

O símbolo que surge com o Pai

Pedro Teixeira Castilho

Professor de Psicologia do Curso de Filosofia do Instituto Santo Tomás de Aquino. Mestre em Teoria Literária pela Universidade Federal de Minas Gerais. Doutorando em Teoria Psicanalítica na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

End.: Rua São Domingos do Prata, 305/201, São Pedro. Belo Horizonte, MG. CEP: 30330-110.

End.: ctcastilho@ig.com.br

Resumo

Este artigo propõe o retorno de Lacan à Freud no que concerne à experiência de morte pela palavra. A partir do texto fundante de Lacan: O discurso de Roma, o autor demonstra que Lacan vincula a construção freudiana do desejo de morte do Pai à experiência da palavra. A gênese do recalque estaria vinculada à fixação do significante no surgimento do enfans. Para tanto demonstra-se que o significante, a partir da teoria da linguagem, é de presença e ausência. Isso quer dizer que o funcionamento do significante traz como desdobramento o sujeito que crê em suas paixões. As paixões de amor, do ódio e da ignorância são a tradução do jogo do significante. Isso leva o autor a concluir que o sujeito de crença seria a manifestação destas paixões.

Palavras-chave: palavra, reconhecimento, presença, ausência, paixão e crença.

Abstract

This article shows the trajectory of Lacan, based in Freud, that leads to the deaf experience of the word. Beginning with the founding text of Lacan: The discuss of Rome, the author of the article demonstrates that, the same way that Freud creates the father in his text Totem and Taboo, there also is, in the lacanian teaching, one demonstration of the dead Father from the significant. Therefore, the author shows the mechanic of the significant which is the presence and the absence. It means that the significant becomes the subject of belief in their passions. The conclusion of the author is that the citizen of belief is the one that trusts in passion.

Key words: word, recognized, presence, absence, passion and belief.

O símbolo que surge com o Pai

“Nada terá tido lugar senão o lugar”

— Mallarmé

Lacan sempre esteve em sintonia com sua época. As referências do psicanalista ao declínio do Pai podem ser percebidas já no início de suas construções teóricas no momento em que o Pai se desloca para o campo e a função da linguagem. Lacan começa a demonstrar a época do Pai enquanto discurso. Cabe aqui demonstrar a referência simbólica do Pai estabelecida por Jacques Lacan. Isso quer dizer que se para Freud, o Pai é a condição para o recalque e para a fixação libidinal (*Fixierung*) teríamos no ensino de Lacan a experiência do simbólico enquanto morte da coisa.

Neste texto buscamos demonstrar que, se por um lado, Freud propõe o Pai como estando vinculado à ação do recalque teríamos com Lacan, o **Nome-do-Pai** como condição da fixação na gênese do aparelho psíquico. Para isso buscaremos salientar as conseqüências da construção lacaniana no que concerne à primazia do simbólico. Este texto elucida as conseqüências da experiência da palavra enquanto morte da coisa. Para que haja a primazia do simbólico é necessária que a experiência de morte pela

palavra surja como desejo de reconhecimento. Em outras palavras, essa experiência suscitada pela palavra é o próprio sacrifício do corpo na organização da pulsão.

Em um primeiro momento, é importante demarcar que a suspensão em torno de uma identificação na fase fálica resulta um enquistamento na economia do desejo, que é conseqüência de uma fixação do simbólico. Em torno do simbólico se pode apostar em uma organização efetiva da estrutura como experiência de morte. Isso se revela na experiência de sacrifício do corpo para que haja uma organização pulsional.

Lacan, em seu retorno a Freud, apóia-se na cena paradigmática do movimento do carretel do neto de Freud para propor a gênese que depende da linguagem. A brincadeira reproduz internamente o mesmo movimento do carretel criando a alternância da presença e da ausência da mãe que é lançada e recuperada. Com essa repetição do movimento do brinquedo da criança, o *infans* substituiria a angústia suscitada pelo vazio enigmático da ausência da mãe por uma palavra. Esta nova disposição abre, para a criança, a expectativa de um desejo materno que seria potencialmente outro, diferente do presente até então, uma mãe que nada satisfaz a criança. Isso se deve ao gesto mecânico da criança de substituir a mãe pelo grito de uma palavra. Lacan recupera a ciência da linguagem, para demonstrar que a natureza do significante é de presença-ausência. Ou seja, existe um gesto mecânico do brincar da criança que efetua a entrada do sujeito no simbólico. É devido ao jogo do fonema *fort* (longe, ausente), que vem seguido do fonema *da* (aí, presente), que surge o *parle-être*. Um significante *fort* diante de outro significante *da* cria a oposição fonemática. O *fort* só tendo sentido diante do fonema *da*.¹

Para que se estabeleça a primazia do simbólico, são necessários dois tempos, o de jogar e o de puxar. Em um primeiro tempo, teríamos a representação da mãe pelo carretel e, no segundo tempo, a simbolização de sua ausência pela oposição de significantes vinda da fala da criança. Um significante, na teoria da linguagem, só tem sentido diante de outro significante. Teríamos um objeto que é incorporado juntamente com os **destinos da linguagem** como pares simbólicos da diacronia de fonemas da linguagem. Uma estrutura

sincrônica que está na assimilação da reprodução deste sistema do *fort* e do *da*. (Lacan, 1966/1998, p. 320).

