

Psicologia em Pesquisa

<https://periodicos.ufjf.br/index.php/psicologiaempesquisa>

**Considerações sobre o tema da religião articulada à teoria lacaniana do
significante¹**

**Considerations about the theme of religion articulated to the Lacanian
theory of the signifier**

**Consideraciones sobre el tema de la religión articulada a la teoría
lacaniana del significante**

Bernardo Sollar Godoi² & Sidnei Vilmar Noé³

¹ Parte do presente ensaio baseia-se na dissertação do primeiro autor, “Ciência moderna e triunfo da religião: análise de um prenúncio de J. Lacan em uma coletiva de imprensa de 1974”, apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora em 2019.

² Universidade Federal de Minas Gerais. *E-mail:* bernardosollar@gmail.com *ORCID:* <https://orcid.org/0000-0003-2514-5217>

³ Universidade Federal de Juiz de Fora. *E-mail:* sidnoe@gmail.com *ORCID:* <https://orcid.org/0000-0003-3489-7656>

*Informações do Artigo:**Bernardo Sollar Godoi*bernardosollar@gmail.com*Recebido em: 11/05/2022**Aceito em: 20/02/2023***RESUMO**

De um lado, sabe-se que Lacan se esforçou em identificar a estrutura do sujeito a partir de uma teoria sobre a linguagem. De outro lado, é frequente a referência à religião na obra lacaniana. Esses dois assuntos coexistem, sem, aparentemente, terem uma estreita relação. O escopo deste ensaio é o de expor como eles, mais de somente coexistir, articulam-se intimamente. Para isso, algumas referências à religião foram exploradas, tomando como chave de leitura a teoria do significante. Chegou-se à conclusão de que a teoria do significante e as referências à religião apresentam elaborações intercambiáveis.

PALAVRAS-CHAVE:

Decálogo; Lacan; Nome-do-Pai; Religião; Significante.

ABSTRACT

On the one hand, it is known that Lacan strove to identify the structure of the subject from a theory of language. On the other hand, there is a frequent reference to religion in Lacanian works. These two subjects coexist without, apparently, having a close relationship. The scope of this essay is to expose how these themes, more than just coexisting, are intimately articulated. Some references to religion were explored, taking the theory of the signifier as a key for reading. We came to the conclusion that the theory of the signifier and the references to religion present interchangeable elaborations.

KEYWORDS:

Decalogue; Lacan; Name-of-the-Father; Religion; Signifier.

RESUMEN

Por un lado, se sabe que Lacan se esforzó por identificar la estructura del sujeto a partir de una teoría del lenguaje. Por otro lado, la referencia a la religión en la obra lacaniana es frecuente. Estos dos temas coexisten, sin que, aparentemente, tengan una relación estrecha. El objetivo de este ensayo es exponer cómo estos temas, más que coexistir, están íntimamente articulados. Así, se exploraron algunas referencias a la religión, tomando la teoría del significante como clave de lectura. Llegamos a la conclusión de que la teoría del significante y las referencias a la religión presentan elaboraciones intercambiables.

PALABRAS CLAVE:

Decálogo; Lacan; Nombre-del-Padre; Religión; Significante.

De um lado, é inegável que Lacan se preocupou em identificar o modo como um sujeito se estrutura. Significa dizer que ele se esforçou em definir os elementos simbólicos envolvidos na condução, determinação, alienação e inibição do desejo. Durante grande parte do seu ensino, a linguagem serviu como pedra-de-toque que orientou a investigação acerca da estrutura. Dessa forma, compreende-se o inconsciente estruturado como uma linguagem. Essa linguagem, por sua vez, se apoia em uma teoria específica: a do significante.

De outro lado, não são raras as ocasiões em que Lacan menciona a religião, em seu ensino. A referência à religião se encontra mais vinculada à filosofia medieval/moderna, filosofia da religião e exegese. O fato de não serem exíguas, as referências à religião, sugere

que tais menções não sejam sem motivo. Muitas dessas menções, inclusive, estão presentes em períodos de construção da sua teoria do significante. Supõe-se, no presente texto, que isso não seja também sem razão. É justamente esse ponto de coexistência que esse ensaio enfoca. Busca-se salientar que esses assuntos, mais do que coexistirem, articulem-se intimamente. Dito de outro modo, podem-se considerar as seguintes questões norteadoras desta abordagem: haveria uma relação entre algumas referências à religião à teoria do significante? Se sim, qual?

Para conduzir essa discussão, fora preciso considerar dois pontos. Em primeiro lugar, embora seja de senso comum partir-se de uma definição mínima de religião, para começar a operacionalizar o termo, optou-se neste caso por mantê-lo “aberto”, para, ao fim, elaborar, em articulação à teoria do significante, uma compreensão de seu emprego. Em segundo lugar, é necessário demarcar o terreno teórico em discussão. Falar de estrutura do sujeito, desde Lacan, implica vincular a linguagem à produção subjetiva. Isso significa considerar um modo de funcionamento da linguagem que, segundo a psicanálise lacaniana, decorra da teoria do significante. Para expor brevemente este assunto, as próximas alíneas serão baseadas em um texto prévio (Godoi, 2020).

Inspirado, principalmente, pelos trabalhos de Ferdinand de Saussure (1916/1975) e Claude Lévi-Strauss (1950/2003), Lacan (1957/1998) arquiteta uma teoria do significante, na qual este seria irredutível ao seu significado. Nenhum vocábulo, nessa perspectiva, possuiria, dessarte, uma significação intrínseca. Sua significação dependeria da rede de relações que se estabelece com outros vocábulos, de acordo com a tradição e hereditariedade da comunidade linguística em jogo. Dito d’outro modo, o significante, enquanto representação sensorial, resiste à conceituação.

Ao ser composta de tal maneira, essa teoria depõe contra a consciência da intencionalidade do sujeito em suas ações. A fim de demarcar isso, Lacan concebe o sujeito mais como suporte, do que agente da linguagem. Nesse sentido, a impressão “opaca” do significante é a forma de trazer à tona a presença do inconsciente em sua relação com a linguagem. Ao partir das premissas, (a) de que o inconsciente seja estruturado enquanto uma linguagem, e (b) de que o significante representa o sujeito para outro significante, Lacan supõe que o sujeito é pouco cômico da significação dos vocábulos, verbalizados em sua fala.

Para “ler”, por conseguinte, a estrutura da linguagem, Lacan faz uso de uma teoria do significante, como um método para abordar as implicações homofônicas, homonímicas, metafóricas, ambíguas, metonímicas e, até mesmo, etimológicas, dos significantes, de modo que isso produza uma suspensão do significado esperado, para gerar outra significação. De toda forma, o autor leva mais em conta o ato da enunciação ou da fala, do que o próprio enunciado.

Lacan também utiliza tal abordagem para integrar termos de outras áreas do saber, como da filosofia, da linguística, da antropologia, da literatura, entre outras. É o que Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe (1973/1991) chamaram de *estratégia de desvio*, que sugere um deslizamento conotativo do termo importado, em vez de conservar seu uso *stricto sensu*. Isso pode sugerir que a técnica do significante não dissesse respeito apenas ao âmbito da clínica, mas também, ao das discussões (e rearticulações) epistêmicas de Lacan.

Tendo isso em mente, as referências à religião, realizadas pelo autor, são analisadas levando-se em consideração a teoria do significante e, em alguns momentos, seus fundamentos conceituais. Desse modo, investir-se-á na abordagem de tais referências, em articulação à operacionalidade da teoria e do método do significante.

O Sentido da Referência a *Mons Vaticanus*, em “Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise”

É no mínimo curioso, observar o quanto o texto lacaniano é permeado por termos ou frases que se referem à religião, mais frequentemente, à cristã. Seguem alguns exemplos: enquanto na Epístola aos Romanos (cap. 7, ver. 7), Paulo indica uma relação dialética entre Lei e Pecado, Lacan, de maneira análoga, estabelece uma relação entre a ordem simbólica e a Coisa (Lacan, 1988/2008; Leupin, 2004), os registros psíquicos, “R.S.I.” (Real, Simbólico e Imaginário), são chamados de “trindade infernal” por Lacan, a sua pronúncia (“RSI”) é homofônica à palavra francesa “*hérésie*” (“heresia”) (Dunlap, 2014); ele concorda com o entrevistador que o provoca, ao dizer que a psicanálise lacaniana está em total acordo com o primeiro versículo do Evangelho de João, “No princípio era o Verbo” (Lacan, 1975[1974]). Embora esses exemplos pareçam alusões *en passant* à religião, sem desdobramentos teóricos, outros podem sugerir uma conotação mais constitutivo-conceitual.

