estudos sobre a histeria (FREUD, 1893-1895/2006) encontramos a descrição do caso da anorexia masculina de um menino de doze anos. O garoto apresentava dificuldades de engolir após sofrer uma investida sexual de um homem que o pedira para colocar a boca em seu pênis, o que o fez com que ele passasse a recusar todo o alimento que lhe era oferecido. Para Freud, essa anorexia produziu-se a partir da irrupção da sexualidade ligada ao surgimento de uma ideia de repulsa, o que impediu a excitação sexual de encontrar sua saída por vias convencionais. Alguns anos mais tarde, em História de uma neurose infantil, Freud (1918[1914]/2006) refere-se à anorexia como sendo uma neurose que se manifesta em meninas durante a puberdade que expressariam uma aversão à sexualidade, além de destacar a sua conexão com a fase oral.

Além dos textos supracitados, encontramos outros em que Freud não utiliza o diagnóstico de anorexia, mas relata casos de pacientes que apresentam aversão à ingestão de alimentos e vômitos histéricos. Exemplo disso está presente em Um caso de cura pelo hipnotismo (1893/2006), no qual descreve a história de uma mulher que parara de se alimentar após o nascimento dos seus filhos, diagnosticada como um caso de histeria ocasional. Também na *Carta 105* (1899/2006), o autor questiona-se sobre o quadro de certa paciente que sofre de vômitos histéricos os quais seriam motivados pela realização de dois desejos contraditórios: o de estar grávida de um amante imaginário e

o de emagrecer para perder a sua beleza com a finalidade de não agradar mais a nenhum homem.

No texto Fragmento da análise de um caso de histeria, Freud (1905/2006) apresenta o caso Dora, em que a paciente, dentre outros sintomas, confessava certa repugnância em relação aos alimentos. Tal sintoma surge após Dora ser surpreendida pelo Sr. K que a beija durante um passeio pelo lago. Freud afirma, assim, que o sintoma da moça é resultado de um deslocamento do afeto, de uma excitação da zona genital para a zona oral, além de ressaltar o fato de a mesma ter sido uma “chupadora”, relativo ao autoerotismo na infância.

O interessante é que a partir de seus casos, Freud evidencia-nos uma articulação entre os sintomas de ordem alimentar, como a anorexia, e a sexualidade. O autor esclarece que a constituição desses sintomas dá-se no laço do sujeito com o Outro, pontos também enfatizados por Lacan ao falar sobre o tema da anorexia, conforme veremos a seguir.

Uma das primeiras referências de Lacan à anorexia está em seu texto Os complexos familiares na formação do indivíduo (1938/1984), no qual a situa como um dos efeitos traumáticos do desmame. De acordo com Lacan, o complexo de desmame é o mais primitivo dos complexos e o que está na base de todos os outros: complexo de intrusão e complexo de Édipo. É nele que se constitui a forma primordial da imago materna como um elemento essencial na constituição subjetiva. A posição anoréxica remeteria, justamente, a uma fixação no complexo de desmame como uma tentativa do sujeito de reencontrar a imago materna, mesmo que ao preço da própria morte.

Quase vinte anos mais tarde, Lacan volta a falar sobre a anorexia, dessa vez em O seminário, livro 4: a relação de objeto (1956-1957/1995) e a afirma não como um simples *não* comer, mas sim um comer nada. Ou seja, não se trata apenas de uma recusa do alimento, o sujeito come algo, ele come nada. E como lembra o autor, esse nada que a anoréxica come é algo que existe no plano simbólico para o sujeito e não remete a uma negação da atividade. De maneira oposta, a anoréxica utiliza o nada para inverter a relação de dependência dela perante a mãe, fazendo com que a mãe, antes vista como onipotente, passe, a partir de então, a depender dela.

A recusa da anoréxica, ou melhor, o seu comer *nada* é, portanto, uma tentativa do sujeito de imputar uma falta ao Outro, na medida em que barra a mãe tida como onipotente e caprichosa. A mãe que, conforme resalta Lacan (1958/1998), em A direção do tratamento e os princípios de seu poder, diante do apelo, pode criar suas próprias

ideias a respeito do que a criança pede e/ou precisa. Dessa maneira, muitas vezes, responde com objetos sob a marca da necessidade, ao dar aquilo que tem, empanturrando-a com a “papinha sufocante” (p. 634), numa tentativa de preencher o vazio da boca que a clama e, assim, “confunde seus cuidados com o dom de seu amor” (p. 634).

Logo, “é a criança alimentada com mais amor que recusa o alimento e usa sua recusa como um desejo (anorexia mental). Limites em que se apreende, como em nenhum outro lugar, que o ódio retribui a moeda do amor, mas onde a ignorância não é perdoada” (LACAN, 1958/1998, p. 634). Aqui, cabe salientar que alimentar com mais amor não é o mesmo que amar. Alimentar com mais amor parece referir-se a uma dedicação, seja por parte da mãe ou de quem desempenhe este papel, em suprir a necessidade alimentar da criança sem deixar espaço para a falta. Amar, no entanto, é “dar o que não se tem” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 364), e isso é muito diferente de não dar nada; é não dar tudo, é transmitir a falta, a castração, permitindo advir o desejo (FERRARI, 2004). Se o Outro apenas dá aquilo que tem, cai na ignorância sobre o desejo, o que não é perdoado pela anoréxica.

Com base nas referências encontradas em Freud e em Lacan a respeito da anorexia, podemos destacar a importância do desejo na consideração desse sintoma na estrutura histórica. O desejo surge como algo caro ao sujeito na anorexia, algo pelo qual o sujeito é capaz de padecer e, que em alguns casos, é algo que se apresenta com o valor da própria vida. A anorexia é tomada pelo sujeito como uma saída radical para garantir-se desejante e ser reconhecido enquanto tal pelo Outro. Posição esta que não é sem custo para o sujeito, que em muitos casos paga o alto preço da própria morte.

Em vista disso, em sua demanda, a anoréxica não requer do Outro unicamente a satisfação de uma necessidade. A sua demanda, assim como a de todo sujeito, é primordialmente uma demanda de amor e uma busca por um saber sobre o desejo do Outro – do qual seu próprio desejo é dependente.