A compulsão a repetição se manifesta, neste momento do ensino de Lacan, não por uma exigência pulsional, mas, pela lógica de uma ordem simbólica. Isso é revelador no jogo do vai e vem do carretel, um objeto ritmicamente direcionado para a morte simbólica. A criança vê o carretel, toma-o em suas mãos e, ao tocá-lo, não quer mais vê-lo, atirando-o longe até o carretel desaparecer. Quando retorna, puxado pelo fio, ela o olha. Abre-se, na criança, uma cisão ritmicamente repetida, então reconheceria a mãe como separada dela e romperia com a ligação imaginária que teria com a mãe, identificando-se no campo do simbólico. O simbólico cumpre a função de separação entre a criança e a mãe, que, até então, era delegada ao pai. O pai confirmaria essa separação, visto que o *infans* passa a ser reconhecido por um significante, como seu próprio nome. Em troca, a criança encontraria a representação do seu ser no mundo, a partir de seu próprio reconhecimento na palavra. A representação do movimento do carretel seria a **representação pneumática**² do significante enquanto uma experiência de **morte**.

A compulsão à repetição é a marca indelével do sujeito, que teria sua tradução na pulsão de morte. Essa pulsão é, então, o limite da função histórica do sujeito, segundo a fórmula de Heidegger utilizada por Lacan: “uma possibilidade absolutamente própria, incondicional, insuperável, certa e como tal indeterminada do sujeito”. Uma repetição se inscreve tendo, na cadeia simbólica, a experiência de um ser-para-a-morte.

Assim o símbolo se manifesta primeiro como assassinato da coisa, e essa **morte** constitui no sujeito a eternização de seu desejo. O primeiro símbolo no qual reconhecemos a humanidade em seus vestígios é a sepultura, e a intermediação da **morte** se reconhece em toda a relação na qual o homem chega à vida de sua história. (grifo meu) (Lacan, 1966/1998, p. 320)

Da mesma maneira que no jogo de presença e ausência do carretel existe uma eternização do desejo. Nas sepulturas encontramos também a eternização da morte. É aí que Lacan diferencia o corpo enquanto carne e o corpo como corpificação. Essa ne-

gativização da carne, Lacan chama de *corpisificação*. O cadáver teria seu lugar nas sepulturas, lugar em que teríamos a eternização da morte.

As sepulturas traduzem a marca deixada na história como aquilo que representa o surgimento do humano, representam o lugar vazio dos corpos. O lugar da sepultura é um lugar vazio a partir de onde pode-se fazer séries.

O corpo é, então, corporificado pelo simbólico, no jogo de presença e ausência, e teríamos a referência na sepultura que emana para o lugar vazio dos corpos. Lacan aponta a linguagem como operadora da ação de cadaverização do corpo. O jogo significativo é a representação de que a falta existe, no caso, a sepultura, e só pode ser pensada por intermédio do simbólico. Nesse ponto, a compulsão à repetição se dá pela exigência pulsional da lógica do significante: “a repetição é uma repetição simbólica” diz Lacan iluminado Kierkegaard (Lacan, 1966/1998, p.50). A partir do fato do túmulo estar vazio que se pode fazer séries com os corpos. Um lugar vazio que traduz a falta simbólica. A morte é, então, o limite de uma função histórica, a maneira que o sujeito encontra para definir sua historicidade.

Uma seqüência do significante se impõe além do princípio do prazer e, um exercício da repetição no campo do simbólico rouba a cena. Não por acaso, o gesto interpretativo de Lacan faz da pulsão de morte uma máscara para a ordem simbólica. O sujeito é, então, reconhecido nesta ordem³.

A experiência do simbólico evoca então uma experiência de morte. Uma experiência da palavra e da morte marcada pela negatividade. Torna-se, por isso mesmo, o necessário movimento de uma capacidade de existir, entre a ausência e a presença, entre o impulso e a surpresa, no qual a renúncia volta a cruzar o júbilo, a passividade se torna um ato de controle, instaurando aí a identidade da criança. Para a criança trata-se de fazer aparecer e desaparecer um objeto. Neste movimento, o significante toma corpo e surge na carne a partir da negativização. É neste jogo que a carne se atualiza com um sacrifício dela mesma. O que a criança vê é sustentado por uma ordem de perda, alguma coisa que resta, uma experiência de **morte**.⁴

É assim que, no **Discurso de Roma**, de Lacan, surge o axioma: o simbólico como o assassinato da coisa. Recuperando Heidegger, no mesmo texto, a relação do sujeito com o simbólico passa a ser uma questão de efeito de **morte** pela palavra, ou seja, a de um ser-para-a-**morte** (Lacan 1966/1998 p. 280).