É possível identificar em “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” (Lacan, 1956[1953]/1998), um texto em que Lacan apresenta o seu programa de pesquisa de “retorno a Freud”, trespassado por reiteradas referências à religião. Antes de compreender o sentido de uma referência, que figura logo no início do texto (sobre a importância atribuída à Colina do Vaticano – *Mons Vaticanus*), é necessário ter-se em mente o panorama contextual há época.

No prefácio do texto supracitado, Lacan retoma a circunstância em que esse pronunciamento fora realizado. Em 1953, o autor fora forçado a desfiliar-se da Sociedade Psicanalítica de Paris (SPP), depois de um intenso conflito teórico e político, acerca das bases epistemológicas da criação de um Instituto de Psicanálise, o que teria impedido a apresentação de seu relatório, no Congresso de Roma, em setembro do mesmo ano – como fosse de praxe, pelo presidente da Sociedade. Ao sair da SPP, ele fora desligado da IPA e,

automaticamente, impedido de participar do evento, na condição de palestrante. A despeito disso, prosseguiram-se reuniões intensas, para apurar a situação e suas consequências. Por fim, deliberou-se que a posição de Lacan, como membro da IPA, ainda seria pormenorizadamente averiguada, suspendendo-se, provisoriamente, sua desfiliação. Após o ocorrido, Daniel Lagache, que também saiu da SPP há ocasião, fundou, junto com outros psicanalistas, inclusive Lacan, a Sociedade Francesa de Psicanálise (SFP). Apesar dessas intercorrências, a sua participação no congresso não ficou, portanto, inteiramente comprometida (Roudinesco, 1988).

Sabe-se que Lacan enviou, na Páscoa de 1953, no período do conflito com a SPP, uma carta a seu irmão, Marc-François, monge beneditino, que “reivindicava nas entrelinhas, e não sem equívoco, a filiação de sua doutrina à tradição cristã” (Roudinesco, 1994, p. 214). Meses depois, à véspera de sua apresentação no Congresso de Roma, ele enviara outra correspondência ao seu irmão, sublinhando que o “nó” do seu ensino situava-se em Roma. Além disso, dizia que seus alunos mais eruditos estavam articulando uma tentativa de conseguir uma audiência com o papa e solicitara a seu irmão que colaborasse com ele junto às autoridades. Embora o irmão tivesse consentido assistência, a audiência nunca acontecera (Roudinesco, 1988; 1994).

Tudo parece indicar tratar-se de uma estratégia política para conseguir apoio à sua doutrina e captar membros para a SFP, tendo em vista que a SPP não admitia não-médicos no quadro de analistas-membros. Desse modo, os padres e cristãos não-médicos tenderiam a frequentar a sociedade fundada por Lagache, por reencontrar, por meio de Lacan, temas caros à teologia cristã, e não o materialismo biológico e positivista de Freud (Roudinesco, 1988). Ao mobilizar, por exemplo, a tradição mística, uma ordem trinitária (imaginário, simbólico e real) e a prevalência do verbo, “Lacan traduz o discurso freudiano para uma língua familiar à cultura católica” (Roudinesco, 1988, p. 282).

A partir dessas informações históricas, é pertinente inquirir o propósito de algumas dessas referências à religião; ou, ainda, perguntar, se existe algum determinante epistêmico à relação que Lacan articula com a religião, mesmo suspendendo-se provisoriamente, o teor confessional das questões teológicas implicadas. Para iniciar, nestes termos, esta análise, recortou-se o seguinte trecho, encontrado logo após a descrição do conflito com a SPP, no relatório já citado:

As generosas simpatias que vieram do grupo italiano em seu auxílio⁴ não os deixavam na posição de hóspedes inoportunos na Cidade Universal . . . Quanto ao autor deste discurso, ele pensava ser socorrido, ainda que tivesse de se mostrar um tanto aquém da tarefa de falar da fala, por uma certa conviência inscrita neste lugar mesmo. . . . Ele se lembrava, com efeito, que bem antes que aqui se revelasse a glória do mais alto trono do mundo, Aulo Gélío, em suas *Noites áticas*, dera ao local chamado *Mons Vaticanus* a etimologia de *vagire*, que designa os primeiros balbucios da fala. . . . E que, portanto, caso seu discurso não viesse a ser nada além de um vagido, ao menos ele colheria ali o auspício de renovar em sua disciplina os fundamentos que ela retira da linguagem (Lacan, 1956[1953]/1998, p. 239).

Alguns pontos desse excerto chamam a atenção. Primeiramente, Lacan se sente “socorrido”, tanto em relação ao conflito com a SPP e a IPA quanto na realização da conferência sobre a função da fala, à área da linguagem, notadamente, em Roma. Lacan identifica, neste lugar, uma espécie de abrigo. É produtor de começar a compreender isso, recorrendo-se à origem da Colina do Vaticano (*Mons Vaticanus*). O autor que Lacan cita, Aulo Gélío (2006), que viveu entre 123 e 165 d.C., fornece alguns sentidos para a origem do termo “Vaticano”, por meio dos trabalhos de Marco Terêncio Varrão (116-27 a.C.). A região do Vaticano recebeu esse nome em decorrência dos vaticínios que uma divindade fazia no

⁴ Em todo o trecho, Lacan se refere a si mesmo na terceira pessoa do singular.

local; esta, de igual modo, recebeu a mesma nomeação. Há uma relação entre *Vaticanus* e *Vagitus* (vagido) e a palavra italiana *vagire* (mencionada por Lacan), que significa “vagir, soltar vagidos (crianças ou animais)” (Moniz, 2001, p. 694); por extensão, o choro do recém-nascido. Mas existe outro sentido, que, embora não haja sido evocado por Lacan, possua conexão, ao anterior. A divindade Aio (*Aius*) recebeu o nome *Vaticanus* após uma voz milagrosa proclamar um vaticínio, que fora ouvido. Ela recebeu esse nome por ter sido considerada a divindade que regia sobre os princípios da voz humana, tendo em vista que, ao nascer, o primeiro som emitido pelas crianças designa a primeira sílaba da palavra *Vaticanus* (evidentemente, uma aliteração de *Ma*, de *Mater*). É assim que Gélio justifica o motivo por que se fala “vagidos”, isto é, por conter o som emitido pela criança recém trazida à luz (Gélio, 2006)⁵.

A história gira, portanto, em torno de uma divindade que teria concedido a habilidade da fala ao ser humano. Não é à toa que Aio possua o epíteto “Locúcio” (em latim, *Locutius*), que significa “falante”; que vem de *loquor*, a saber, eu falo; “falar (na conversação, na vida cotidiana), exprimir-se . . . falar de, dizer, discorrer, contar, narrar” (Moniz, 2001, p. 400). É notável, ainda, que *Vaticanus* possua relação com a palavra *vaticinium* (vaticínio), a partir do verbo *vaticinor* (literalmente, eu prevejo), que significa “predizer, profetizar, vaticinar; . . . expor . . . advertir (como profeta), exortar; . . . delirar, tresvariar . . . cantar como poeta, celebrar” (Moniz, 2001, p. 696). O que isso tudo pode sugerir é que, além da importância do ato da fala (com a referência a *vaticanus*, *vagitus*, *vagire*), Lacan também parece destacar a precedência da fala em face de um acontecimento factual (como *vaticinium*). O que se percebe é que Lacan não parece estar interessado no cunho sagrado atribuído a este lugar, mas no sentido histórico da Colina do Vaticano, e etimológico, da palavra que designa a

⁵ Cabe fazer uma observação. No latim antigo, a letra “v” soava como o nosso “u”, de forma que *Vaticanus* seria lido como “Uaticanus”, o que nos levaria a pensar se a primeira sílaba não seria uma mimese do vagido infantil.

região.