Segundo Lacan (1964/2008), em O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, diante da angústia gerada pelo enigma do desejo do Outro, o sujeito pode recorrer à fantasia de seu desaparecimento, de sua morte, numa tentativa de saber que lugar ocupa no desejo do Outro. “O primeiro objeto que ele propõe a esse desejo parental cujo objeto é desconhecido, é sua própria perda. Pode ele me perder? (...) – sabemos disso por mil fatos, ainda que fosse pela anorexia mental” (p. 210). Na anorexia, a fantasia de morte por vezes é levada às últimas consequências pelo sujeito

como uma tentativa de questionar os limites do desejo e do amor do Outro em relação a ele – “até que ponto o Outro o quer, qual o limite desse querer” (SILVA & BASTOS, 2006, p. 103). Na contrapartida de uma posição desejante, notamos aqui que há um assujeitamento radical do sujeito anoréxico ao Outro, em que somente pelas suposições acerca do desejo do Outro é que esse sujeito pode posicionar o seu desejo.

Cabe frisar nesse momento que Lacan (1957-1958/1999), em O seminário, livro 5: as formações do inconsciente, ensina que o Outro é faltoso por excelência. Assim, é o sujeito anoréxico que mantém o Outro no lugar de onipotência e capricho, e toma o alimento que lhe é ofertado como objeto que sufoca, como “a papinha sufocante” nas palavras de Lacan (1958/1998, p. 634), ou seja, como objeto que supostamente seria capaz de satisfazer o desejo. Contudo, ao mesmo tempo, esse sujeito é capaz de realizar a sua manobra de barrar o Outro, ao comer *nada*.

A partir disso, inferimos que na anorexia presenciamos o sujeito se posicionar tanto para um assujeitamento ao Outro, quanto para uma tentativa de separação do Outro. Posicionamentos certamente paradoxais, pois se no assujeitamento lidamos com um Outro pleno de significantes, na separação nos deparamos com um Outro a que falta alguma coisa. A separação está estritamente ligada ao movimento de localizar no Outro um ponto do falta, de perceber o que escapa a sua fala – “O que ele quer, quando me diz isso?”. A operação da separação é essencial para pensarmos a premissa do sujeito desejante, afinal o sujeito somente pode se posicionar como desejante diante de um Outro faltoso, igualmente, desejante. Com isso, abre-se um espaço para que o sujeito possa se constituir, a partir dos traços e marcas vindas do Outro, mas sem se igualar a elas, produzindo algo diferenciado, na dimensão da criação, que permite ao sujeito ir além que lhe é determinado pelo Outro (SIRELLI, 2010).

É com a intenção de melhor discutirmos os posicionamentos paradoxais de assujeitamento e de separação do sujeito na anorexia histérica em relação ao Outro e ao desejo, que recorreremos ao diálogo com a tragédia através de duas personagens de Sófocles (2009; 2009a), Édipo e Antígona, no desenrolar das peças *Édipo Rei* e *Antígona*.

### **A anorexia e Édipo de Sófocles: sobre a determinação do sujeito**

Desde Freud, o mito e a tragédia têm sido ricas fontes de contribuições para a psicanálise, sendo a mais notável delas as elaborações do autor sobre o complexo de

Édipo. Lacan, a exemplo de Freud com Édipo Rei (SÓFOCLES, 2009), serve-se da tragédia sofocliana *Antígona* (SÓFOCLES, 2009a) para suas elaborações acerca da ética psicanalítica. E em uma passagem de O seminário, livro 7: a ética da psicanálise (Lacan, 1959-60/2007), salienta a fecundidade entre os dois campos ao atestar que “a tragédia está presente no primeiro plano de nossa experiência, a dos psicanalistas” (p. 290). Com isso, Lacan aponta para o conflito inerente ao sujeito, bem como sublinha o estatuto de fatalidade e tragicidade do desejo.

Maurano (2001), em *A face oculta do amor: a tragédia à luz da psicanálise*, alerta que as muitas referências de Freud e Lacan à tragédia devem ser tomadas como sendo mais que simplesmente ilustrações utilizadas para representar as questões psicanalíticas. Nelas, podemos perceber uma “afinidade estrutural” (p. 32) entre tragédia e psicanálise, posto que ambas, dentro dos seus campos específicos, a primeira um gênero de arte e a segunda, fundamentalmente, uma experiência clínica, trazem contribuições ao pensamento sobre a condição humana, sem, contudo, implicarem em concepções totalizantes.

A tragédia surge como gênero de arte aproximadamente no século V a.C., criada pelos gregos para integrar os rituais de culto ao deus Dioniso (MAURANO, 2001). Na mitologia grega, Dioniso é uma divindade complexa e múltipla que compõe a essência dos homens. Dioniso “não admite recusa, não aceita rejeição” (MIGLIAVACCA, 1999, p. 229), é o deus da não contradição, do paradoxo. Dioniso encarna, dessa maneira, um jogo dialético de interesse para a psicanálise, em que “ele é grego e estrangeiro, arcaico e novo, civilizado e selvagem, masculino e feminino, introduzindo o extático na previsibilidade cotidiana” (AZEVEDO, 2004, p. 37). A figura de Dioniso é representativa, portanto, de uma tensão presente no pensamento grego antigo e que é, igualmente, estrutural na psicanálise, na medida em que esta se propõe a tratar da “relação entre o mesmo e o outro, entre o estranho e o familiar, entre o que é recalcado e o que se mostra” (AZEVEDO, 2004, p. 37).

As tragédias escritas e encenadas com o propósito de louvar o deus grego Dioniso, evidentemente, apresentam as características dessa divindade por excelência paradoxal – as máscaras que velam e desvelam, e as posições duplas das personagens, são inerentes à tragédia. Tomaremos aqui a história trágica de Édipo Rei (SÓFOCLES, 2009) em articulação com a discussão sobre a determinação do sujeito pelo Outro e a posição de assujeitamento na anorexia histérica.

A história de Édipo tem início antes mesmo do seu nascimento. O oráculo de Delfos anuncia a Laio, rei de Tebas, que por ele ter mantido, anteriormente, sentimentos amorosos ditos antinaturais (homossexuais) com Crisipo, seria castigado. Da sua união com Jocasta nasceria um filho que mataria o pai e desposaria a própria mãe (SÓFOCLES, 2009).

Algum tempo depois, de Laio e Jocasta nasceu um menino. Laio, com o intuito de escapar à predição do oráculo, ordenou à Jocasta que entregasse o recém-nascido com os pés perfurados e amarrados a um dos seus pastores – o nome Édipo (Oidípus) faz referência aos pés inchados do bebê. Este deveria abandonar o bebê numa terra inóspita, para que lá morresse desamparado. Contudo, o pastor penalizou-se com menino e, em vez de abandoná-lo à morte, entregou-o a outro pastor que cuidava dos rebanhos de Pôlibo, rei de Corinto. Pôlibo e sua mulher Mérope não tinham filhos e lamentavam-se dessa sorte. O pastor de Corinto levou o menino Édipo a seu rei e sua rainha que o receberam e o criaram como um filho (SÓFOCLES, 2009).