O jogo se enquadra na **morte** para incluí-la no “nascimento do simbólico”. Assim, o sujeito troca a mãe pela linguagem e passa a supor-se no Outro da linguagem; isso se deve ao giro da representação da coisa para a representação da palavra.⁵ Esse compromisso da verdade subjetiva da palavra é o articulador com que Lacan diferenciou a palavra plena da palavra vazia (Lacan, 1966/1998, p. 177). Do que trata a plenitude da palavra?

A palavra plena se diferenciaria da vazia por ser, em sua plenitude, criadora e reveladora. Somente a palavra plena pode passar o sujeito para fora do muro da linguagem e produzir a emergência do sujeito do desejo, que é o reconhecimento de seu desejo pelo Outro. A partir daí, toca-se na essência do que propõe Lacan, a partir de suas aulas de Kojève sobre Hegel, na sua doutrina do desejo: desejo de desejo do Outro. Esse ato do enodamento do sujeito pelo Outro faz surgir a conscientização de si e a gênese do aparelho psíquico como um campo de fala que vem do Outro. O sujeito, agora, estaria implicado na repetição de seu desejo de reconhecimento.⁶

Aqui se pode perceber melhor a expressão que Kojève tomou emprestado de Hegel, o desejo de reconhecimento de uma fala do Outro. A condição para que a pulsão entre na dimensão da intersubjetividade é a humanização a partir da fala do Outro, levando o sujeito a buscar a fala plena vinda de um Outro Absoluto.⁷

O inconsciente é, então, o discurso do Outro. Na fala verdadeira, o sujeito é reconhecido pelo Outro e, para criar esse reconhecimento, deve primeiro reconhecer o Outro como capaz de reconhecê-lo. A palavra funda a oposição de ambos os sujeitos e implica a reciprocidade, com um Outro irreduzível e absoluto.⁸

Ao se deter na estrutura da fala, Lacan comenta que falar é falar para o outro; na mensagem, o que é visado é o outro como Outro Absoluto, o outro é reconhecido e desconhecido, o sujeito recebe sua mensagem do outro sob a forma invertida. A palavra plena, essencial, a fala empenhada, está fundada nessa estrutura.

Lacan pode, então, ver, no saber absoluto de Hegel, o resultado da noção totalizante de uma interpretação. A trilha inicial se configura com o axioma de inspiração hegeliana diz: “O desejo do homem é o desejo do Outro”.

O desejo se faz reconhecer na experiência intersubjetiva; ali reside sua humanização no reconhecimento de sua particularidade, aí se situa o ponto de humanização, na linguagem primeira que capta o desejo, mesmo se essa mensagem vem do outro de maneira invertida (Lacan, 1981/1985 p. 54), “faz-se necessário que o gozo seja recusado para que ele possa ser alcançado na escala invertida da lei do desejo” (Lacan 1966/1998. p. 841). Uma das faces da garantia da ordem da legalidade simbólica é a história judia, destacada por Freud em **Os chistes e sua relação com o inconsciente**:

Dois judeus encontram-se num vagão de trem em uma estação da Galícia. “Onde vai?” perguntou um. “A Cracóvia”, foi a resposta. “Como você é mentiroso!”, não se conteve o outro. “Se você dissesse que ia a Cracóvia, você queria fazer-me acreditar que estava indo a Lemberg. Mas sei que, de fato, você vai a Cracóvia. Portanto, por que você está mentindo para mim?”⁹

Freud, que sempre se interessou por anedotas judias, se impressiona pelo extremo refinamento que se opera pelo absurdo. O fato de o segundo judeu ser censurado por mentir, por dizer que está indo à Cracóvia, seu verdadeiro destino, confirma um *witz* a partir do paradoxo. Esse episódio é a própria interpretação que o sujeito faz do Outro. Em resumo, o paradoxo que o Outro é forçado a interpretar dizendo que vai à Cracóvia para que o segundo pense que ele vai a Lemberg assume um **avesso do fides** (Lacan, 1981/1985, p. 48)¹⁰.

Lacan observa que “o sujeito me diz está sempre em uma ação fundamental a um fingimento possível, aonde ele me remete e onde eu recebo a mensagem sob uma forma invertida” (Lacan, 1981/1985, p. 48) e, assim, nesta revelação: “o sujeito é mais falado do que fala”: (Lacan, 1981/1985, p.49).

a fala com efeito é um dom da linguagem, e a lingua-

gem não é imaterial. É um corpo sutil, mas é corpo. As palavras são tiradas de todas as imagens corporais que cativam o sujeito; podem engravidar a histérica, identificar-se com o objeto do *Pênisneid*, representar a torrente de uma urina da ambição uretral, ou o excremento retido do gozo avarento (Lacan, 1966/1998, p. 302).