O fragmento de “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” (Lacan, 1956[1953]/1998), mencionado acima, que poderia ser uma simples alusão, fica mais intrigante quando Lacan associa – “por uma certa convivência inscrita nesse lugar mesmo” – com a origem dessa região e a correspondência à importância atribuída à fala. Mesmo que fosse pouco ouvido, seria ali que ele recolheria os sinais – “o auspício” – para a renovação da psicanálise, com seu “retorno a Freud”, a partir da ênfase na fala e na linguagem (Lacan, 1956[1953]/1998, p. 239). Isso sugere que o resgate histórico e etimológico parece justificar um valor epistêmico à importância da fala e da linguagem, no projeto de recuperação de descobertas de Freud, que supostamente hajam sido esquecidas pelos pós-freudianos.

Nesse sentido, a história comportaria uma materialidade, pela transmissão mais ou menos cristalizada, das significações dos significantes. Isso porque elas seriam as responsáveis por produzir efeitos nas formas subjetivas, que se apresentam na cultura. Para Lacan, é precisamente a tradição – de maneira análoga ao modo como Saussure (1916/1975) se refere à tradição linguística –, que instaura um tipo de relação de trocas, e é a partir dela, que se constitui uma referência à criação de um mundo. Isso marca um empenho do autor em não buscar um referente externo à linguagem, para conceber elementos de estrutura da relação intersubjetiva.

Pode-se objetar, no entanto, que se trate de uma referência isolada, cujo sentido não revelaria quaisquer relações à teoria lacaniana. Afinal, trata-se de uma passagem quase imperceptível ao leitor, em que o autor não aborda discussões conceituais nem clínicas. Todavia, adiante serão exploradas outras articulações, que podem sugerir a validade deste ponto de vista.

Nome-do-Pai, Significante Flutuante e Liturgia Cristã, Católico-Romana

Um termo frequentemente utilizado por Lacan é o “Nome-do-Pai”, que, inevitavelmente, pode sugerir uma referência à liturgia Cristã. Essa referência se torna intrigante, não por fazer um comentário que insinue uma alusão, mas por ocupar um lugar de destaque na malha terminológica lacaniana. Embora Markos Zafiroopoulos (2010) considere que Lacan não estaria se reportando ao catolicismo romano, ao empregar o vocábulo “Nome-do-Pai”, justificando que isso negligenciaria a influência de Claude Lévi-Strauss, na década de 1950, outros indícios sugerem que a referência ao cristianismo católico-romano não devesse ser precipitadamente descartada, ou mesmo, subestimada.

De fato, o trabalho de Zafiroopoulos (2010) foi responsável por mapear os pontos cruciais nos quais as teorias do antropólogo francês teriam auxiliado Lacan a elaborar uma estrutura do inconsciente. Inclusive, seria em decorrência disso, que Lacan teria chegado ao conceito de em Nome-do-Pai. Acontece que isso, por si só, não significa que o catolicismo-romano não seja também inferido, sob esta designação. Podem-se levar em consideração pelo menos três indícios, que corroborem esta hipótese: (a) Lacan realiza uma profusão de referências à religião (inclusive à cristã)⁶; (b) uma teoria calcada em uma lógica do significante não negligenciaria uma acepção fortemente difundida do termo em questão, mas, contrário senso, “aproveitaria” sua ambiguidade; além disso, (c) é possível encontrar excertos, que vinculam diretamente o Nome-do-Pai a Deus⁷ e à religião, como, por exemplo, as duas citações a seguir: “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, 1959/1998, p. 562). E uma citação ainda mais surpreendente é a extraída por Laurent Combers e Sidi Askofaré (2013, p. 1372), acerca

⁶ É possível mencionar, a título de exemplo, Lacan (1988/2008, 2005, 1985, 1973-1974).

⁷ Optou-se por essa grafia, ao invés da inicial minúscula, simplesmente pelo fato de a linguagem ter “moldado” seu sentido histórico-cultural dessa forma.

de quando Lacan fala estritamente da relação entre o Nome-do-Pai e Deus: “a hipótese do inconsciente, sublinha Freud, só pode se manter na suposição do Nome-do-Pai. É certo que supor o Nome-do-Pai é Deus” (Lacan, 2007⁸, pp. 131-132).

Com isso, deve-se ter, todavia, a cautela de não minimizar a relevância do trabalho de Lévi-Strauss (1950/2003), para essa formulação. Aliás, como menciona Zafiroopoulos (2010), é a noção de “significante flutuante” do antropólogo, que auferiu uma conotação mais “logicista” ao termo religioso, mantendo-o no plano da linguagem. Assim, seria importante entrelaçar a referência a Lévi-Strauss à religião, na teoria lacaniana, como forma de compreender o termo “significante puro”, associado ao Nome-do-Pai, e este sob liame ao significante “Deus”. De que modo?

Antes, cabe lembrar de que o Nome-do-Pai seja responsável por situar a realidade psíquica do sujeito, ao interditar o desejo incestuoso da mãe e a simbiose na relação mãe-filho(a), no início da vida, a partir do imperativo do tabu ao incesto. De acordo com Lacan (1988/2008), tanto Freud quanto Lévi-Strauss (1955/1982), argumentariam que é a lei da interdição do incesto que desvincula o ser humano do plano da natureza (de um lado, do ponto de vista antropológico e, d’outro, do psíquico), sendo as demais leis, em última análise, consequências desta originária. Essa admissão da lei da cultura, ao demandar a separação entre mãe e filho(a), possibilita ao último, a abertura da via à dialética de seu desejo, a partir de um referencial simbólico. Esse processo caracteriza o complexo de Édipo, tal como relido por Lacan⁹. Alguns autores afirmam ainda, que o Nome-do-Pai, enquanto termo originário da oração cristã, serve, ao ser transposto à psicanálise, à função de relacionar a estrutura da

⁸ Seminário originalmente proferido entre 1975 e 1976.

⁹ Os processos de *alienação* e *separação* (Lacan, 1964[1960]/1998) fazem parte da explicação acerca da constituição do sujeito lacaniano, em seu envolvimento com a lógica significante. Embora esse processo seja articulável ao complexo de Édipo, não serão explicados aqui todos os tempos do Édipo definido por Lacan, assim como o detalhamento da substituição metafórica realizada do desejo da mãe. Isso demandaria um espaço que fugiria do escopo. Todavia, a explanação sobre o assunto foi elucidativamente trabalhada por Marie-Hélène Brousse (1997).

verdade, mediante seu vínculo ao inconsciente (Askofaré, 2008; Combers & Askofaré, 2013; Dunlap, 2014).

Para além do sentido conceitual, Lacan aproveita a ambiguidade homofônica que o termo possui (em francês), para mobilizar dois sentidos: o “*nom*”, de “*Nom-du-Père*”, que sugere a referência simultânea tanto ao “nome” (*nom*) do pai, possibilitando ao sujeito metaforizar seu desejo, quanto ao “não” (*non*) do pai, interditando o gozo do filho(a) com a mãe (Dunlap, 2014).

Por sua vez, de que maneira o “significante flutuante”, de Lévi-Strauss, fora operacionalizado à construção psicanalítica, em torno do Nome-do-Pai? Primeiramente, o fato de nenhum significante ser redutível a um significado, revela uma inadequação inerente entre o significante e o significado. Nesse sentido, o termo “significante flutuante” designa o significante capaz, por sua condição estruturalmente idiossincrática, de preencher a distância entre o significante e o significado (Lévi-Strauss, 1950/2003). Como isso se articula? O antropólogo ilustra essa posição “peculiar” do significante flutuante, com a concepção de *mana* (cuja dicção, curiosamente, lembra “*mamma*”, o equivalente italiano do termo latino “*mater*”). Embora tenha sido associada pelos estudos etnológicos a uma disposição das sociedades ditas arcaicas, para lidar com as coisas do mundo, por meio de forças secretas e propriedades misteriosas, Lévi-Strauss (1950/2003) busca compreender se os diferentes tipos de *mana* dessas sociedades não carregariam uma função universalmente estruturante. Depois de fornecer alguns exemplos, e de depurar o elemento comum à empiria etnográfica, o estruturalista chega à conclusão de que as noções que envolvem o *mana* representam uma significação indeterminada; e que, por esse motivo, encontram-se abertas, para abrigar qualquer sentido, tendo como única função, a de virtualmente preencher a lacuna entre o significante e o significado. Em outras palavras, justamente por haver uma superabundância de significantes, em relação ao significado, o significante flutuante é um tipo de significante

que ocupa uma atividade estritamente semântica; qual seja, a de permitir, ao pensamento simbólico, operar não obstante aos paradoxos. A tentativa de suprimir essa inadequação, afirma Lévi-Strauss (1950/2003), seria “assimilável apenas para o entendimento divino” (p. 42). Em outras palavras, seria necessário um passo de “crença”, imanente à linguagem, que ignore o valor diferencial dos significantes.