Um dia, Édipo, já adulto, defrontou-se com um homem que lhe chamou de filho adotivo dos reis. Indignado com tamanho insulto, Édipo dirigiu-se a Delfos para consultar o oráculo de Apolo a respeito de sua ascendência. O deus Apolo nada disse a ele quanto à sua pergunta, no entanto, reafirmou o seu destino, revelando que um dia ele mataria seu pai e casar-se-ia com sua mãe. Desesperado e decidido a fugir de tal destino, Édipo, supondo que Pôlibo era seu pai e Mérope sua mãe, rumou para o mais longe possível de Corinto e jurou nunca mais voltar (SÓFOCLES, 2009).

Em sua fuga, pelos arredores de Tebas, Édipo encontrou um carro que levava um velho homem imponente seguido por criados, com os quais entra em conflito. Édipo, irado, matou o velho homem. Porém, Édipo desconhecia que o homem que matara era Laio, rei de Tebas e seu pai (SÓFOCLES, 2009).

Édipo decidiu seguir para Tebas, onde já nos portões da cidade se deparou com a funesta Esfinge que aterrorizava a cidade e que lhe propôs um enigma mortal. Com a solução de seu enigma, a Esfinge se precipitou no penhasco, desaparecendo. Tebas, salva do monstro, deu a Édipo o trono e o casamento com a rainha Jocasta, viúva de Laio e mãe de Édipo. Assim, o destino de Édipo se cumpriu. Por muitos anos, Édipo governou Tebas como um sábio e valente rei e viveu junto à Jocasta, com quem teve quatro filhos – Antígona, Ismene, Etéocles e Polinices. Entretanto, os deuses, atentos aos sacrilégios da família real tebana e descontentes com isso, lançaram sobre a cidade uma peste que dizima seus habitantes. Atormentado com o sofrimento do povo, Édipo

enviou seu cunhado Creonte ao oráculo para saber as causas de tamanho mal (SÓFOCLES, 2009).

A tragédia Édipo Rei escrita por Sófocles (2009) e apresentada pela primeira vez por volta de 431 a.C. num dos festivais dedicados ao deus Dioniso, em Atenas, gira em torno da investigação promovida por Édipo a fim de se conhecer os motivos que levaram a desgraça a Tebas.

No desenrolar da trama, Édipo empenha-se em descobrir o assassino de Laio para puni-lo e, assim, livrar Tebas da peste. Mas todos os fatos dessa investigação apontam para a revelação de que o próprio rei de Tebas matara Laio, seu antecessor. Entretanto, Édipo se mantém alheio. Ele não reconhece a própria história.

Somente com a chegada de um mensageiro de Corinto com a notícia de que Pôlibo havia morrido, é que a revelação final se dá para Édipo. Pois, foi por acreditar-se livre da predição do oráculo que o rei revelou à Jocasta e ao mensageiro os motivos que o afastaram de Corinto. E, em seguida, escutou do mensageiro que não seria possível que a predição do oráculo se realizasse através de Pôlibo e Mérope, já que estes não eram seus pais verdadeiros (SÓFOCLES, 2009).

O mensageiro de Corinto fora, outrora, o pastor dos rebanhos do rei Pôlibo que recebera das mãos de outro pastor o bebê de pés inchados. O outro pastor era habitante de Tebas e foi rapidamente chamado a confirmar o que havia dito o mensageiro de Corinto. Nessa cena, Jocasta, reconhecendo a história do filho que entregara ao pastor dos rebanhos de Laio, implora para que Édipo interrompa suas investigações – “Ah! Infeliz! Nunca, jamais saibas quem és!” (SÓFOCLES, 2009, p. 44). Frente à insistência de Édipo em saber sobre sua origem, Jocasta corre em direção ao palácio e lá se enforca. O antigo pastor do rei Laio reafirma a Édipo aquilo que o mensageiro de Corinto havia dito e desvela que Jocasta e Laio eram pais dele e que o haviam entregado para escapar da profecia do oráculo que o próprio Édipo tanto temia (SÓFOCLES, 2009).

Com a notícia da morte de Jocasta, Édipo corre para onde está o corpo da mãe-esposa e arranca das roupas dela um broche com o qual, sem hesitar, perfura os próprios olhos. Após o autoflagelo, em diálogo com Corifeu, Édipo exclama que é um amaldiçoado e culpa o deus Apolo por seus males. Para ele seria melhor ter morrido o quanto antes e declara: “se tivesse morrido mais cedo não seria o motivo odioso de aflição para os meus companheiros e também para mim agora” (SÓFOCLES, 2009, p. 51). No final da tragédia Édipo Rei (SÓFOCLES, 2009), o personagem homônimo aguarda a punição ordenada pelos deuses que será anunciada por Creonte.

Sobre Édipo Rei de Sófocles (2009), podemos dizer que toda a trama trágica do herói dá-se a partir da fala do oráculo de Delfos. Édipo é aquele que está sob a determinação da fala do oráculo apresentada na forma de uma previsão, isto é, de uma fala que antecede o seu próprio nascimento e que vem, justamente, conceder-lhe uma vida ao modo de um destino. Esse destino que Édipo mata o pai e desposa a própria mãe, em grande parte da peça Édipo Rei, é ignorado por ele. Ou, como pontua Azevedo (2004), ele o conhece por vias tortuosas, de maneira equivocada (*méconnaître*), desde que acredita ser filho de Pôlibo e Mérope.

Pela via de um diálogo entre tragédia e psicanálise, depreendemos que a personagem oráculo de Delfos, no desenrolar da história de Édipo, ocupa um lugar análogo ao de Outro, enquanto lugar da linguagem. Tal lugar porta as marcas, os significantes dos discursos de outros que antecederam o sujeito dentro de uma cadeia de gerações; Outro mediante o qual o sujeito se constitui, dado que ele não é causa em si mesmo. Há uma relação estrutural entre o sujeito e o Outro, sendo somente por meio da alienação aos significantes deste que o sujeito garante para si uma vida simbólica.

Podemos dizer que Édipo é concebido no âmbito simbólico já no momento em que o oráculo anuncia a Laio o seu castigo por enamorar-se de Crísipo, antes mesmo de ter nascido. Édipo nasce sob a determinação da fala do oráculo de Delfos. E vale destacar que essa não é uma fala qualquer. A fala do oráculo que dá vida a Édipo carrega as marcas do desejo de outros, como do desejo de Laio que desencadeia a maldição dos Labdácidas (nome dado à família de Laio, filho de Lábdaco), e tem grandes consequências para o herói trágico.