O segundo judeu lê, na resposta do primeiro, uma intenção de enganá-lo, mesmo que isso não corresponda ao que realmente se diz. A interpretação lacaniana dessa passagem é que o Outro é reconhecido, mas não é conhecido, ou seja, a mensagem vem invertida. Assim, se sabe que o símbolo se constitui como a **morte** da coisa. Isto é, o símbolo, ao se incorporar como mensagem invertida do Outro, desvitaliza o corpo, admitindo que, com a linguagem, acarrete um efeito de mortificação sobre o corpo.

A partir daí, o Pai para Freud passa a ser o incubo ideal do Pai simbólico. Com Lacan, o Outro Absoluto de Hegel instaura o desejo a partir do Pai morto e da castração, amarrando o desejo com a Lei (Lacan, 1966/1988, p. 839) e o simbólico representa o Pai morto pela barra da relação incestuosa que o sujeito estabelece com a mãe.

O pai é uma exceção

Assim, podemos perceber que o sujeito, para Lacan, igualmente para Hegel, sempre surge pelo desejo do Outro (Kojève, 2002, p.14). Nesse nível, o desejo se vê reduzido ao circuito imaginário a a' , representado no esquema L. No entanto, o desejo de reconhecimento se encontra no outro vetor $S \leftrightarrow A$ do mesmo esquema. No **Seminário Livro 1: Os escritos técnicos de Freud**, Lacan coloca a libido do lado do imaginário e o desejo de reconhecimento do lado do simbólico.

Para a realização da sexualidade, é necessária a lei fundamental do simbólico, implicando a sexualidade em uma ordem vital, para que o significante tenha efeito na genitalização, e no reconhecimento, para que o sujeito passe a se supor no Outro, aproximando a ação do significante à ação paterna.

Mas para que isso se efetue é necessário que as imagens do

corpo fragmentado se transformem em **uma totalidade ortopédica** (Lacan, 1966/1998, p.100), uma unidade que substitui a fragmentação do corpo. Para essa unidade do corpo, Lacan diz que o *infans* teria um júbilo pela apreensão da totalização de sua imagem.

Segundo o próprio Lacan, uma armadura que reforça a impressão de uma rigidez alienada no outro a \leftrightarrow a'. Trata-se de um estádio especular da criança com aquele que a olha em posição especular. A imagem que neste espelho se reflete é uma imagem que condensa. Neste ponto se dá a integração de seu corpo fragmentado que tem como resultado a coordenação motora, ponto de diferenciação do ser humano com relação aos outros animais. A humanização da imagem do mundo onde o homem constrói a sua casa ou sua consciência de si, conforme a descrição de Lacan, é a relação do sujeito para com a formação imaginária do eu ideal, existindo uma inadequação estrutural entre o sujeito e a totalização especular da imagem vinda do outro, que ele escolhe; essa inadequação advém do fato de que o ideal que constitui o sujeito não se esgota na representação imaginária em que ele se precipita.¹¹ Esta alienação no outro aparece de maneira invertida, aquele que bate declara ter sido batido, e, desta maneira, a imagem na qual o *infans* se precipita surge de maneira invertida.

Na verdade, se a imagem especular aparece, em primeira instância, sem a matriz simbólica privilegiada da identificação do sujeito ao ideal do eu, é porque ela encontra sua contrapartida na impotência motora vivida pelo *infans* durante os primeiros meses de sua vida. No entanto, para que haja a fixação da imagem, é necessário que um ponto exterior, que não seja da ordem da imagem, fixe a relação imaginária. O eixo simbólico, ou o reconhecimento do Outro, permite fixar a relação imaginária entre o corpo e sua imagem, a partir de uma sustentação dada pelo simbólico ao imaginário. A posição do vetor $S \leftrightarrow A$, é, como o gráfico ilustra, o que faz suporte no eixo imaginário, “uma linguagem que capta o desejo no ponto em que ele se humaniza” (Lacan, 1966/1988, p. 295).

O paradoxo entre simbólico e imaginário se institui. No eixo a \leftrightarrow a' estaria a intencionalidade agressiva, como é demonstrado por Lacan, no exemplo de Santo Agostinho¹², ao detectar a relação da criança com seu irmão de leite, uma **agressividade original** presente em toda situação de absorção especular.

O eu imaginário a ↔ a' inaugura o estádio do espelho, constituindo a alienação do sujeito na sua imagem ideal, a agressividade é a incompatibilidade com o *moi*, a dificuldade do *moi* em alcançar os ideais seria o corte narcísico do sujeito que se subjetiva como agressividade. Por outro lado, com o aparecimento da identificação edipiana, o simbólico, teríamos alhures o desejo de reconhecimento. Esse desejo de reconhecimento que implica no corte do simbólico da imagem narcísica é, em Hegel, análogo ao amor como solidário do ideal, como o ponto no qual o sujeito é digno de ser amado.