Portanto, em vez de construir uma noção de símbolo, pelos meandros de definições expressivas e “eloquentes”, que apelam para um valor emocional, que incorrem o risco de remeter-se ao “inefável”, o estruturalismo lévi-straussiano – em que Lacan se inspira – remete o leitor a uma concepção de símbolo, em “estado puro”, de *valor simbólico zero*, mobilizado unicamente, para opor-se à ausência de significação, sem um significado intrínseco. Para ser mais exato: o sentido do significante de valor zero não é sua falta de sentido, mas a oposição que faz à ausência de sentido. Assim, Lévi-Strauss (1950/2003) considera o *mana*, não como uma força misteriosa, mas como uma lógica, que diga respeito às leis gerais da linguagem.

A partir dessa explicação, torna-se possível reencontrar o sentido do termo “Nome-do-Pai”, enquanto “significante puro”, como mencionado por Lacan anteriormente. Zafiropoulos (2010) alerta que Lacan parece fazer uma interpretação do “Nome-do-Pai”, coadunada à noção de *mana*, como a proposta por Lévi-Strauss (1950/2003). Levando isso em consideração, o Nome-do-Pai seria o operador simbólico da cultura, em que Lacan se baseie, para permitir a função análoga ao *mana*, da eficácia simbólica. Zafiropoulos (2010) destaca o valor teórico que Lévi-Strauss traga, para essa formulação de Lacan, e dispensa rapidamente qualquer influência ou associação possível à religião. No entanto, caberia dar um passo adiante na questão, principalmente após Lacan afirmar uma imbricação entre Nome-do-Pai e Deus.

Em determinado momento, Lacan advoga que “a verdadeira fórmula do ateísmo não é que *Deus está morto* – mesmo fundando a origem da função do pai em seu assassinio, Freud protege o pai – a verdadeira fórmula do ateísmo é que *Deus é inconsciente*” (Lacan, 1988¹⁰, p.60, grifos no original). Apesar de ser possível articular uma leitura freudiana, que vincule essa afirmação à *Totem e tabu* e à morte do pai da horda primeva¹¹, chama-se a atenção à inversão que Lacan propõe: quando ocorre o desalojamento de Deus, pela via expressa da identidade atea, significa que Deus, doravante, resida no inconsciente. O que ele aparece apontar, por conseguinte, é que mesmo no ateísmo, há um lugar reservado para Deus. Em outras palavras, há uma dimensão da crença, que escape ao sujeito consciente. Mas de que modo se pode pensar essa ideia de Deus?

Leupin (2004) fornece uma interpretação desta fórmula: Deus não seria o inconsciente, mas Deus sobrevive no inconsciente, sob a égide do Nome-do-Pai. Nesse sentido, continua o autor, Deus não é, paradoxalmente, objeto da crença ou de fé, enquanto disposição consciente, mas operador de sentido. O que isso significaria?

Ao seguir as implicações do pressuposto de natureza sistemática e diferencial do significante, isso resulta, por consequência, na impossibilidade de chegar-se a um “acordo” ou “estabilização” acerca da significação. Dito d’outro modo, a significação sempre resiste! Assim, a linearidade do pensamento consciente só seria possível ao ignorar-se as inúmeras relações potenciais, que os significantes podem, virtualmente, estabelecer entre si. É nesse ponto que um significante de categoria diferente vem à baila. Ao corroborar Lévi-Strauss (1950/2003), em sua proposição que estabelece uma barreira incontornável entre significante e significado, Lacan (1959/1998) precisa de um operador, de sua cultura, que “miticamente”

¹⁰ Seminário originalmente proferido em 1964.

¹¹ Nessa citação, Lacan se refere ao assassinato do pai da horda primeva que Freud descreve em *Totem e Tabu*. Acontece que, por mais que o pai (*Urvater*) tenha morrido, ele é elevado à condição de Deus, como um pai glorificado. É nessa esteira que se pode entender que Freud protege o pai. Godoi e Noé (2018) elaboraram um ensaio que versa sobre o assunto, dando maior foco para a constatação de que a morte de Deus não implica uma liberação dos prazeres e um mundo no qual a neurose esteja ausente.

estabilize uma significação. Desta forma, à pergunta sobre como se estabiliza uma significação, Lévi-Strauss (1950/2003) responde, com o significante flutuante, a exemplo do *mana*; e Lacan (1959/1998), com o Nome-do-Pai. Ambos servem, então, de manancial de sentido.

Vale salientar, que não esteja em debate uma questão sobre a essência ontológica de Deus. Afinal, a busca pelo referente externo à língua, é antípoda à crítica lacaniana à metalinguagem (Iannini, 2013). Com efeito, coaduna-se aqui a assertiva de Bairrão (2001): a partir de uma perspectiva psicanalítica, “o empenho em prol da existência de Deus reflete menos uma especial consideração pelo criador do que a angústia da criatura com a falta de garantias em ser” (p. 20).

A questão investigada reside na posição na qual o significante flutuante “Deus” esteja presente como motor, que impulsiona a produção de sentido. Akofaré (2008), por exemplo, reforça a ideia lacaniana (Lacan, 1975) de que todo sujeito é religioso, na medida em que construa uma solução sintomática, como realidade psíquica. Trata-se de dizer – em parte, talvez, reafirmando Freud (1907/1996) –, que todo neurótico é um sujeito religioso. De certa forma, a afirmação de Lacan parece abrigar certa inevitabilidade da referência a Deus.

Não parece à toa, em decorrência, que Lacan, ora diferentemente de Freud (1927/1996), não concorde que a religião seria desmantelada. O psicanalista francês chega inclusive a declarar que “a estabilidade da religião vem do fato de que o sentido é sempre religioso” (Lacan, 1980, s./p.)¹². Isso, mais uma vez, sugere o caráter “mítico” da estabilização do sentido.

¹² Todas as traduções de trabalhos em outras línguas foram nossas.

A convicção sobre a sobrevivência garantida da religião (por intermédio da produção do sentido), a afirmação de que todo mundo é religioso, e a proximidade dos significantes Nome-do-Pai e Deus, imbricam-se na teoria lacaniana, à constituição do sujeito, pelo menos, dentro de uma cultura ocidental monoteísta-cristã. Para compreender isso, com mais propriedade, é crucial retomarmos os comentários de Lacan (1988/2008) sobre o Decálogo, justamente por sua imposição e fundação, dos direcionamentos morais da cultura ocidental judaico-cristã.

Decálogo e Teoria do Significante

No *Seminário 7*, Lacan (1988/2008) tece comentários sobre o Decálogo, que serviram como objeto de fecundas análises a Kenneth Reinhard e Julia Lupton (2003). Os autores realizaram um estudo deste tópico, a partir da exegese bíblica e da lógica do significante de Lacan. Como não cabe aqui apresentar o exame minucioso realizado pelos autores, atentou-se às ideias centrais, que dizem respeito ao Decálogo, como um todo, e aos dois primeiros mandamentos, que incidem mais especificamente sobre o assunto aqui articulado.