Se o estatuto do sujeito se instaura pelos significantes do Outro, logo, o sujeito é convocado a lidar com as marcas desses significantes que incidem sobre sua própria história, seus desejos, seus ideais e suas fantasias. A partir disso, é o modo como o sujeito se posiciona diante dessas marcas dos significantes que vem do Outro que possibilita a ele criar algo próprio, diferente e novo, condizente com o desejo, como discutiremos melhor adiante.

O Outro é o discurso do inconsciente, como nos indica o postulado de Lacan de que o “inconsciente é estruturado como uma linguagem” (LACAN, 1964/2008, p. 199). Isso significa que não temos acesso direto ao Outro, apenas o conhecemos por intermédio das formações do inconsciente descritas por Freud: sonhos, chistes, atos falhos, lapsos e sintomas. É, portanto, por meio das manifestações do inconsciente, daquilo que foge ao

controle do eu, que o sujeito se defronta com uma alteridade fundadora, uma outra cena que nele se faz presente e que o arranca do centro do seu psiquismo (QUINET, 2012).

O sujeito comporta assim uma parcela de estranheza oriunda de sua constituição pelo Outro. Porém, aquilo que emerge como estranho para o sujeito, também é o que lhe há de mais familiar – “o estranho é aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, muito familiar” (FREUD, 1919/2006, p. 238) –, visto que ele é agente ativo do que nele se articula.

Há no sujeito um saber sobre si que ele desconhece, mas que não deixa de lhe ser determinante e nem de ter a sua participação ativa. E esse é um ponto elementar na concepção do sujeito do inconsciente para psicanálise: a existência no sujeito de uma dimensão esquecida, de uma história censurada, recalçada, que, todavia, insiste por se apresentar, que o marca em seus atos e em sua fala – no que é dito e no que não é dito – e sobre a qual ele tem que se responsabilizar.

Édipo ao se lançar numa obstinada busca por saber acerca dos males que assolavam Tebas põe em cena a sua própria história, a sua origem, a qual ele desconhece, ou, como mencionamos antes, conhece de maneira equívoca. Pois, ainda que por um percurso de ignorância, todas as suas ações são na direção de revelá-la. Mas, como ressalta Azevedo (2004), a revelação do saber em Édipo não é da ordem de uma epifania religiosa, uma revelação total. Haverá sempre algo de não dito, de não conhecido sobre essa verdade, como fica indicado no gesto dramático de Édipo ao furar os olhos. Trata-se, desse modo, mais de uma revelação, num movimento de velar e desvelar.

Em algumas passagens da peça *Édipo Rei* (SÓFOCLES, 2009), a personagem homônima coloca-se como um rei estrangeiro diante dos tebanos, um estranho que ostenta uma posição paradoxal para o espectador/leitor que sabe de antemão que ele é um filho nobre de Tebas. Édipo é, ao mesmo tempo, estranho e familiar (AZEVEDO, 2004). À vista disso, pensamos que ao se anunciar como um estrangeiro, um estranho, Édipo espera manter-se alheio a uma verdade que cabe somente a ele reconhecer, referente ao que lhe mais familiar, sobre a sua origem e história.

A estranheza que Édipo assume perante a verdade de sua origem, nos remete a estranheza que o sujeito detém diante da verdade de seu sintoma ao tomá-lo como alheio, como algo fora dele, não o reconhecendo como uma produção sua. O sintoma emerge como esse estranho que, segundo Freud (1919/2006), no texto *O estranho*, ressalta através de uma citação de Schelling, “é o nome de tudo que deveria ter permanecido... secreto e oculto, mas veio à luz” (FREUD, 1919/2006, p. 242). O

sintoma traz à cena do sujeito o impossível de controlar e de saber, é um encontro com o ponto inassimilável do Outro – *das Ding* – que causa tanto horror (LACAN, 1959-60/2008). É, precisamente, mediante ao horror experimentado pelo sujeito face ao saber inconsciente que podemos apreender que um sintoma tal como a anorexia seja movido por um ponto de ignorância (FUKS & POLLO, 2010).

Na anorexia, assistimos a um não querer saber do sujeito sobre seu sintoma, por conseguinte, sobre seu desejo. É comum encontrar relatos de casos de anorexia em que o sujeito não reconhece e, portanto, não assume seu sintoma. Há quase sempre, nesses casos, uma ideia de um controle total sobre o seu corpo e do ato de comer que vem velar para o sujeito o que tem dele na recusa do alimento, numa forma de não implicação, de não ter que se a ver com a verdade inconsciente.

A posição de uma ignorância adotada pelo sujeito anoréxico frente a seu sintoma e a seu desejo diz também da posição de assujeitamento ao Outro. Apesar de a anorexia ser tomada pelo sujeito enquanto uma estratégia de separação do Outro, ela compreende, do mesmo modo, um assujeitamento radical ao Outro, dentro de uma lógica paradoxal. Então, tal como vemos em Édipo um movimento de querer saber sobre sua história na contrapartida de um não querer saber nada sobre ela, a anoréxica demonstra querer saber sobre seu desejo, entretanto, concomitantemente, posiciona-se como assujeitada ao Outro, para não ter que arcar com esse desejo.

De acordo com Fuks e Pollo (2010), na anorexia temos um aprisionamento do sujeito à demanda do Outro, exatamente por haver no sujeito um não querer pensar acerca do que pode significar o ato de comer. Sabemos que embora os significantes constituam um veículo de gozo, o encadeamento de significantes, necessário à produção de um saber, provoca a redução de um gozo opaco originário que é mantido no sintoma, do qual é difícil para o sujeito abrir mão.

Para a anoréxica é como se houvesse a possibilidade de uma plena satisfação pelo objeto da demanda do Outro – o alimento. Lacan (1958/1998), em *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*, nos fala que o sujeito na anorexia recusa o alimento, frustrando a demanda materna, numa forma de dizer à mãe que busque um desejo para além dele. O Outro é aqui considerado pelo sujeito como onipotente e caprichoso a quem nada falta e, logo, o objeto de sua demanda também traz a marca de sua consistência, sendo concebido como o alimento que sufoca. Entendemos então que na posição de assujeitado ao Outro, a responsabilidade do desejo está fora do sujeito,

está situada no Outro. Por isso é tão importante para a anoréxica localizar no Outro um ponto de falta.