O *infans* encontra no olhar o seu próprio reconhecimento. Neste ponto, a imagem não é mais totalizadora e, assim, o Ideal de eu que lança para fora o desejo de ser reconhecimento no Outro se desloca da imagem especular. Sendo assim, é possível perceber o idealismo do filósofo com a primazia dos ideais em Lacan. Nessa perspectiva, com “O estádio do espelho”, apoiamos-nos na noção do Pai como necessário para a relação de aliança entre os pares, a partir da qual se instaura o sentido do desejo como desejo de reconhecimento, “de ser reconhecido na palavra, no simbólico” (Lacan, 1966/1988, p. 280). Assim, o simbólico seria a expressão da Lei civilizatória juntamente à idealização do Pai morto. A condição para que haja a dimensão do humano é que ele seja alimentado pelo Outro.

Para que haja o engendramento desta dimensão simbólica é necessário que o sujeito se inscreva na Lei sendo regido pelos atributos convencionalidade e relações de grupos. Se a condição para a organização dos afetos, como postula Freud com a morte do Pai, tem como consequência o amor ao Pai, a Lei que resulta da idealização religiosa do Pai morto é a expressão do ideal de eu metaforizado na figura de Deus-Pai.

O Pai passa a ser um significante, um ente **mítico**, que inclui todos os homens na castração, constituindo o universo fálico que corresponde ao conjunto de todos os filhos da horda primitiva. Desse modo, é com a universalidade de outros sujeitos para seu reconhecimento que Lacan articula o **Nome-do-Pai**, a experiência dos poderes da palavra, ou seja, ao nome de Deus (NP).

Para Freud, a satisfação do desejo do homem exige que seja reconhecido. Este reconhecimento vem do objeto

mesmo do desejo do homem. O que a instrução religiosa ensina à criança é o nome do Pai e do filho. A religião demonstra as vias pelas quais se pode testemunhar o amor pelo Pai...¹³

Nesse ponto, Lacan sustenta o **Nome-do-Pai** como suporte de toda religião monoteísta; justamente o que sustenta toda religião é a crença em um Pai que é todo amor. Dessa maneira, no entender de Lacan, o cristianismo confere um conteúdo pleno à morte do Deus. Na realidade, mais do que duplicar a **morte** do Pai através do sacrifício do filho, “o cristianismo encarna literalmente esta morte” (Lacan, 1986/1988, p. 227), na medida em que aí se inscreve, pela encarnação do Verbo, o próprio ser de Deus, na função formal do significante que, até então, ele suportava, tendo como significante-mestre o Nome do Pai.

A única indicação a despeito da proveniência do **Nome-do-Pai**, do simbólico, é a religião, mais especificamente, a religião cristã. O cristianismo traz o reconhecimento de Jesus como filho de Deus ligando a mensagem de Jesus à paternidade de Deus. Uma paternidade que introduz a mensagem espiritual.¹⁴ Se o Pai simbólico é o **Nome-do-Pai** (Lacan, 1994/1995, p. 372), as descobertas dos poderes da fala marcam o destino da linguagem contido em um jogo.

É justamente isso que demonstra que a atribuição da procriação, ao pai, só pode ser efeito de um significante puro, de um reconhecimento, não do pai real, mas daquilo que a religião nos ensinou a invocar como o Nome-do-Pai. (Lacan, 1966/1998, p. 562).

A entrada do sujeito na cultura, através do Pai, é aproximada da ação da linguagem sobre o corpo evocando-se as conseqüências da regulação afetiva a partir da tradição do Verbo. O Verbo que se faz carne, na tradição cristã, para a psicanálise, é a mudança do corpo biológico para um corpo erógeno. Para que haja uma dissolução das identificações do *infans*, a função do significante perpassa a tradição do Verbo.

É por seu intermédio que a verdade sobre Deus pôde vir à luz, isto é, que Deus foi realmente morto pelos homens,

e que, a coisa tendo sido reproduzida [i.e. na paixão de Cristo], o assassinato primitivo foi redimido. A verdade encontrou sua via por meio daquele que a Escritura chama certamente de o Verbo, mas também o filho do homem, confessando assim a natureza humana do Pai (Lacan, 1986/1990, p. 221).

Se Lacan propõe o significante como regulador da função psíquica, ele deve implicar o significante em um jogo de presença feita pela ausência (Lacan, 1966/1998, p. 177), fundante na tradição do Verbo unindo o desejo com a Lei, assim como o Pai que se afirma sendo uma exceção.

Não temos que responder a nenhuma verdade última, especialmente nem a favor nem contra nenhuma religião. Já é muito que devemos colocar aqui o pai morto. Mas um mito não se basta a si mesmo se não suporta algum rito, e a psicanálise não é o rito do Édipo, observação para desenvolver logo. Sem dúvida, o cadáver é um significante, mas, a tumba de Moisés está tão vazia para Freud como a de Cristo para Hegel (Lacan, 1966/1998, p. 833).

Neste ponto, é necessário que Cristo, para Hegel e, Moisés, para Freud estejam mortos e com suas respectivas tumbas vazias. Isso se explica quando Lacan recupera o exemplo do catálogo da biblioteca, que não contém seu próprio registro, o catálogo só falta no lugar da biblioteca porque esse lugar foi destinado a ele pela introdução prévia do simbólico como uma exceção. O lugar da tumba vazia evocado por Lacan é o lugar da exceção do Pai.