Inicialmente, os autores chamam a atenção para uma declaração curiosa de Lacan, na lição do dia 18 de dezembro de 1973, do *Seminário 21* (Lacan, 1973-1974). Em determinado momento, Lacan surpreende sua plateia, composta supostamente por não-crentes, com a seguinte inversão: não é o sujeito que supõe o discurso religioso, mas é o discurso religioso que supõe o sujeito. Ao fazer isso, ele está levando em consideração o princípio de “um significante que representa um sujeito para outro significante”, descentrando o próprio sujeito da condição de autodeterminante. Isso implica a consideração do monoteísmo cristão na fundação da subjetividade ocidental, por meio de leis, narrativas e símbolos, que precedem o sujeito. Esses elementos continuam se replicando e servem como recursos primordiais à elaboração de fantasias, à noção de pertencimento e de fraternidade, em uma modernidade que supostamente pretendesse suplantá-los (Reinhard & Lupton, 2003).

Reinhard e Lupton (2003) argumentam que a capacidade de subsistência do Decálogo, diferentemente aos demais textos bíblicos, refere-se ao dado de que seja uma tábua-de-leis, que nada informa sobre a crença, contenha pouco conteúdo lógico-racional e aluda, apenas de forma tangencial, a certa narrativa. O Decálogo possui, por conta disso, um caráter privilegiado na relação à estrutura da lei, situando na linguagem, o sujeito, em sua ligação entre proibição e desejo (Lacan, como citado em Reinhard & Lupton, 2003).

Mas como isso se relacionaria com o que está sendo tratado aqui, a saber, à teoria do significante? Observe-se a seguinte proposta de leitura dos autores:

O próprio Decálogo, na leitura de Lacan no *Seminário 7*, apresenta um modelo da alienação primária do sujeito por um significante mestre, a instituição da regra da fala às custas dos prazeres da idolatria do imaginário e da produção traumática dos objetos libidinais que sobrecarregam a relação social com a pressão insuportável das pulsões (Reinhard & Lupton, 2003, p. 72).

Como eles sustentam isso? No respectivo seminário, Lacan (1988/2008), ao comentar a tábua-de-leis, expõe um ponto central em suas considerações: o Decálogo exerce um “peso” na constituição do funcionamento psíquico e forma um discurso pré-consciente/consciente, que instaura uma lei efetiva, derivada daquela lei fundamental à cultura – a saber, o tabu do incesto (Lacan, 1988/2008). De forma geral, o autor defende que os dez mandamentos, sendo ou não seguidos, possuem um caráter inextrincável (Lacan, 1988/2008), tendo em vista que o seu imperativo persista além da absorção dialética, dentro de instituições religiosas e do trabalho secular da razão prática (Reinhard & Lupton, 2003).

Isso fornece a Lacan a concepção de que o Decálogo se constitua como uma tábua, que se inscreva no terreno limítrofe da cultura (Reinhard & Lupton, 2003). Como se não bastasse, ele também o define como “leis da fala” (Lacan, 1988/2008). A leitura lacaniana de

Reinhard e Lupton (2003) sobre os dois primeiros mandamentos¹³ pode aprofundar esta questão.

Os autores sobrelevam que a apreciação de Lacan dos mandamentos principie com a enunciação do nome de Deus, com o propósito de desvencilhar, desde o início, a longa história de sua aculturação, no discurso grego do ser. Para isso Lacan argumenta que, primeiro, a tradução mais próxima do hebraico do nome de Deus, “*Ehyeh Asher Ehyeh*”¹⁴, revelado quando convoca Moisés, na Sarça Ardente, seria equivalente à tradução inglesa de “*I am that I am*” (Lacan, 1988/2008, p. 101); e, segundo, que não haveria uma similitude entre o nome hebreu de Deus (YHVH) e a filosofia grega do ser. Se tivesse em questão o ser, o mandamento estaria no âmbito de uma assertiva de predicação ou de identidade. Assim, “a repetição oral do nome escrito de Deus cristaliza seu caráter desprovido de sentido, no ato de transmiti-lo; fala-o, sem dizê-lo” (Reinhard & Lupton, 2003, p. 76).

Isso é reforçado, continuam os autores, pelo fato de não haver no hebraico, o presente do verbo “ser”: “consequentemente o mandamento não pode ser tomado, estritamente falando, como uma declaração de existência, uma definição de substância ou uma exortação de fé” (Reinhard & Lupton, 2003, p. 76). O Nome impronunciável de Deus qualifica a inadequação do Deus hebreu à ontologia grega, mesmo quando pareça suscetível a tal relação. Desse modo, a sua função como um mandamento não está na “crença” na existência de Deus, não mais do que na natureza da linguagem, que depende da crença, à eficácia do significante. Em ambos os casos é reivindicada uma unicidade estrutural, um significante isento de sentido, para que o sentido aflore. É necessário esse elemento exterior, para que o

¹³ “Deus pronunciou todas estas palavras, dizendo: ‘Eu sou Iahweh teu Deus, que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão. Não terás outros deuses diante de mim. Não farás para ti imagem esculpida de nada que se assemelhe ao que existe lá em cima, nos céus, ou embaixo na terra, ou nas águas que estão debaixo da terra. Não te prostrarás diante desses deuses e não os servirás, porque eu, Iahweh teu Deus, sou um Deus ciumento, que puno a iniquidade dos pais sobre os filhos até a terceira e quarta geração dos que me odeiam, mas que também ajo com amor até a milésima geração para aqueles que me amam e guardam os meus mandamentos.” (Bíblia de Jerusalém, Êxodo 20, 1-6).

¹⁴ Na versão brasileira: “Disse Deus a Moisés: ‘Eu sou aquele que é.’ Disse mais: ‘Assim dirás aos filhos de Israel: ‘EU SOU me enviou até vós.’” (Bíblia de Jerusalém, Êxodo 3, 14).

sistema de significantes seja inaugurado (Reinhard & Lupton, 2003).

É assim que o nome próprio YHWH funciona como um significante primário (Reinhard & Lupton, 2003). Este, a partir dos termos aqui delineados, equivaleria ao “significante puro” ou “significante flutuante” – um significante ausente de significado, capaz de ancorar o sujeito em uma constelação de ordem simbólica, que permita a operação do sentido e, com isso, forneça, uma “materialidade” à linguagem.

Esse significante primário é uma peça de linguagem desprovida de sentido que chama o sujeito à existência virtual no Outro, sem referência a categorias de ser ou conhecer. Esse significante unário possui um papel chave no que Lacan chama de “alienação”, a criação e anulação simultâneas do sujeito trazidas pelas demandas do Outro, do qual recebe a orientação das suas pulsões e o vetor dos seus desejos como fundamentalmente não-seus. Ao invés de localizar o sujeito em uma posição segura, a alienação se apresenta com uma escolha impossível: entre “ser”, a totalidade ilusória oferecida pela imagem corporal, e “sentido”, a infinidade do movimento do significante (Reinhard & Lupton, 2003, p. 76).

A alienação simbólica promove a inserção do sujeito em uma tradição cultural e linguística que o anteceda e, de certa forma, o determine. No entanto, isso não implica o abandono pelo sujeito, mesmo que parcialmente, da fascinação pela imagem corporal e “ressurreição” à unidade imaginária, da qual teria se alienado – como Lacan desenvolve, a propósito do estágio do espelho (Lacan, 1949/1998).

Isso fornece a passagem para a análise do segundo mandamento, na medida em que seja extensão do primeiro. Enquanto o primeiro mandamento marca a singularidade do nome de Deus, apartado da pluralidade dos significantes, enquanto um significante desprovido de sentido, o segundo mandamento não só reforça essa singularidade, ao interditar a referência a outros deuses, mas valoriza o simbólico, em detrimento do imaginário, ao proibir a idolatria

(Reinhard & Lupton, 2003).

A proibição da idolatria implica, ao nível mais primordial, a rearticulação da anulação primária da imagem, pela palavra. Não se trata de um abandono total da imagem, mas da suspensão do imaginário, fazendo lugar à rede simbólica. A consequência disso é que “o mandamento estabelece a diferença entre *qualquer* referente e sua representação – consequentemente, sua possível proibição a todas as visualizações – pelo recurso do caso limite de Deus, o referente singular para o qual não possa haver símbolo adequado” (Reinhard & Lupton, 2003, p. 78, grifo no original).