Retomando a trama Édipo Rei (SÓFOCLES, 2009), observamos um modo de assujeitamento ao Outro se sobressair quando a fala do oráculo é tomada como destino ao qual o sujeito está submetido, tanto por Laio, que logo que seu filho nasce tenta matá-lo, quanto por Édipo, que foge para o mais longe possível de Pôlibo e Mérope, acreditando serem eles seus pais. Ambas são tentativas de fugir da profecia do oráculo, numa forma de negá-la, mas que ao mesmo tempo a consolida e a acolhe como verdade. É como se o Outro, o oráculo, soubesse o que diz, detendo um saber absoluto sobre o sujeito. O Outro surge aqui como aquele que não se engana, sem falta, sem furo – tal como na anorexia.

O sujeito, constituído pelo desejo do Outro, não pode se esquivar das marcas deste, ele é efeito delas. A negação, conforme Freud (1925/2006) nos ensina em *A negativa*, é uma forma de revelação, de afirmar uma verdade inconsciente velada, posto que “o conteúdo de uma imagem ou ideia recalçada pode abrir caminho até a consciência, com a condição de que seja negado” (FREUD, 1925/2006, p. 265). O exemplo que Freud nos fornece é o de um de seus pacientes que ao relatar um sonho responde ao analista sobre quem era a pessoa do sonho, sem que antes houvesse menção a qualquer pessoa: “*Não é a minha mãe*” (FREUD, 1925/2006, p. 265: grifo do autor). Ao que Freud conclui: “Então, é a mãe dele” (FREUD, 1925/2006, p. 265: grifo do autor).

Tal como no exemplo supracitado, a recusa anoréxica, o “não” ao alimento, não retira este objeto de questão para o sujeito, ao contrário, ela o reafirma como essencial em sua relação com Outro. Além de apontar para o horror da anoréxica diante do saber sobre o desejo. Figurando um não querer saber nada sobre isto.

Aos modos de Édipo que tenta negar a sua determinação pelo oráculo ao fugir e ao se declarar um estrangeiro em Tebas, a anoréxica tenta negar seu assujeitamento ao Outro através de uma recusa radical ao alimento. Isso, em muitos casos, se generaliza para uma recusa ao tratamento, ao convívio social, em suma, para uma recusa a tudo aquilo que provém do Outro. Entretanto, como Freud (1915/2006) constata, no inconsciente não existe espaço para a negação, pois esta é um mecanismo próprio dos sistemas pré-consciente e consciente. Desse modo, tanto Édipo quanto a anoréxica, embora pela negação, não deixam de ratificar a sua determinação pelo Outro. Em sua fuga de Corinto, Édipo mata o pai e desposa a mãe e, em sua ignorância, cumpre um destino. A anoréxica, por sua vez, toma o Outro como onipotente e se coloca à mercê do desejo

caprichoso deste, por exemplo, acolhendo radicalmente em seu próprio corpo um ideal de beleza magra presente na cultura. Eis a questão que surge: se não há como negar a determinação do Outro, ao sujeito só resta a possibilidade de cumprir um destino?

Fuks e Pollo (2010) apresentam um caso de um jovem anoréxico que cabe a essa discussão. Nesse caso, um jovem de vinte e dois anos apresenta um quadro anoréxico, simultaneamente, ao seu ingresso na profissão que seu pai havia elegido para ele. O sujeito que estava em análise, durante o processo se vê compelido por terceiros a abandoná-la. E durante um período de internação esse jovem anoréxico faz uma séria tentativa de suicídio, após ser obrigado a retornar ao trabalho. Presenciamos aqui um sujeito que frente à tragédia de sua vida – por estar tão fortemente subjugado ao Outro e aos desígnios deste, sendo incapaz de assumir a posição de fazer uma escolha profissional a seu gosto, ou mesmo, de prosseguir em sua análise – prefere a morte. É também face à impotência de escapar de um destino, previsto antes mesmo de seu nascimento, que assistimos a Édipo proferir: “Antes não ter nascido!” (QUINET, 2009, p. 175) e “Se tivesse morrido mais cedo não seria o motivo odioso de aflição para os meus companheiros e também para mim agora” (SÓFOCLES, 2009, p. 51).

A morte em ambos os casos, tanto para o jovem anoréxico quanto para Édipo, surge como uma negação à determinação pelo Outro. Percebemos que a negação do outro sobrevém a um assujeitamento radical a este, que se apresenta sob a forma de um destino a ser cumprido pelo sujeito. No caso do jovem anoréxico descrito por Fuks e Pollo (2010), o jovem em questão não pode desempenhar qualquer profissão, mas sim aquela já elegida e prevista por seu pai. Dessa maneira, para o sujeito que assume uma posição de completa impotência perante a um Outro tido todo onipotente, a morte seria o último recurso de uma tentativa de separação tão radical quanto a sua sujeição ao Outro. Podemos verificar isso em uma das falas do jovem anoréxico após tentar o suicídio: “*não tive opção*, depois que me forçaram a voltar ao trabalho que eu odiava e à situação de ser cuidado por enfermeiros que passaram a impedir minha morte lenta” (FUKS & POLLO, 2010, p. 416: grifo nosso).

A morte, enquanto expressão máxima da negação do Outro, além de ser uma afirmação da determinação do sujeito pelos significantes do Outro, apontando para uma posição de assujeitamento radical, é igualmente uma maneira de o sujeito não se implicar com o seu desejo, de não querer saber nada sobre ele. Vemos no caso do jovem anoréxico (FUKS & POLLO, 2010) que o desejo está sempre localizado no Outro – a profissão desempenhada é a escolhida por seu pai; a sua análise é interrompida pela

ação de terceiros –, e o sujeito se posiciona sempre no lugar de cumprir esses desígnios, mesmo que se diga contrariado, resguardado por um não ter opção – que não deixa de ser uma opção. Trata-se sempre de situar o desejo enquanto desejo do Outro, porém ainda desejo.

De fato, não há como o sujeito escapar quanto à determinação pelo Outro, tendo em vista que a sua constituição e advento à vida simbólica somente se dá no enlaçamento com Outro, via significante. E a morte, enquanto uma negação do Outro, obviamente, não pode ser concebida como uma estratégia bem sucedida de separação do Outro, já que envolve o aniquilamento do sujeito. Contudo, vale ressaltar, que a determinação do Outro não se resume a um destino para o sujeito. Se tomarmos como referência a vertente criadora da pulsão de morte, apresentada por Lacan (1959-1960/2008), veremos que naquilo que há de mais mortífero no sujeito, uma vontade de destruição, há também uma vontade de começar com novos custos, possibilitando o novo, o diferente, aquilo que é próprio do sujeito e que diz respeito a seu desejo mais íntimo. Assim, se a determinação pelo Outro não pode ser negada, cabe ao sujeito acolhê-la e se responsabilizar por suas marcas e seus efeitos. E ainda que o sujeito coloque em causa tudo que existe no nível do Outro, no nível do significante, é preciso recorrer à materialidade do significante para que a ele seja possível criar algo inédito, algo de propriamente seu, como desejante.