Enquanto, para Freud, o Pai é um ente **mítico** que submete todos os homens à castração em um conjunto de todos os filhos da horda primitiva, em Lacan, a não referência do catálogo dos livros no catálogo dos livros também diz que existe uma exceção – a do próprio catálogo. A falta existe, e só pode ser pensada por intermédio do jogo dialético de simbólico. A compulsão à repetição, neste momento do ensino de Lacan, não se dá pela exigência pulsional; mas, pela lógica do significante. Isso quer dizer que a compulsão à repetição se traduz pela insistência do significante (Lacan, 1966/1998, p. 13).¹⁵

Esta insistência de repetição do significante é atribuída a partir da experiência de falta na qual ele remete. Para que isso se efetue a imagem do Pai ideal seria um Pai que fecharia os olhos para os desejos do filho. O Pai desejado pelo neurótico é claramente um Pai morto (Lacan, 1966/1988, p.839). Este Pai é a marca para a organização do recalque no neurótico. Esta é a marca da ação, o significante que marca a morte do ser criando um rastro para a repetição no campo do simbólico. A ordem simbólica é a ordem libidinal que segue sendo não realizada até o momento do reconhecimento simbólico. Lacan propõe, então, dizer que não existe repetição que não seja concebível no real, que a repetição existe e só pode ser pensada por intermédio do simbólico.

Sendo essa repetição uma repetição simbólica, averigua-se que a ordem do símbolo já não pode ser concebida como constituída pelo homem, mas constituindo-o (Lacan, 1966/1998, p. 50).

Neste ponto, a repetição é uma experiência intersubjetiva, surgindo uma sintaxe do significante. O catálogo da biblioteca não contém seu próprio registro, pois, esse lugar foi destinado a ele pela introdução prévia do simbólico. Essa distinção lacaniana sobre a repetição propõe um momento para o inconsciente se revelar no campo do simbólico. A partir da noção de repetição em Kierkegaard, Lacan propõe uma temporalidade para a repetição, podendo-se assim apoiar na fórmula do filósofo para propor a repetição.

Com efeito, esse limite está presente a cada instante no que esta história tem de acabado. Ele representa o passado sob a sua forma real, isto é, não o passado físico, cuja existência é abolida, nem o passado épico, tal como se aperfeiçoou na obra da memória, nem o passado histórico em que o homem encontra a garantia de seu futuro, mas o passado que se manifesta revertido na repetição. (Lacan, 1966/1998, p. 319)

Neste ponto, a associação livre coloca em ação a cadeia significante, e o automatismo da repetição inclui a experiência do significante. A existência deste significante é exatamente o que faz com que as paixões do amor e do ódio se sustentem em um

Outro que falta. Ora, é nesta perspectiva que a crença cristã tem como condição a ressurreição de Cristo, a tumba de Cristo esvazia-se para que se processe a ressurreição, a partir do momento em que o corpo esvazia-se de seu lugar, institui-se o sujeito que crê em suas paixões.

A experiência religiosa nos demonstra que é a partir do engendramento do simbólico que podemos extrair uma fixação dos afetos, não existindo afeto que não seja do Outro. O mecanismo que permite o advento da falta é, então, a fixação da linguagem, a partir de uma experiência de morte pela palavra. Neste ponto que a falta é o espaço que surge através do jogo de presença e ausência do simbólico.

Surge aí o homem de crença que teria na imagem de um túmulo vazio um lugar para sua crença repousar. A promessa da ressurreição teria como condição a tumba vazia de Cristo, ela revela que a experiência de um Pai morto se presentifica no seu esvaziamento.

Por essa razão, após a morte de Cristo surge o amor entre Deus-Pai e os cristãos. Nesse sentido, o cristianismo é, desde sempre, a religião que melhor construiu a ligação entre o homem e Deus-Pai. A dimensão divina do simbólico se transfigura na encarnação de Cristo. Deste modo, as paixões do ser o **amor**, o **ódio** e a **ignorância** são atribuídas a esta experiência da falta suscitada por um desamparo que se revelou diante da tumba vazia do Pai morto (Lacan, 1966/1998, p. 310). Dito de outra maneira, o endereçamento ao Outro é onde a falta se apóia para garantir ao homem de crença um sentido para sua experiência de morte. Para isso, Lacan, recuperando o artigo de Freud **Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental**, comenta que é justamente o fato do filho se apoiar na figura de um Pai defunto que sustenta a existência (Lacan, 1966/1998, p.816). Daí as referências a uma falta no Outro que vislumbra um sujeito de crença, com objetivo de tamponar esta falta. Esclarece-se a questão da repetição que pode ser construída a partir da questão sobre a falta simbólica, podendo concluir que a cadeia se organiza a partir de um ponto de exceção.