Posta dessa maneira, a cadência sugerida anteriormente entre Nome-do-Pai e (significante) Deus, torna-se autoevidente: quando se retoma o primeiro mandamento e se explicita a questão do significante, em torno do nome impronunciável de Deus, nota-se a confluência que Lacan (1959/1998) instiga, ao fazer sua elaboração do “Nome-do-Pai” a partir de uma junção da teoria do significante flutuante, de Lévi-Strauss (1950/2003) (além, é claro, das condicionantes do complexo de Édipo, entrevistas a partir da leitura das obras de Freud e do já referido antropólogo), com os primórdios da tradição religiosa de sua cultura.

Talvez assim se torne mais nítida a forma como Lacan (1988/2008) associa as “leis da fala”, encarnadas pelos mandamentos: “o nome de Deus é a exceção que prova a regra, o significante que transcende qualquer sentido que possa atrair e, nesse processo, inaugura a corrente significante” (Reinhard & Lupton, 2003, p. 78). O mandamento contra a idolatria exerce a função de preservar o significante primário/puro/flutuante, contra o imaginário, que “emblematisa” deuses autóctones e que é capaz de fundir palavra e coisa, de forma banir contradições. Isso rompe com qualquer possibilidade de antropomorfismo em relação à imagem de Deus, discernindo o monoteísmo cristão, do politeísmo das religiões pagãs (Reinhard & Lupton, 2003).

De certa forma, reencontra-se aqui a concepção de que o sujeito não pode ser o dono do seu próprio discurso, quando vinculado às elaborações acerca do “significante flutuante”. Trata-se de um significante isolado que, por seu caráter turvo, coloca em movimento um conjunto de outros significantes (Reinhard & Lupton, 2003). Poder-se-ia dizer que ele é o ponto de gravitação, que ancora a rede de significantes e forneça sua eficácia simbólica. Dito d'outro modo, “Deus, se o termo for de alguma valia, é a capacidade de conjunto da palavra de ter efeitos . . . Deus é (feito) verbo” (Bairrão, 2001, p. 20).

Seguindo esse raciocínio, o sintagma “Deus é inconsciente” se relaciona à condição de possibilidade que um significante flutuante afigure à operação do sentido. Leupin (2004) alerta à necessidade deste significante estar recalcado, para poder ser operado; e Reinhard e Lupton (2003) chegam até a associar o terceiro mandamento¹⁵, à preservação do estatuto recalcado, deste significante. Dessa forma, as observações de Slavoj Žižek (2012; 2015), abordadas por Godoi e Noé (2018) sobre essa expressão, possuem uma conotação mais sociocultural, do que um apoio à lógica do significante, como vem sendo explorado aqui.

Ao tratar essas questões nesses termos, Lacan permanece em uma espécie de agnosticismo metodológico, endereçando à comunidade psicanalítica o que segue: “não temos que responder por nenhuma verdade última, especialmente nem pró nem contra religião alguma” (Lacan, 1960/1998, p. 833).

Com isso, a adoção feita por Lacan, do versículo “no princípio era o Verbo”, mencionada à introdução deste texto, soa menos obscura, principalmente se partirmos da seguinte referência: “no começo era o Verbo, o que quer dizer, o significante. Sem o significante no começo é impossível articular a pulsão como histórica” (Lacan, 1988/2008, p.

¹⁵ “Não pronunciarás em vão o nome de Iahweh teu Deus, porque Iahweh não deixará impune aquele que pronunciar em vão o seu nome.” (Bíblia de Jerusalém, Êxodo, 20, 7). Destaca-se que Reinhard e Lupton (2003) estão seguindo a ordenação dos mandamentos segundo o judaísmo, uma vez que, como afirmam, “Lacan refere-se, repetidamente ao Tetragrammaton como uma instância fundadora do S₁, um significante primário dentro do Judaísmo e das civilizações monoteístas para as quais o Judaísmo é o fundamento negativo” (p. 76).

256).

Se o significante está no começo, é possível entrever, por extensão, a sutil articulação com o valor que as palavras *vaticanus* e *vaticinium*, trabalhadas anteriormente, possam implicar. É constante o reforço do poder “vaticinador”, que Lacan (1956[1953]/1998) atribui à fala, a ponto de entender que os eventos futuros sejam orientados pelos discursos antes escutados pelo sujeito, e a considerar que os símbolos, através da fala e do desejo dos pais, suscitem o destino em curso, que envolva o sujeito em uma “rede”, desde seu nascimento¹⁶. Isso não deixa de abarcar um caráter trágico intrínseco à constituição subjetiva (a exemplo de Édipo). Desse modo, a subjetividade se realiza em uma temporalidade específica:

eu me identifico na linguagem, mas somente ao me perder nela como objeto. O que se realiza em minha história não é o passado simples daquilo que foi, uma vez que ele já não é, nem tampouco o perfeito composto do que tem sido naquilo que sou, mas o futuro anterior do que terei sido para aquilo em que me estou transformando (Lacan, 1956[1953]/1998, p. 301).

A subjetividade não se realiza por meio da história sequencial dos eventos passados, mas pela projeção do passado em um discurso proferido no presente, sob processo de devir. Dessa forma, a história do sujeito, assim como sua subjetividade, não se constitui por uma temporalidade estritamente sucessiva: as contingências passadas são rearranjadas, no presente, em termos das necessidades porvir. O passado é historiado (e, portanto, atualizado) no presente, com as expectativas futuras de vir a ser aquele que sempre terá sido assim (seja, e.g., um traidor, um renegado, um descobridor, um libertador etc.).

¹⁶ “Os símbolos efetivamente envolvem a vida do homem numa rede tão total que conjugam, antes que ele venha ao mundo, aqueles que irão gerá-lo ‘em carne e osso’; trazem em seu nascimento, com os dons dos astros, senão com os dons das fadas, o traçado de seu destino; fornecem as palavras que farão dele um fiel ou um renegado, a lei dos atos que o seguirão até ali onde ele ainda não está e para-além de sua própria morte; e, através deles, seu fim encontra sentido no juízo final, onde o verbo absolve seu ser ou o condena – a menos que ele atinja a realização subjetiva do ser-para-a-morte” (Lacan, 1956[1953]/1998, p. 280).

Organização Simbólica e o Sintoma

O desenvolvimento da discussão aqui empreendida reitera a suposição de que todo sujeito concebe uma organização simbólica e imaginária do mundo, sobre a qual não possui total consciência; mas a partir da qual experienciará sua vida e, sob a qual, às vezes, acaba padecendo. Para ser mais preciso, não é exatamente o sujeito que é agente da produção da ordem simbólica, mas é, contrário senso, engendrado por esta. Se ninguém escapa de uma organização simbólica, no instante de sua imersão na linguagem, isso acontece, necessariamente então, sob o pano de fundo, a partir do qual determinada cultura emergira. Há um caráter alienante nesse processo! Talvez seja assim que se deva entender a imbricação entre sujeito, religião e significante, com ênfase mais no suporte do significante, enquanto cadeia para fazer com que se crie um discurso; com efeito, que “ventile” um sentido.

Para ilustrar esses pontos, pode-se mencionar uma vinheta clínica, fornecida por Lacan (2009¹⁷; 2010¹⁸). O autor relata o caso de um paciente, de religião islâmica, que tinha um sintoma na mão e, curiosamente, apresentava uma aversão à lei do Alcorão. Segundo Lacan (2009), isso é intrigante, pois a lei, nesse contexto cultural, teria uma imponência mais que total, se comparada ao contexto cristão, por manter um vínculo exposto do plano jurídico ao religioso. Acontece que a aversão do paciente vinha acompanhada de um desconhecimento (apenas consciente) em relação à lei do Alcorão, mesmo tendo uma considerável filiação simbólica, devido aos seus ancestrais.

A partir deste prólogo, Lacan (2009) relata que na infância desse rapaz ocorrera uma desordem das esferas pública e privada. O seu pai fora taxado de ladrão e perdera o emprego. Isso não deixou de ter consequências. A lei do Alcorão prega que a pessoa que rouba deva ter a mão decepada. Apesar de tal ato não ser mais executado, Lacan (2009) pondera que isso não signifique, todavia, que tal preceito não deixasse de atuar na ordem simbólica, que funda

¹⁷ Seminário originalmente proferido entre 1953 e 1954.