Para prosseguirmos com a discussão acerca da responsabilidade do desejo, da determinação pelo Outro e do posicionamento de separação do sujeito perante o Outro, recorreremos a *Antígona*, personagem da peça homônima de Sófocles (2009a). Lacan, em *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise* (1959-1960/2008), nos diz que “*Antígona* nos faz, com efeito, ver o ponto de vista que define o desejo” (p. 294: grifo do autor). Desejo que está no cerne da questão anoréxica na histeria e, logo, se faz importante na compreensão desse sintoma.

### **A anorexia e *Antígona* de Sófocles: sobre a responsabilidade do desejo**

A tragédia *Antígona* de Sófocles (2009a) inicia-se no amanhecer do dia seguinte à batalha fatal entre seus irmãos Etéocles e Polinices pelo trono de Tebas. *Antígona*, conhecendo o decreto de Creonte que proibia o enterro de Polinices, convoca Ismene para dizer de seu propósito de realizar os devidos ritos fúnebres a seu irmão mais novo e para pedir-lhe ajuda. Ismene fica atordoada diante da ideia de desobedecer à lei do novo

rei e se diz incapaz de realizar tal ato. Nesse momento, Antígona rompe com Ismene e parte para onde está o corpo de Polinices.

Creonte rapidamente recebe a notícia de que alguém jogara terra sobre o corpo do traidor e realizara as honras funerárias. Enfurecido, Creonte ordena uma vigília para que se descubra o criminoso. E os soldados então desfazem todas as honras ao morto, descobrem o corpo já apodrecido e o vigiam discretamente. Antígona retorna ao local e vê o corpo do irmão maculado. Desesperada, chorando e gritando, tenta cobri-lo novamente com terra, porém, é pega em ato pelos soldados e levada ao rei, que mal pode crer que Antígona foi contra a sua ordem. Entretanto, ele não hesita em condená-la a ser enterrada viva em uma gruta, onde receberá apenas a ração de trigo e o vinho que os ritos fúnebres pedem para dar aos mortos, até que lá a morte a acometa (SÓFOCLES, 2009a).

Pelo édito de Creonte, Antígona, vestida de luto, ruma a seu túmulo. Lá, se percebendo privada de qualquer vínculo com o mundo externo, Antígona decide se enforcar com o véu da própria roupa. Hêmon, filho de Creonte e noivo de Antígona, corre para a gruta a fim salvá-la, no entanto, já a encontra sem vida. Hêmon, diante de Antígona morta, ataca o pai com uma espada, suicidando-se em seguida (SÓFOCLES, 2009a). Pouco tempo depois, Creonte recebe um mensageiro que lhe traz a notícia da morte da rainha, que não suportou saber da morte de seu filho mais jovem e deu um fim igual a sua própria vida. Essa tragédia sofocliana se conclui com Creonte lamentando-se por seus erros.

Lacan (1959-1960/2008) afirma que toda a tragédia de Antígona está centrada no que os gregos denominam de *Àte*. Esta palavra não é traduzida por ele, pois acredita ser da ordem do “insubstituível” (p. 312). Entretanto, os comentários de Lacan acerca da mesma nos dão indícios de seu significado, por exemplo, quando ele fala que Antígona “aproxima-se ou não aproxima-se de *Àte* e, quando se aproxima, é em razão de algo que está ligado no caso a um começo e a uma cadeia, a desgraça da família dos Labdácidas” (p. 312: grifo do autor).

Conforme Vorsatz (2013), a *Àte* remete à linhagem, à cadeia, na qual um sujeito está inserido e de onde é convocado a ocupar um determinado lugar, o seu lugar – irrevogável e intransferível. Por essa perspectiva, *Àte* também parece referir-se às marcas do discurso e do desejo daqueles que antecederam o sujeito na cadeia, as quais este é instado a assumir e a se responsabilizar por elas.

Dessa forma, precisamos compreender que Antígona, antes mesmo de ser quem é – uma princesa tebana, noiva de Hêmon e uma heroína –, ela é uma Labdácida. Antígona é filha de Édipo e neta de Laio, o que implica para ela um lugar dentro de uma determinada linhagem familiar, de uma *Àte* familiar. E somente por ocupar este lugar na linhagem dos Labdácidas é que Antígona pode ser Antígona. Ou seja, ser aquela que reconhece a sua parcela de responsabilidade na transgressão paterna, visto que ela é fruto dessa falta – filha do casamento incestuoso entre Édipo e Jocasta –, e ser aquela que sustenta até o fim o propósito de sepultar o irmão mais novo, cujo cadáver foi abandonado ao tempo e aos animais. Trata-se em Antígona de uma existência que não pode ser concebida desvinculada do pertencimento à linhagem, numa relação de exterioridade ou de independência a esta (VORSATZ, 2013).

Antígona não só está inserida na *Àte* familiar, ela também a reconhece. Ela sabe sobre a sua origem – a maldição dos Labdácidas– e não a nega. Diferentemente do que presenciamos em Édipo que nega a sua origem, a sua história, posicionando-se como um estrangeiro em Tebas, alheio a *Àte*. Logo, não é arbitrariamente que Lacan chama Antígona de “essa vítima tão terrivelmente voluntária” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 294). Antígona é “vítima” da determinação da *Àte* familiar, que lhe é precedente e que traz as marcas dos crimes de Laio e Édipo. Contudo, Antígona se faz “voluntária” ao assumir a *Àte* “como sua, em seu próprio nome, em vez de cumpri-la às cegas como um destino inexorável” (VORSATZ, 2013, p. 129). Já Édipo, longe disso, não reconhece a *Àte*, porém cumpre a sua determinação como um destino, do qual não se pode escapar, sustentado em sua ignorância.

A *Àte* conforme aparece em Antígona (SÓFOCLES, 2009a) nos alude, uma vez mais, à determinação do sujeito pelo Outro. O Outro, enquanto lugar da linguagem, incide sobre o sujeito significantes que não foram por este escolhidos. Uma criança, por exemplo, não escolhe a família e a cultura em que nasce, ela não pode escolher nem mesmo o próprio nome, isso tudo é a ela imputado pelo Outro, pelo qual e somente pelo qual ela se constitui sujeito. Então, o sujeito se vê sob a condição de ter que responder a partir desse ponto que o constitui, ou seja, a partir dos significantes que vêm do Outro.