Notas

1. Nesse texto, Lacan aponta a relação dos elementos discriminativos da semântica, com a conotação presença-ausência, da alternância vocálica do *fort-da*, designando a oposição presença e ausência como fontes subjetivas da função simbólica. (Lacan, 1966/1998, p. 286).
2. “O termo, que designa um antigo sistema parisiense de entrega rápida de cartas através de tubulações subterrâneas, provem do latim *pneumaticus* e do grego *pneumatikos* (raiz “pneuma”= sopro) e teve na Idade Média a acepção de sutil. É com esta e com a acepção de sopro divino que Lacan joga, neste parágrafo, um conjunto de remissões que se perde na tradução” (Lacan, 1966/1998, p.26)
3. Lacan retoma esta questão do inconsciente enquanto realizável no simbólico. Para sustentar sua tese ele faz referência ao matemático americano N. Wiener, pai da cibernética, com um recurso demonstrativo desta propriedade. É a referência lacaniana da cibernética. Para isso surge uma série de dois símbolos (+) e (-), ao introduzi-los símbolos surgem combinações diferentes: a simetria de constância (+++) a alternância (+ - +) e a assimetria (++-). A ênfase de Lacan com relação a estes símbolos é a de que onde há significante há lei. Neste ponto, contrariando Freud, a associação livre não é mais livre, mas, determinada pela cadeia significante. Pois, “uma série que não se inscreve nesta rede é uma série impossível” (Lacan, 1978/1995, p. 244).
4. É importante apontar que a psicanálise é oriunda da *epistemé* moderna, que se orienta pelo conceito de história. O surgimento da história e da origem transforma o homem em um sujeito interior, com sua finitude circunscrita à própria singularidade. A finitude, a morte, operou como fator desencadeador para as concepções da nova racionalidade (Foucault, 1966). A finitude e o conceito de história, para a Idade Clássica, eram incompreensíveis. Segundo Foucault, a história foi um acontecimento fundamental – um dos mais radicais que ocorreram na cultura ocidental, para que desaparecesse a positividade do saber clássico e se constituísse uma positividade

de que, por certo, não saímos inteiramente. Na época moderna, o homem aparece como aquele que faz a sua própria história, surgindo um **homem de história**. Com o pensamento moderno, o homem “se instala no cerne do mundo” para criar uma história, o pensamento teocêntrico perde a primazia, “quanto mais avança na posse da natureza, tanto mais fortemente é acochado pela finitude, tanto mais se aproxima de sua própria morte”. As forças do homem começam a agarrar as forças da finitude enquanto forças de fora, e a **história** aparece “na medida em que o homem natural é finito” (Foucault, 1966, p. 356). “Morrer, fora outrora um processo público e altamente exemplar (pense nas imagens da Idade Média, nas quais o leito de morte se metamorfoseava num trono, de encontro ao qual, através das portas escancaradas da casa mortuária o povo ia-se apinhando)” (Benjamin, 1983, p. 64).

5. Para Freud, no seu texto “O Inconsciente”, há uma distinção entre representação de coisa e representação de palavra. Nesse texto, de 1915, contemporâneo aos textos sobre o narcisismo, nota-se a preocupação do autor em demonstrar o estado livre da energia psíquica como a ausência da categoria de Pai morto. Para Freud, esse fenômeno seria a **fala do órgão**, a partir da qual “uma única palavra assume todo o encadeamento de pensamento, onde a formação de substitutos, palavra e coisa, não coincidem”. Dessa forma, é possível que um órgão com determinada função adquira outra. Quando Freud comenta o caso da paciente de Victor Tausk, ele relata que a paciente diz “eu tenho olhos virados”, porque seu amante é um “virador de olhos”, ou seja, um homem que não é muito confiável; Freud observa que os olhos dela funcionam perfeitamente bem, diferentemente do que ocorre com a histeria. A esquizofrênica pode dizer porque isso ocorre, e a expressão não toca seu organismo. Quando diz “estou com os olhos virados” – e há muitos exemplos como esse no texto de Freud, como o esquizofrênico que diz “eu não tenho cabeça”, porque se disse a ele que perdera a cabeça –, não há, aí, um problema do organismo, mas daquilo que ele diz, do enunciado. É uma espécie de delírio do corpo existindo apenas a representação de coisa sem a representação de palavra.