¹⁸ Seminário originalmente proferido entre 1954 e 1955.

as relações, que esse sujeito, em especial, herdara. Esse momento traumático teria ocasionado, mais tarde, um sintoma, associado à mão. Ele apresenta “cãibra dos escritores”¹⁹ (Lacan, 2010, p. 179). Esse sintoma se inscreve, em decorrência da não integração desses elementos simbólicos em sua história; ou seja, pelo significante da lei ter permanecido apartado do resto. Logo, Lacan (2009, p. 259) conclui, que “ela [a prescrição da lei que se encontra isolada] está nele, no centro de toda uma série de expressões inconscientes sintomáticas, inadmissíveis, conflituais, ligadas a essa experiência fundamental da sua infância”.

Tudo indica que o significante desta lei permanecera incôscia à organização simbólica e que, portanto, manteve-se atuando de outra maneira, reivindicando, por intermédio do sintoma, o reconhecimento de um discurso recalcado. No *Seminário 2*, ao retomar esta história, Lacan (2010) entende que uma lei incompreendida (nesse caso, por não ter sido executada), acaba por se encarnar, de alguma forma, no sujeito. No caso em questão, a lei esquecida, que deveria, supostamente, ter sido aplicada ao pai, é encarnada na mão do paciente, de modo que ela, simbolicamente, se efetive.

Isso serve para expor que a censura não é de ordem inteiramente individual (Lacan, 2010), mas é transmitida em determinado meio cultural, por intermédio do discurso da trama familiar: “de maneira geral, o inconsciente é, no sujeito, uma cisão do sistema simbólico, uma imitação, uma alienação induzida pelo sistema simbólico” (Lacan, 2009, p. 258). Assim como acontecera no caso ilustrado por Lacan, o inconsciente é regido por uma lei que, por mais que tenha uma conotação individual, seja parte da partilha de uma comunidade. Poucas linhas depois, ele complementa: “. . . é na relação à lei à qual ele se liga que se situa tudo o que lhe pode acontecer de pessoal. Sua história é unificada pela lei, pelo seu universo simbólico, que não é o mesmo para todos” (p. 259).

¹⁹ Também denominada “cãibra do escrivão”, refere-se a uma distonia focal que impossibilita ou dificulta o ato de escrever devido a contrações involuntárias dos dedos, da mão e/ou do braço (Waissman & Pereira, 2008)

Com esse caso, e com a elaboração teórica implicada, depreende-se que, por mais que uma religião seja publicamente instaurada em uma cultura, cada sujeito terá conflitos e/ou apreensões particulares, em relação a ela. No entanto, a partir do momento que uma rede de relações simbólicas seja constituída, a tradição em jogo não deixará de marcar sua incidência subjetiva, mesmo que o sujeito apresente uma relutância consciente.

Nesse momento, cabe demarcar de vez a seguinte questão: não é preciso mais reiterar que não se trata da religião enquanto conceito ontológico. Com o que foi discutido, tem-se duas condições para se pensar o uso do termo religião, articulado à noção de significante: (a) o arranjo particular que se realiza em um sujeito da (b) dimensão discursiva, culturalmente instaurada. Ou seja, de um lado, a religião singular, em que se manifestam os significantes incompreendidos e, de outro, a religião “pública”, cujas delimitações e determinações não sejam, em geral, explicitamente precisas. Essa diferenciação parece necessária em Lacan, pelo fato de que o autor não seja exatamente “culturalista”, no sentido de atribuir ênfase central à cultura, na constituição do sujeito. Ele, antes, concebe o ambiente cultural como a forma peculiar de uma família revivê-la. Lacan seria mais “familiarista”, pelo menos nesse período de sua obra, pela centralidade que o Édipo ocupa na formação subjetiva, segundo à psicanálise (Lacan, 2010), do que, propriamente, culturalista.

Dessa forma, no sentido aqui delineado, é possível entrever uma aproximação da religião, com o que Lacan definirá como o lugar do Outro. Em outras palavras, articular a teoria do significante com o tema da religião implica considerar esta enquanto abrigo do Outro, enquanto lei, tesouro de significantes, e fonte de sentido.

Considerações Finais

De maneira geral, este texto se ateve ao propósito de apresentar alguns aspectos relacionados ao tema da religião na obra lacaniana. Com as elaborações traçadas até aqui, percebe-se que as construções teóricas, que fazem referência direta ou indireta à religião, não parecem despropositadas. Algumas dessas referências foram analisadas, em articulação à teoria do significante, principalmente quanto à importância da tradição linguística e da filologia (como no caso de *Mons Vaticanus*), para uma teoria da fala e da linguagem; a relação do termo “Nome-do-Pai” com o significante flutuante lévi-straussiano e a tradição cristã; e, finalmente, a associação do Decálogo aos fundamentos da teoria do significante. Nesse sentido, chega-se à noção de que as referências à religião servem de suporte, não somente para pensar a sua teoria da linguagem, mas também a sua teoria da linguagem serve de esteio para conceber o papel da religião em seu texto, mantendo uma articulação intercambiável.

Essa apresentação implica reconhecer certa inevitabilidade da dimensão simbólica à formação subjetiva. Isto é, que ela seja perpassada pelos processos de alienação da língua materna, e de separação, através da alteridade, em que se situe a impossibilidade de uma não repercussão da tradição cristã na cultura, sobre à qual esteja calcado este solo. Aliás, não se deve destituir o próprio Lacan e, por vezes, sua obra desta dimensão (Askofaré, 2008).

Contudo, haverá de se ter o cuidado com o seguinte aspecto: não se trata, especificamente, de levar a religião (no sentido devocional) à psicanálise ou vice-versa, como uma psicanálise religiosa ou uma religião psicanalítica, mas de “jogar” com dada inevitabilidade da presença do material religioso na sociedade e, por consequência, na clínica psicanalítica. E com “material religioso”, entende-se o ponto de articulação significante. Nesse sentido, Lacan não se via distanciado do aparato simbólico da cultura, na qual ele próprio se constituiu. Não parece sem razão, seguindo esse ponto de vista, que ele mencione

“Deus” repetidas vezes em seus seminários, por meio de expressões coloquiais como “*mon Dieu*”, “Deus sabe que...”, “sabe Deus por que...”. Esses talvez sejam os melhores exemplos à proposição, haja vista que sejam locuções nominais intrínsecas à cultura francófila e, por extensão, não necessariamente empregadas, conscientemente.

Nesse sentido, Lacan, ao mesmo tempo que toma certa cautela em não “explicar” a religião, o conteúdo intelectual desta infiltra-se a reboque no arcabouço teórico da psicanálise como um processo de alienação e separação (Askofaré, 2008). Cabe ressaltar, entretanto, que essa “apropriação”, que se faça para “dentro” do aporte teórico psicanalítico, somente ocorra ao aplicar-se certa “torção”, pela lógica do significante. Isto é, Lacan, ao mesmo tempo que importa esses termos – pelo menos, no recorte dos textos aqui circunscritos –, “joga” com a ambiguidade e o domínio conceitual que habitem esses termos.

Esses aspectos acabam corroborando, em parte (se levarmos em conta a dimensão de “crença”, vinculada à premência do significante), com a concepção formada por Dunlap (2014), sobre o modo como a temática da religião se consolide no pensamento lacaniano. Afirma o autor: “ele [Lacan] não subsume a religião sob a psicanálise, como fez seu mestre Freud; ao contrário, ele, bastante livremente, admite que é sempre o aspecto religioso que toma precedência na vida psíquica do sujeito humano” (p. 1).

Há outra ressalva a ser feita: a construção a que se chegou ao cabo, neste texto, pode não explicar o modo como o tema da religião se apresenta em toda a obra lacaniana. Há indícios de que a articulação com a teoria do significante não seja suficiente, como, por exemplo, para explorar a função do sacrifício, como traço comum a todas as religiões, brevemente abordado no *Seminário 7* (Lacan, 1988/2008), e a temática da mística (Lacan, 1985²⁰) e o uso da expressão “verdadeira religião”, alhures (Lacan, 1985, 1975[1974], 1975/2005). De todo modo, este ensaio busca chamar a atenção à proficuidade do assunto, na

²⁰ Seminário originalmente proferido entre 1972 e 1973.

obra lacaniana, com vistas a promoção de futuras inquirições (seria, por exemplo, interessante, relacionar a compreensão da linguagem de Lacan com a de Gadamer).

Por fim, há uma última implicação, que mereça ser assinalada: por mais que a lógica do significante possa sugerir a possibilidade irrestrita de uma profusão de significados, não é essa a medida de Lacan. Apesar de Lacan ser, não raramente, associado ao movimento pós-moderno, geralmente associado aos *Cultural Studies*, o que o presente texto nos indica, é que Lacan isola alguns significantes como referências indispensáveis e nos quais estejam calcadas, a subjetividade e a ética ocidentais, como apresentado por Reinhard e Lupton (2003). Nesse sentido, é possível listar pelo menos dois motivos que desvinculam Lacan dos *Cultural Studies* e da agenda relativista: (a) Lacan não sacrifica o real e o subsume à condição de regime de verdade e de relações de poder (Žižek, 2002); e (b) à perspectiva lacaniana, os *Cultural Studies* cometem o equívoco de ler a cultura sem referência ao papel dos significantes mestres e tomam os significantes como uma pluralidade semiótica desvinculada e horizontal, permanecendo no efeito imaginário do sentido produzido por sua sucessão de significados; enquanto a psicanálise mostra a eficácia criativo-destrutiva dos significantes mestres, que organizam culturas individuais, mas não sejam redutíveis a estas, porque remanesçam sob um terreno *êxtimo* (Reinhard & Lupton, 2003).

Referências

- Askofaré, S. (2008). Du nom-du-père au sinthome: Lacan et la religion. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 8(1), 12–23. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812008000100003
- Bairrão, J. F. M. H. (2001). A imaginação do outro: Intersecções entre Psicanálise e Hierologia. *Paidéia*, 11(20), 11–26. <https://doi.org/10.1590/S0103-863X2001000200003>
- Bíblia de Jerusalém. (1985). Edições Paulinas.
- Brousse, M. H. (1997). As interpretações lacanianas do Complexo de Édipo freudiano. *Arquivos da Biblioteca da EBP-RJ*, 1, 53–90.
- Combers, L., & Askofaré, S. (2013). Function(s) of religion in the contemporary world: Psychoanalytic perspectives. About new types of religious conversions. *Journal of Religion and Health*, 52(4), 1369–1381. <https://doi.org/10.1007/s10943-013-9684-3>
- Dunlap, A. (2014). *Lacan and religion*. Routledge.
- Freud, S. (1996). Atos obsessivos e práticas religiosas. In J. Strachey (Ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 9, pp. 107-117). Imago. (Originalmente publicado em 1907).
- Freud, S. (1996). O futuro de uma ilusão. In J. Strachey (Ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 21, pp. 13–71). Imago. (Originalmente publicado em 1927).
- Gélio, A. (2006). *Noches áticas II – Libros 11-20*. Universidad de León, Secretariado de Publicaciones.
- Godoi, B. S., & Noé, S. V. (2018). A morte de Deus, o pai da horda primeva e o interdito. *Reverso*, 40(75), 73–82.

http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-73952018000100010

Godoi, B. S. (2020). A lógica do significante como um método de pesquisa em psicanálise. *Estudos Interdisciplinares em Psicologia*, 11(3), 196–217. <https://doi.org/10.5433/2236-6407.2020v11n3p196>

Iannini, G. (2013). *Estilo e verdade em Jacques Lacan*. Autêntica Editora.

Lacan, J. (1973–1974). *Les non-dupes errent*. Staferla. <http://staferla.free.fr/S21/S21%20NON-DUPES....pdf>

Lacan, J. (1975[1974]). Conférence de presse du docteur Jacques Lacan – le 29 octobre 1974 au Centre Culturel Français. *Lettres de l'École freudienne*, 16, 6–26. <http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/Lettres-de-EFP-N16-part-1.pdf.pdf>

Lacan, J. (1975). Yale University. Entretien avec des étudiants. *Scilicet*, 6/7, 32–37. <http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1975-11-24a.pdf>

Lacan, J. (1980). Lettre de Dissolution. *Ornicar ? Bulletin périodique du champ freudien*, 20-21, 9–13. https://moodle.uclouvain.be/pluginfile.php/138347/mod_resource/content/1/Lacan.Dissolution.1980.pdf

Lacan, J. (1985). *O seminário, livro 20: mais, ainda*. (2ª. ed.). Jorge Zahar.

Lacan, J. (1988). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Jorge Zahar.

Lacan, J. (1998). O estádio do espelho como formador da função do eu. In J. Lacan. *Escritos* (pp. 96–103). Jorge Zahar. (Originalmente publicado em 1949).

Lacan, J. (1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In J. Lacan. *Escritos* (pp. 238–324). Jorge Zahar. (Originalmente publicado em 1956[1953]).

Lacan, J. (1998). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In J. Lacan.

- Escritos* (pp. 496–533). Jorge Zahar Ed. (Originalmente publicado em 1957).
- Lacan, J. (1998). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In J. Lacan. *Escritos* (pp. 537–590). Jorge Zahar. (Originalmente publicado em 1959).
- Lacan, J. (1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In J. Lacan. *Escritos* (pp. 807–742). Jorge Zahar. (Originalmente publicado em 1960).
- Lacan, J. (1998). Posição do inconsciente no Congresso de Bonneval (1960, retomando em 1964). In J. Lacan. *Escritos* (pp. 843–864). Jorge Zahar. (Originalmente publicado em 1964[1960]).
- Lacan, J. (2005). Introdução aos Nomes-do-Pai. In J. Lacan. *Nomes-do-Pai*. Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2005). O triunfo da religião. In J. Lacan. *O triunfo da religião, precedido de Discurso aos católicos* (pp. 55–83). Jorge Zahar. (Originalmente publicado em 1975).
- Lacan, J. (2007). *O seminário, livro 23: O sinthoma*. Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2008). *Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Jorge Zahar. (Originalmente publicado em 1988).
- Lacan, J. (2009). *O seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud* (2ª ed.). Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2010). *O seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (2ª ed.). Jorge Zahar.
- Leupin, A. (2004). *Lacan today: Psychoanalysis, science, religion*. Other Press.
- Lévi-Strauss, C. (2003). Introdução à obra de Marcel Mauss. In M. Mauss. *Sociologia e antropologia* (pp. 11–46). Cosac Naify. (Originalmente publicado em 1950).
- Lévi-Strauss, C. (1982). *As estruturas elementares do parentesco*. Vozes. (Originalmente publicado em 1955).
- Moniz, F. F. S. (2001). *Dicionário de Latim-Português* (2ª ed.). Porto Editora Ltda.
- Nancy, J. L., & Lacoue-Labarthe, P. (1991). *O título da letra: uma leitura de Lacan*. Escuta. (Originalmente publicado em 1973).

- Reinhard, K., & Lupton, J. R. (2003). The subject of religion: Lacan and the ten commandments. *Diacritics*, 33(2), 71–97. <https://www.jstor.org/stable/3805796>
- Roudinesco, E. (1988). *História da Psicanálise na França: A batalha dos cem anos* (Vol. 2, 1925–1985). Jorge Zahar.
- Roudinesco, E. (1994). *Jacques Lacan: Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. Companhia das Letras.
- Saussure, F. (1975). *Curso de linguística geral* (7ª ed.). Editora Cultrix. (Originalmente publicado em 1916).
- Waissman, F. Q. B., & Pereira, J. S. (2008). Câimbra do Escrivão: Perspectivas terapêuticas. *Revista Neurociências*, 16(3), 237–241. <https://periodicos.unifesp.br/index.php/neurociencias/article/view/8638>
- Zafiroopoulos, M. (2010). *Lacan and Lévi-Strauss or the return to Freud (1951-1957)*. Karnac Books.
- Žižek, S. (2002) Lacan between cultural studies and cognitivism. In J. Glynos & Y. Stavrakakis (Eds.). *Lacan & Science* (pp. 291-230). Karnac.
- Žižek, S. (2012). *O amor impiedoso (ou: Sobre a crença)*. Autêntica.
- Žižek, S. (2015). O cristianismo contra o sagrado. In S. Žižek. *O sofrimento de Deus: inversões do Apocalipse* (pp. 35–58). Autêntica.