Freud, embora não tenha fundado o conceito de sujeito, em seu texto Totem e Tabu (FREUD, 1913[1912-1913]/2006), prenuncia uma determinação do homem advinda da linguagem, da cultura, ao dizer a respeito de uma herança psíquica arcaica, traços de memória, que são transmitidos de uma geração à outra. E para elucidar os modos em que se dá esta transmissão, Freud lança mão de uma frase de Goethe em Fausto: “aquilo

que herdastes de teu pai, conquista-o para fazê-lo teu” (FREUD, 1913[1912-1913]/2006, p. 160). Com isso, Freud demonstra que não se trata da simples reprodução de um legado psíquico no sujeito, deve haver por parte deste uma conquista desses traços e marcas, articulados por outros antes dele, em que o sujeito toma essa herança para si, num ato de responsabilização.

Antígona não recua frente à *Áte*, ou, por analogia, frente à determinação pelo Outro. Antígona assume a responsabilidade por aquilo que a constitui e, dessa maneira, reconhece também a falta(-a-ser) que decorre dessa sua constituição, o que possibilita a ela posicionar-se como propriamente desejante.

Entre Antígona e Édipo encontramos posicionamentos claramente distintos diante do Outro e, por conseguinte, do desejo. Édipo adota uma posição de assujeitamento ao Outro, de um não querer saber a respeito de seu desejo, tomando o desejo do Outro como um destino. Por outro lado, vemos evidenciar em Antígona uma posição de separação do Outro, na medida em que ela aceita e toma para si os significantes, as marcas que vêm do Outro e, assim, descobre que pode responder a partir dessa determinação sem, no entanto, tomá-la como destino. É por isso que Antígona pode arcar com o desejo, mesmo sendo este um puro desejo de morte.

Na anorexia, vemos coexistir paradoxalmente no sujeito um movimento na direção de ambos os posicionamentos, de assujeitamento e de separação diante do Outro – daí a nossa empreitada de buscar uma articulação com as personagens sofocianas Édipo e Antígona. O sujeito anoréxico conhece a sua determinação pelo Outro, dado que a anorexia é por ele tomada como uma estratégia de separação do Outro, um modo de garantir-se desejante. Todavia, como verificamos na articulação com Édipo, apesar de conhecer a sua determinação pelo Outro, a anoréxica não assume tal via constitutiva. Nela, se faz presente um não querer saber sobre seu desejo, sobre seu sintoma, ou ainda sobre o que pode significar o ato de comer. E, por tomar essa via da ignorância, a anoréxica recai num posicionamento de assujeitamento radical, em que se coloca como impotente frente a um Outro onipotente. A saída encontrada por esse sujeito é a da negação do Outro, em que se posiciona não mais em prol de um desassujeitamento do Outro, mas de uma onipotência sobre o Outro e sobre si mesmo. Recalcati (2002) chega a afirmar que na anorexia não há exatamente uma separação do Outro e sim o que ele denomina de “pseudo-separação” (p. 23). Afinal, se a anorexia se tratasse de estratégia de separação totalmente bem sucedida, o sujeito não seria refém do seu sintoma.

Embora não haja uma completa compatibilidade entre a posição anoréxica e a posição de Antígona em relação ao Outro e ao desejo, tomamos em nosso trabalho a posição de Antígona como representativa de um posicionamento possível ao sujeito anoréxico pela análise. Pois, de acordo com o que Lacan (1959-1960/2008) ensina:

“O que o sujeito conquista na análise (...) é a sua própria lei, da qual, se posso assim dizer, o sujeito apura o escrutínio. Essa lei é, primeiramente, sempre aceitação de algo que começou a se articular antes dele nas gerações precedentes, e que é propriamente falando, a *Áte*. Essa *Áte*, não é por não atingir sempre o trágico da *Áte* de Antígona que ela seja menos parente da desgraça” (p. 352: grifos do autor).

Espera-se que o sujeito em análise, da mesma forma que Antígona, reconheça e se responsabilize por aquilo que o constitui como um primeiro passo de implicação com o seu desejo, com a sua própria lei. Entretanto, vale ressaltar que Lacan (1959-1960/2008) nos adverte que esse movimento de responsabilização, em que o sujeito tem de se haver com a verdade inconsciente, nem sempre comporta um bem.

Em Antígona de Sófocles (2009a), nos deparamos, desde o início da peça, com uma tensão entre a interdição imposta por Creonte, através de um édito que proibia terminantemente o sepultamento de Polinices, e o propósito de Antígona de enterrar e conceder as honras fúnebres ao irmão morto. Os dois personagens, Creonte e Antígona, adotam visivelmente posições distintas: Creonte assume a posição de representante da lei da *polis* (cidade) e está a serviço dos bens, “o que, afinal, é o seu papel. O chefe é aquele que conduz a comunidade. Ele está aí para o bem de todos” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 305); Antígona, ao contrário, não serve a bem nenhum. Não se trata do bem do irmão, visto que este já está morto. Não se trata nem mesmo do seu próprio bem, dado que ela sabe que ao se opor ao decreto do rei terá morte certa.

Todas as ações de Antígona em prol de assegurar ao irmão, Polinices, um enterro condigno, no decorrer da peça, estão sustentadas no desejo. Antígona, dessa forma, se afasta da dimensão dos bens, pois esta “não é algo que diga respeito ao desejo do sujeito mas ao bem do outro, e para que o bem do outro seja atendido, é necessário que o sujeito ceda do seu desejo” (GARCIA-ROZA, 1997, p. 161: grifos do autor). E Antígona, sabemos, não está disposta a ceder de seu desejo, mesmo que este seja um desejo mortífero.

Na anorexia, tal como Antígona, o sujeito se defronta com aqueles a serviço dos bens, ou seja, aqueles “que tem por costume colocar-se sob a chefia e a autorização do bem” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 261). A mãe que alimenta com “mais amor”

(LACAN, 1958/1998, p. 634), médicos que autorizam internações e receitam medicamentos, enfermeiros que vigiam e forçam a comer, e nutricionistas que prescrevem dietas, agem a favor de um bem, da saúde, do sujeito – embora, em alguns casos, esses cuidados sejam necessários para a manutenção da vida do sujeito. E essa “dimensão do bem levanta uma muralha poderosa na via de nosso desejo” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 274), Lacan atesta. Ainda que a anoréxica, por seu sintoma, não arque com o desejo, não significa que o desejo não esteja posto para ela. Pelo contrário, testemunhamos na anoréxica um movimento de se afastar da dimensão dos bens, ela os recusa, precisamente, porque para ela o que está em questão não é a satisfação de uma necessidade, de um bem, mas sim o desejo, o qual ela não está disposta a renunciar.