6. O desejo que se dirige ao outro desejo vai criar um Eu [humano] essencialmente diferente do “Eu” animal. [...] Esse Eu será assim sua própria obra; ele será (no futuro) o que ele se tornou pela negação (no presente) do que ele foi (no passado), sendo essa negação efetuada em vista do que ela tornará (Kojève, 2002).
7. Com efeito, na perspectiva hegeliana, Deus é propriamente o Absoluto, em sua mais alta afetividade, ou o absoluto elevado à potência de si. Nesse sentido, sua filosofia é de um idealismo absoluto.
8. Essa distinção entre o Outro com um **A** maiúsculo, isto é, entre o Outro enquanto não conhecido, e o outro com um **a** minúsculo, isto é, do outro que é o eu, fonte de todo conhecimento, é fundamental (Lacan, 1981/1985, p. 51).
9. Freud, S. *Os chistes e sua relação com o inconsciente*. Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud. v. 8. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 136.
10. Na tradição filosófica, o fideísmo é uma doutrina que se sustenta na impotência da razão para alcançar certas verdades e as necessidades de introdução da fé (Ferrater, 1994, p. 1264).
11. O ponto importante é que essa forma situa a instância do eu, desde antes de sua determinação social, numa linha de ficção, para sempre irredutível para o indivíduo isolado – ou melhor, que só se unirá assintoticamente o devir do sujeito, qualquer que seja o sucesso das sínteses dialéticas pelas quais ele tenha que resolver, na condição de [eu], sua discordância de sua própria realidade (Lacan, 1966/1998, p. 98).
12. A fala de Santo Agostinho, citada por Lacan: “vi com meus olhos e conheci bem uma criancinha tomada pelo ciúme: ainda não falava e contemplava, pálida e com uma expressão amarga, seu irmão de leite” (Lacan, 1966/1998, p. 117).
13. Seminário Inédito. O Homem dos Lobos. O homem dos Lobos 2.
14. Recuperando o texto **Psicologia das Massas e a análise do Eu** esta mensagem espiritual se reproduz na formação e manutenção das massas por meio do amor de cada um de seus membros pelo líder. Neste mesmo texto Freud diz que

a identificação por incorporação toma o lugar da inclinação amorosa, para isso, Freud recupera o exemplo de irmãos em Cristo no capítulo intitulado: **Dois grupos artificiais: a Igreja e o Exército**. Descartando as hipóteses teóricas sobre o grupo em Le Bon e McDougall, cujas teorias ele apresenta e discute nos primeiros capítulos, Freud constrói o conceito de Libido como uma expressão extraída da teoria das emoções. Se a libido é o fator de união entre os grupos, segundo Freud, resta saber sobre a identificação primária com o Pai que, para ele, neste mesmo texto, é a “mais remota expressão de um laço emocional com uma outra pessoa.” (Freud, 1921/1976e, p. 99). Os irmãos em Cristo, neste mesmo texto, compartilham em comum o amor de Deus, que encarna a figura de Líder.

15. O comentário lacaniano do conto **A carta roubada**, de Edgar Allan Poe, se baseia em explicar o motivo pelo qual a polícia parisiense não consegue recuperar a carta roubada dos aposentos da Rainha pelo ministro D. No relato de Edgar Allan Poe esta rainha, que havia recebido esta carta comprometedor, se vê ao mesmo tempo obrigada a receber a visita do rei e do ministro. Diante de tal situação, a rainha deixa a carta à vista do rei, pensando que assim ninguém poderia ver, mas o ministro percebe a intenção da rainha e substitui a carta. A partir daí, Lacan procura demonstrar que o sujeito é efeito de significante, sendo esse sustentado pela estrutura de lei. O que Lacan demonstra é que a cadeia significante está condenada pela lei simbólica. Desta maneira o comentário sobre o conto americano busca uma elaboração do lugar do significante sobre o sujeito. Lacan recupera os deslizamentos do significante, que são delegados ao jogo de presença-ausência do próprio significante, interrogando o lugar ao qual o sujeito se endereça. Pois, como sabemos, o sujeito se endereça ao Outro de maneira invertida, criando um deslizamento da carta, que vai passando de personagem para personagem. Assim, o percurso da carta é guiado de forma invertida, passando de um para outro a partir do seu deslizamento.

Referências

- Benjamin, W. (1983). *O narrador: Observações sobre a obra de Nickolai Leskow*. São Paulo: Abril.
- Ferrater, M. (1994). *Diccionario de filosofia*. Nueva edicion actualizada por la Cátedra Ferrate Moura bajo la dirección de Josep-Maria Terricabras. Barcelona, España: Ariel.
- Freud, S. (1976a). *Além do princípio do prazer* (Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. 18). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1920).
- Freud, S. (1976b). *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros trabalhos* (Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. 7). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1905).
- Freud, S. (1976c). *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos* (Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. 1). Rio de Janeiro: Imago (Originalmente publicado em 1890).
- Freud, S. (1976d). *O inconsciente* (Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. 14). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1915).
- Freud, S. (1976e). *Psicologia de grupo e outros trabalhos* (Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. 18). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1921).
- Kojève, A. (2002). *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contra-ponto.
- Lacan, J. (1985). *O Seminário: Livro 3: As psicoses* (Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de Aluísio Pereira de Menezes). Rio de Janeiro: Zahar. (Originalmente publicado em 1981).
- Lacan, J. (1990). *O seminário: Livro 7: A ética da psicanálise* (Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de Antônio Quinet). Rio de Janeiro: Zahar. (Originalmente publicado em 1986).

Lacan, J. (1998). *Escritos* (Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de Vera Ribeiro). Rio de Janeiro: Zahar. (Originalmente publicado em 1966).

Recebido em 28 de maio de 2007

Aceito em 16 de abril de 2008

Revisado em 15 de maio de 2008