Lacan (1959-1960/2008) assevera que a psicanálise não se orienta por uma ética do bem. Todo desejo de fazer bem, o desejo de curar, sob o respaldo de uma “falcatrua benéfica do querer-o-bem-do sujeito” (p. 262), deve estar afastado do analista. Já que somente dessa maneira este pode acolher a via do desejo do sujeito e sustentá-la, mesmo que se trate “do que se pode chamar de desejo puro, o puro e simples desejo de morte como tal” (p. 333), como se apresenta em *Antígona*.

Então, findamos este artigo deixando em aberto uma questão para reflexão e estudos futuros: Qual a possibilidade de se estabelecer uma análise com o sujeito anoréxico? Em que levemos em consideração a ética do desejo que orienta a clínica psicanalítica, pela qual o sujeito não precisa recuar perante seu desejo, logo, uma clínica que segue na contramão dos tratamentos que normalmente são oferecidos à anoréxica – medicamentos, diários de alimentação, controle de peso, etc. –, sempre no campo dos bens.

### **Referências:**

AZEVEDO, A. V. Mito e psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (Coleção Psicanálise Passo a Passo), 2004.

FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

\_\_\_\_\_. (1893). Um caso de cura pelo hipnotismo. vol. I.

\_\_\_\_\_. (1893-1895). Estudos sobre a histeria. vol. II.

\_\_\_\_\_. (1895). Emmy von N. vol. II.

\_\_\_\_\_. (1895a). Rascunho G. vol. I.

\_\_\_\_\_. (1899). Carta 105. vol. I.

\_\_\_\_\_. (1905). Fragmento da análise de um caso de histeria. vol. VII.

\_\_\_\_\_. (1913[1912-1913]). Totem e tabu. vol. XIII.

\_\_\_\_\_. (1915). O inconsciente. vol. XIV.

\_\_\_\_\_. (1918[1914]). História de uma neurose infantil. vol. XVII.

\_\_\_\_\_. (1919). O estranho. vol. XVII.

\_\_\_\_\_. (1925). A negativa. vol. XIX.

FUKS, B. B. & POLLO, V. “Estudos psicanalíticos sobre a anorexia: quando se come nada”. In: Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental. v.13, n.3: 412-424, 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rlpf/v13n3/a03v13n3.pdf>>.

GARCIA-ROZA, L. A. O mal radical em Freud. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LACAN, J. (1938). Os complexos familiares na formação do indivíduo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1984.

\_\_\_\_\_. (1956-1957). O seminário, livro 4: a relação de objeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

\_\_\_\_\_. (1957-1958). O seminário, livro 5: as formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

\_\_\_\_\_. (1958). “A direção do tratamento e os princípios do seu poder”. In

\_\_\_\_\_. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

\_\_\_\_\_. (1959-1960). O seminário, livro 7: a ética da psicanálise. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

\_\_\_\_\_. (1964). O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

MAURANO, D. A face oculta do amor: a tragédia à luz da psicanálise. Rio de Janeiro: UFJF/Imago, 2001.

MIGLIAVACCA, E. M. “Jogo de opostos: uma aproximação à realidade mental através do mito de Dionísio”. In: *Psicologia USP*, v.10, n.1: 297-309, 1999. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S01035641999000100015&script=sci\\_arttext&tlng=es](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S01035641999000100015&script=sci_arttext&tlng=es)>

QUINET, A. *Psicose e laço social: esquizofrenia, paranoia e melancolia*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

QUINET, A. *Os outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Coleção *Psicanálise Passo a Passo*), 2012.

RECALCATI, M. “Las dos ‘nada’ de la anorexia”. In J. Alemán. *Clínica del vacío: anorexias, dependencias, psicosis*. Madri: Síntesis, 2002.

SILVA, A. N. & BASTOS, A. “Anorexia: uma pseudo-separação frente a impasses na alienação e na separação”. In: *Psicologia Clínica* v.18, n.1: 97-107, 2006. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/%0D/pc/v18n1/v18n1a08.pdf>>.

SIRELLI, N. M. *Alienação e Separação: a lógica do significante e do objeto na constituição do sujeito*. Dissertação(mestrado), UFSJ, São João del-Rei, 2010.

SÓFOCLES. “Édipo Rei”. In M. G. Kury. *A trilogia tebana*. 15ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

SÓFOCLES. “Antígona”. In M. G. Kury. *A trilogia tebana*. 15ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009a.

VORSTAZ, I. *Antígona e a ética trágica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2013.

**ANOREXIA AND TRAGEDY: THE PARADOXICAL POSITION OF THE  
FRONT SUBJECT TO THE OTHER AND THE DESIRE**

**ABSTRACT:**

This article aims to elucidate, from the dialogue between psychoanalysis and tragedy, how the subjective positions of subjection and separation, in relation to the Other and the desire, coexist and articulate paradoxically in hysterical anorexia. To this end, we will take as reference, beyond the psychoanalytic texts, two characters of Sophocles, Oedipus and Antigone, in the course of Oedipus Rex and Antigone plays.

**KEYWORDS:** Anorexia. Tragedy. Paradox. Desire. Other.

**ANOREXIE ET TRAGÉDIE: LA POSITION PARADOXALE DU SUJET FACE  
À L'AUTRE ET LE DÉsir**

**RÉSUMÉ:**

Cet article vise à élucider, départ du dialogue entre la psychanalyse et la tragédie, comme la position subjective de sujétion et de séparation, par rapport à l'Autre et le désir, coexiste et articule paradoxalement dans l'anorexie hystérique. À cette fin, nous allons prendre comme référence, en plus de textes psychanalytiques, deux personnages de Sophocle, Œdipe et Antigone, au cours de jouers Oedipus Rex et Antigone .

**MOTS-CLÉS:** Anorexie. Tragédie. Paradoxe. Autre. Désir.

*Dayane Costa de Souza Pena e Roberto Calazans*

Recebido em: 18-12-2015

Aprovado em: 15-03-2016

©2016 Psicanálise & Barroco em revista  
[www.psicanaliseebarroco.pro.br](http://www.psicanaliseebarroco.pro.br)  
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq  
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.  
Memória, Subjetividade e Criação.  
[www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php](http://www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php)

[revista@psicanaliseebarroco.pro.br](mailto:revista@psicanaliseebarroco.pro.br) [www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista](http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista)