

Capítulo 2

Lacan e a alienação do significante

2.1. O inconsciente linguístico

A denúncia nietzschiana que trouxemos para a discussão no capítulo anterior diz respeito à desvalorização socrática no que se refere ao saber contido na expressão simbólica da tragédia grega. Tal desprezo à linguagem da arte trágica é ao mesmo tempo um desprezo à fisiologia dionisíaca da natureza e aos processos inconscientes da própria atividade humana. Nietzsche pretende, com a sua denúncia, trazer à realidade a ferida existencial que a cultura pós-socrática sofre ao se relacionar com a vida exclusivamente a partir das virtudes da consciência. Trata-se de um problema diagnosticado no final do século XIX, época em que a evidência de uma fisiologia inconsciente também perturba as crenças anatômicas do neurologista Freud.

Em 1900, aurora do século XX e ano da morte de Nietzsche, Freud oferece ao mundo positivista-racional-cartesiano – herança socrática ainda viva na modernidade – a obra fundadora da disciplina psicanalítica: *A Interpretação dos Sonhos*, documento médico-filosófico em que o desejo humano surge dotado de um deslocamento invisível e insuportável para a consciência. Pelo que vimos no primeiro capítulo, as características do dionisíaco nietzschiano não deixam de se fazer presentes nessa virtude inestética do desejo, ainda que Freud aborde a natureza do desejo humano a partir de uma perspectiva exclusivamente antropocêntrica. Anos mais tarde, porém, quando se propõe a escrever a história do movimento psicanalítico, Freud afirma: “neguei a mim mesmo o enorme prazer da leitura das obras de Nietzsche com o propósito deliberado de não prejudicar, com qualquer espécie de idéias antecipatórias, a elaboração das impressões recebidas na psicanálise” (Freud, 1914/1996, p.26), admitindo que em muitos casos “a investigação psicanalítica laboriosa pode apenas confirmar as verdades que o filósofo reconheceu por intuição” (Freud, 1914/1996, p.26).

Enfim, independente da resposta ao enigma “Freud leitor de Nietzsche”, o inconsciente freudiano é fundado sobre bases teóricas e conceituais próprias. Bases também

médicas, pois é dos limites da medicina positivista que brota a investigação freudiana. A impotência neuropsiquiátrica no que se refere à sintomatologia da neurose histérica, ao mesmo tempo em que funda o limite do saber anátomo-fisiológico, cria novas possibilidades de abordagem. É nessa brecha aberta pela ignorância positivista que Freud inventa a sua intervenção: a cura pela fala, a *talking cure*, nome batizado pela cobaia pioneira do experimento psicanalítico, a chamada Anna O. – primeira personagem dos *Estudos sobre a histeria* (1893), texto escrito por Freud em conjunto com Josef Breuer e fundamental para o conteúdo de *A Interpretação dos Sonhos* (1900).

A fala da histérica é o caminho até a sua formação sintomática inconsciente. Há na experiência da neurose uma rigidez – às vezes denunciada pelo próprio corpo – que a narração das ocorrências histórico-pessoais é capaz de dissolver. Através da fala é possível penetrar no reino do inconsciente, lócus insuportável para o falante pois que terreno pantanoso habitado pelos demônios do passado e responsáveis pela atual formação sintomática. Falando, é possível realizar uma espécie de pacto com esse lugar infernal, dissolver as fantasmagóricas imagos de uma infância traumática e superar a rigidez neurótica que agrilhoa a vida daquele que fala. É essa a novidade da invenção freudiana; e é essa perspectiva, fundada na relação entre um inconsciente alienado e as práticas lingüísticas, que Lacan desenvolve na década de 1950.

Nesse empreendimento, Lacan identifica a lógica e os modos da alienação, soletra os caminhos e os percursos do desejo agrilhado e enxerga na linguagem – escutando na fala – as instâncias que subjagam a vida e determinam a forma da sua prisão. Para isso, faz uso da ciência lingüística de Ferdinand de Saussure e do pensamento dialético de Hegel, interpretando a dinâmica do desejo a partir das mesmas posturas teóricas que Nietzsche denuncia enquanto práticas niilistas de negação da vida. A estrutura do inconsciente diagnosticada por Lacan é um desdobramento do funcionamento socrático-platônico-cristão diagnosticado por Nietzsche, ambos estando relacionados à alienação da experiência da vida. As formulações lacanianas utilizadas aqui dizem respeito a um momento específico da sua obra, a década de 50, e são analisadas criticamente devido ao caráter niilista inerente a um modelo estrutural de inconsciente, de linguagem e de desejo.

Vejamos como isso se dá, começando pela aproximação entre o inconsciente freudiano e a ciência lingüística – Freud com Saussure. Em *A instância da letra ou a razão*

desde Freud (1957/1998), Lacan legitima e especifica tal aproximação. A letra é aqui dotada da possibilidade de se relacionar com a verdade inconsciente, a assunção da palavra sendo algo inseparável dessa verdade revelada: “as pretensões do espírito continuariam irredutíveis, se a letra não houvesse comprovado produzir todos os seus efeitos de verdade no homem (...) Essa revelação, foi a Freud que ela se fez, e ele deu a sua descoberta o nome de inconsciente” (Lacan, 1957/1998, p.513). O inconsciente, que em Nietzsche é a linguagem dionisíaca da natureza, é aqui colonizado por uma estrutura lingüística. Tudo o que o inconsciente produz é letra e se relaciona com a verdade do sujeito, servo da linguagem. “Também o sujeito, se pode parecer servo da linguagem, o é ainda mais de um discurso em cujo movimento universal seu lugar já está inscrito em seu nascimento, nem que seja sob a forma de seu nome próprio” (Lacan, 1957/1998, p.498). Nascer é estar preso, falar é se tornar escravo: esses são os efeitos da ficção do chamado “sujeito”, crença niilista devedora da fé socrática na possibilidade da verdade – verdade escondida nas tranças da linguagem e capaz de ser revelada através da fala. Como prelúdio ao seu texto de 1957, Lacan cita Leonardo da Vinci para ilustrar a sua idéia de linguagem:

Oh, cidades do mar, vejo em vós vossos cidadãos, homens e mulheres, com braços e pernas estreitamente atados em sólidos laços por pessoas que não entenderão vossa linguagem, e só entre vós podereis desabafar, por queixas lacrimejantes, lamentos e suspiros, vossas dores e vossos pesares pela liberdade perdida. Pois aqueles que vos agrilhoam não compreenderão vossa língua, tal como não os compreenderéis (Leonardo da Vinci, *apud* Lacan, 1957/1998, p.496).

A liberdade é perdida a partir do momento em que o inconsciente do vivo se encontra agrilhado em uma estrutura lingüística e se vê obrigado a assumir, para si, um nome e uma verdade. “Assim é que, na *Ciência dos Sonhos*¹, trata-se apenas, em todas as páginas, daquilo a que chamamos a letra do discurso (...) Pois esse texto abre com sua obra a via régia para o inconsciente” (Lacan, 1957/1998, p.513). Logo, é a partir da problemática da letra que encontramos a via régia para um inconsciente colonizado pela lingüística. As noções freudianas apresentadas em *A Interpretação dos Sonhos* (1900) são igualmente colonizadas: a *Verdichtung*, ou condensação, se transforma em metáfora; a *Verschiebung*,

¹ *A Interpretação dos Sonhos*, de Freud.

ou deslocamento, vira metonímia. A máxima manifestação do inconsciente freudiano, o sonho, se transforma em linguagem gramatical, o discurso do inconsciente não se separando do discurso lingüístico.

Como exige Lacan: “Trata-se, pois, de definir a tópica desse inconsciente” (Lacan, 1957/1998, p.518); tópica articulada pelo algoritmo S/s, significante sobre o significado, fórmula herdada da lingüística de Saussure e que “tornará possível um estudo exato das ligações próprias do significante e da amplitude da função destas na gênese do significado” (Lacan, 1957/1998, p.500). O significante é a palavra falada, unidade mínima da lingüística saussuriana que, encadeada em uma série com outros significantes, a chamada cadeia significante, produz um significado e encerra um sentido. Eis a sua fenomenologia:

a estrutura do significante está, como se diz comumente da linguagem, em ele ser articulado. Isso quer dizer que suas unidades, de onde quer que se parta para desenhar suas invasões recíprocas e seus englobamentos crescentes, estão submetidos à dupla condição de se reduzirem a elementos diferenciais últimos e de os comporem segundo as leis de uma ordem fechada. Esses elementos, descoberta decisiva da lingüística, são os *fonemas*, onde não se deve buscar nenhuma constância *fonética* na variabilidade modulatória em que se aplica esse termo, e sim o sistema sincrônico dos pareamentos diferenciais necessários ao discernimento dos vocábulos numa dada língua (Lacan, 1957/1998, p.504).

A cadeia significante, o fluxo de palavras, se organiza a partir de uma lei fechada cujo resultado serial é o estabelecimento do significado. Vê-se assim, na abordagem lacaniana, a primazia do significante sobre o significado, este sendo determinado a partir da posição que os significantes ocupam na cadeia. O significante, enquanto unidade independente, monta o significado a partir da sua composição com outros significantes igualmente independentes de uma significação pré-estabelecida: “o significante, por sua natureza, sempre se antecipa ao sentido, desdobrando como que adiante dele sua dimensão” (Lacan, 1957/1998, p.505). Lacan nos dá uma ilustração para a cadeia de significantes: “anéis cujo colar se fecha no anel de um outro colar feito de anéis” (Lacan, 1957/1998, p.505). São essas as suas condições estruturais: a gramática, “ordem das invasões constitutivas do significante, até a unidade imediatamente superior na frase” (Lacan, 1957/1998, p.505); e o léxico, “ordem dos englobamentos constitutivos do significante, até a locução verbal” (Lacan, 1957/1998, p.505). É dentro dos limites da gramática e do léxico

que Lacan encontra a realização do sentido: “somente as correlações do significante com o significante fornecem o padrão de qualquer busca de significação” (Lacan, 1957/1998, p.505).

Logo, é também dentro dos limites da gramática e do léxico que encontraremos a produção do inconsciente, fazendo com que a linguagem fisiológica da vida seja reduzida à lógica do significante necessariamente alienado no universo lingüístico. A produção do inconsciente estrutural, em Lacan, está submetida à chamada ordem simbólica articulada pela letra e pela palavra, corroborando com o antropocentrismo freudiano e com o desprezo socrático-platônico à linguagem da natureza. “O inconsciente não é o primordial nem o instintivo e, de elementar, conhece apenas os elementos do significante” (Lacan, 1957/1998, p.526). Elementos que se estruturam a partir de duas vertentes: a metáfora e a metonímia que, como vimos, assumem respectivamente as funções freudianas da condensação e do deslocamento, uma vez que “em Freud (...) o trabalho do sonho segue as leis do significante” (Lacan, 1957/1998, p.515).

Foi da co-presença, no significado, não só dos elementos da cadeia significante horizontal, mas de suas contigüidades verticais, que mostramos os efeitos, distribuídos, de acordo com duas estruturas fundamentais, na metonímia e na metáfora. Podemos simbolizá-las por: $f(S...S') S = S (-) s$, ou seja, a estrutura metonímica, indicando que é a conexão do significante com o significante que permite a elisão mediante a qual o significante instala a falta do ser na relação de objeto, servindo-se do valor de envio da significação para investi-la com o desejo visando essa falta que ele sustenta. O sinal $-$, colocado entre (), manifesta aqui a manutenção da barra /, que marca no primeiro algoritmo $[S/s]$ a irreduzibilidade em que se constitui, nas relações do significante com o significado, a resistência da significação. Eis agora $f(S'/S) S = S (+) s$ a estrutura metafórica, que indica que é na substituição do significante pelo significante que se produz um efeito de significação que é de poesia ou criação, ou, em outras palavras, do advento da significação em questão. O sinal $+$, colocado entre (), manifesta aqui a transposição da barra /, bem como o valor constitutivo dessa transposição para a emergência da significação (Lacan, 1957/1998, p.518-19).

Sendo o sujeito lacaniano necessariamente o sujeito do significante, temos que a sua relação com a existência funda-se no jogo léxico-gramatical que envolve a metáfora e a metonímia. Logo, trata-se de um sujeito marcado pela falta inerente ao chamado deslocamento metonímico e pela emergência de um sentido exclusivamente metafórico. O

sujeito do significante, nesses termos, existe onde não está e fixa o seu desejo na impossibilidade do ter – na falta do ser na relação com o objeto. “O desejo, portanto, aparece como uma fenda, uma discrepância, um significante ausente e, nesse sentido, só aparece como aquilo que não pode aparecer” (Peixoto Junior, 2008, p.87). Enquanto sujeito metafórico, é capaz de encontrar a sua significação apenas por assumir o seu sentido a partir de uma substituição: “esse jogo [da metáfora e da metonímia] é jogado, até que a partida seja suspensão, em seu inexorável requinte, ali onde não estou (...) penso naquilo que sou lá onde não penso pensar” (Lacan, 1957/1998, p.521).

Funda-se assim um sujeito niilista, uma forma de vida sempre inadequada na relação com o próprio desejo pois que se relaciona com um desejo estruturado pela falta metonímica e alienado por uma sintomatologia metafórica. “Porque o sintoma é uma metáfora, quer se queira ou não dizê-lo a si mesmo, e o desejo é uma metonímia, mesmo que o homem zombe disso” (Lacan, 1957/1998, p.532, grifado no original). O sujeito metonímico-metafórico é um modo niilista de existir: colonizado pelo ascetismo lingüístico da cadeia significante e alienado gramaticalmente em uma inadequação estruturante, faz do desejo a sustentação de uma falta e da existência um lugar em que nunca se está.

2.2. O escravo dialético

Em *Função e campo da fala e da linguagem* (1953/1998), Lacan estabelece a primazia da fala na experiência psicanalítica: “Quer se pretenda agente de cura, de formação ou de sondagem, a psicanálise dispõe de apenas um meio: a fala do paciente” (Lacan, 1953/1998, p.248). O falante, na exigência de estabelecer um nome e um sujeito para si, deve conhecer a verdade; este é o seu apelo, a demanda estrutural do sujeito do inconsciente lingüístico que faz uso da letra para obter os seus efeitos de verdade: “Mas qual foi, então, esse apelo do sujeito, para além do vazio do seu dito? Apelo à verdade em seu princípio” (Lacan, 1953/1998, p.249). A função da fala, na experiência do sujeito lingüístico, se relaciona com a busca pela verdade, constituindo dessa forma um sujeito nada mais do que socrático.

Busca pela verdade que penetra no capítulo censurado da história do sujeito, capítulo em branco ou preenchido por uma mentira; pedaço do percurso existencial que a inadequação metonímico-metafórica torna inconsciente ao fundar uma falta na experiência da vida. “O inconsciente é o capítulo de minha história que é marcado por um branco ou ocupado por uma mentira: é o capítulo censurado” (Lacan, 1953/1998, p.260). Entretanto, “a verdade pode ser resgatada; na maioria das vezes, já está escrita em outro lugar” (Lacan, 1953/1998, p.260). Assim, a inadequação da metonímia desejante e do sintoma metafórico permitem o acesso à verdade socrática uma vez que a natureza desta, da mesma forma, é indissociável de uma estrutura niilista.

Lugares em que a verdade já se encontra escrita, segundo Lacan: nos monumentos, nos documentos de arquivo, nas tradições, nos vestígios e na evolução semântica. Nos monumentos, pois “esse é meu corpo, isto é, o núcleo histórico da neurose em que o sintoma histórico mostra a estrutura de uma linguagem” (Lacan, 1953/1998, p.260); nos documentos de arquivo, “as lembranças de minha infância, tão impenetráveis quanto eles quando não lhes conheço a procedência” (Lacan, 1953/1998, p.261); nas tradições, “nas lendas que sob forma heroicizada veiculam a minha história” (Lacan, 1953/1998, p.261); nos vestígios, “que conservam inevitavelmente as distorções exigidas pela reinserção do capítulo adulterado nos capítulos que o enquadram, e cujo sentido minha exegese restabelecerá” (Lacan, 1953/1998, p.261); na evolução semântica, “pois isso corresponde ao estoque e às acepções do vocabulário que me é particular” (Lacan, 1953/1998, p.261).

A verdade do sujeito do inconsciente lingüístico, o neurótico, já está escrita em um outro lugar; mais especificamente, está escrita na rigidez histórica do corpo alienado, no passado impenetrável pela ignorância exegética, nas crenças fictícias que engendram uma história heroicizada e nas artimanhas gramaticais do vocabulário constituinte. Logo, a busca pela verdade se dá a partir da seriação significativa que se empenha em conhecer a ficção histórico-pessoal que serve de chave para o desvelamento do passado impenetrável que, assumido, dissolve a rigidez neurótica e liberta o corpo alienado – a fala metafórica motivada pelo desejo metonímico que resgata a verdade niilista.

No *Seminário 1 – Os escritos técnicos de Freud* (1953-54/1986), Lacan nos apresenta de maneira mais específica a estrutura desse sujeito socrático que anseia pelo conhecimento da verdade – socratismo que se fundamenta a partir da afirmação: “O sujeito

se constitui na busca da verdade” (Lacan, 1953/1998, p.310), ética socrático-platônica que se faz sempre presente. Entremos no seminário, na aula-lição de 23 de junho de 1954, intitulada “De Locutionis Significatione”. O Rev.Pe Beirnaert, participante do seminário, fala sobre Santo Agostinho, mais precisamente sobre o texto *De magistro*, datado de 389. Cita uma discussão entre dois interlocutores, Santo Agostinho e seu filho Adeodato, mestre e discípulo, e coloca a questão: “O que é que queremos fazer, quando falamos?”. Resposta: “Queremos ensinar ou aprender, segundo a posição de mestre ou de discípulo (...) Você vê pois, meu caro, que pela linguagem não se faz nada senão ensinar” (*apud* Lacan, 1953-54/1986, p.284). Coloca-se assim o campo da linguagem entrelaçado ao problema do conhecimento. Lacan aproveita a fresta aberta pelo padre. “É por isso que toda palavra é já, como tal, um ensinar. Não é um jogo de signos, situa-se, não no nível da informação, mas no da verdade” (Lacan, 1953-54/1986, p.284).

O Rev.Pe Beirnaert continua: “Tendo colocado a ênfase no ensino, ele [Santo Agostinho] passa a uma excelente maneira de ensinar, *per commemorationem*, quer dizer, por lembrança. Há, pois, dois motivos para a linguagem. Falamos ou para ensinar, ou para lembrar, seja aos outros, seja a nós mesmos” (*apud* Lacan, 1953-54/1986, p.284, grifado no original). O platonismo socrático da estrutura do inconsciente lingüístico tem aqui a sua argumentação mais própria. Fala-se ou para conhecer ou para lembrar a verdade – em ambos os casos, encontramos a fé niilista instaurada pelo mundo das Idéias, habitat metafísico de uma verdade que pode ser reencontrada por trás dos simulacros que ela produz. O socratismo daquele que fala para conhecer; o platonismo do sujeito que fala para reencontrar – a tradição filosófica, o platonismo-socrático, se torna assim a história da alienação da vida.

A máxima do sujeito lacaniano: “A palavra, desde que se instaura, se desloca na dimensão da verdade” (Lacan, 1953-54/1986, p.295), enfatiza essa continuidade. Entretanto, Lacan promove um desvio no pensamento agostiniano e instala a verdade não no significado preciso da palavra, mas sim no sentido que a combinação das mesmas é capaz de criar. A palavra se desloca na dimensão da verdade. “Só que, a palavra não sabe que é ela que faz a verdade” (Lacan, 1953-54/1986, p.295), argumentação que não deixa de instalar a verdade em uma realidade suprasensível. Mais uma vez, a partir da crítica

lacaniana a Santo Agostinho no que se refere às relações entre palavra e verdade, temos o elogio de Lacan à primazia do significante na produção do significado.

A verdade está fora dos signos, alhures (...) [Santo Agostinho] parece desconhecer que a questão mesma da verdade já está incluída no interior de sua discussão, porque é com a palavra que ele coloca em causa a palavra, e cria a dimensão da verdade. Toda palavra formulada como tal introduz no mundo o novo da emergência do sentido. Não é que ela se afirme como verdade, mas antes que introduz no real a dimensão da verdade. Santo Agostinho argumenta – a palavra pode ser enganadora. Ora, por si só, o signo só pode se apresentar e sustentar na dimensão da verdade. Porque, por ser enganadora, a palavra se afirma como verdadeira (Lacan, 1953-54/1986, p.299).

Ao mesmo tempo, munido do arsenal teórico que compunha o seu pensamento na década de 1950, Lacan faz uma objeção à formulação agostiniana de conhecimento. “No entanto, o que não está em Santo Agostinho – porque ele não tinha lido Hegel – é a distinção entre o conhecimento, *agnoscere*, e o reconhecimento” (Lacan, 1953-54, p.291, grifado no original), para em seguida completar: “A dialética do reconhecimento é essencialmente humana e, como Santo Agostinho, se situa numa dialética que não é atéia” (Lacan, 1953-54, p.291). Assim, Lacan introduz a dialética hegeliana no problema do inconsciente lingüístico, refinando o desejo de conhecer – socratismo contido na vontade de verdade – e instaurando na estrutura da experiência humana o desejo de ser reconhecido. É nesse sentido que, de acordo com Peixoto Junior, o pensamento lacaniano da década de 1950 “não apenas se apropria do discurso hegeliano sobre o desejo, mas também delimita radicalmente o seu significado (...) para uma moldura psicanalítica de cunho estruturalista” (Peixoto Junior, 2008, p.84).

O sujeito do desejo metonímico, assim, fala para ser reconhecido, instaurando-se nessa exigência um papel determinante para o outro que reconhece: “o desejo do homem encontra seu sentido no desejo do outro, não tanto porque o outro detenha as chaves do objeto desejado, mas porque seu primeiro objeto é ser reconhecido pelo outro” (Lacan, 1953/1998, p.269). Ao se alienar no desejo do outro, o sujeito falante participa da existência e da linguagem enquanto objeto; serve de uma forma de vida cristalizada, deseja para o futuro o mesmo reconhecimento do passado, negando para si a temporalidade do existir. “Para me fazer reconhecer pelo outro, só profiro aquilo que foi com vistas ao que

será. Para encontrá-lo, chamo-o por um nome que ele deve assumir ou recusar para me responder. Eu me identifico na linguagem, mas somente ao me perder nela como objeto” (Lacan, 1953/1998, p.301). O sujeito se encontra assim objetificado, dominado e subjugado por um outro que escraviza ao deter a verdade do desejo alheio. “É realmente já em sua solidão que o desejo do filho do homem torna-se o desejo de um outro, de um *alter ego* que o domina e cujo objeto do desejo é, doravante, seu próprio sofrimento” (Lacan, 1953/1998, p.320).

O sujeito estruturado pela lógica do significante, dessa forma, é subjugado no exato momento em que passa a fazer parte do universo simbólico, da linguagem propriamente dita, “teia sobre o conjunto das coisas, sobre a totalidade do real” (Lacan, 1953-54/1986, p.299). No interior dessa totalidade, ao demandar o reconhecimento dialético do outro, o sujeito se vê escravizado pelo símbolo, ele próprio o mestre maior da linguagem. Intermediando essa relação dialética entre o sujeito escravizado e o símbolo que escraviza encontramos a morte, mestre absoluto da existência do homem e, portanto, mestre absoluto do símbolo. “O primeiro símbolo em que reconhecemos a humanidade em seus vestígios é a sepultura, e a intermediação da morte se reconhece em qualquer relação em que o homem entra na vida de sua história” (Lacan, 1953/1998, p.320).

O vivo se torna sujeito-escravo a partir do momento em que o seu desejo é mortificado pela sua entrada no universo simbólico: “o símbolo se manifesta inicialmente como assassinato da coisa, e essa morte constitui no sujeito a eternização de seu desejo” (Lacan, 1953/1998, p.320). Nessa marcha fúnebre pela existência, o sujeito garante para si, mantendo-se enquanto escravo, o reconhecimento do outro. No caso, o reconhecimento através do símbolo, senhor que escraviza o sujeito por se encontrar em uma posição privilegiada diante da morte. O símbolo, justamente por se manifestar no ponto exato em que a morte faz a sua parte, não tem nada a esperar senão o seu próprio desaparecimento, encontrando-se livre da necessidade de ser reconhecido. O escravo, por outro lado, ao esperar a morte do mestre para se ver livre, não é capaz de se libertar do seu desejo cristalizado, sendo eternamente reconhecido enquanto escravo, uma vez que a sua espera é a espera pela morte do mestre do símbolo; ou seja, o escravo espera a morte da morte, o mestre absoluto, se mantendo eternamente agrilhado. Eis a historinha:

O mestre, digamo-lo bem, está numa relação muito mais abrupta com a morte. O mestre no estado puro está aí numa posição desesperada, porque não tem nada a esperar senão a sua morte, porque não tem nada a esperar da morte do seu escravo senão alguns inconvenientes. Ao contrário, o escravo tem muito que esperar da morte do mestre. Para além da morte do mestre, será preciso que a frente à morte, como todo ser plenamente realizado, e que assuma, no sentido heideggeriano do termo, o seu ser para a morte (...) O sujeito que pensa o pensamento do outro, vê no outro a imagem e o esboço dos seus próprios movimentos. Ora, cada vez que o outro é exatamente o mesmo que o sujeito, não há outro mestre exceto o mestre absoluto, a morte. Mas é preciso ao escravo um certo tempo para ver isso. Porque ele está bem contente de ser escravo, como todo o mundo (Lacan, 1953-54/1986, p.326-27).

O sujeito do significante encontra-se satisfeito em ser um escravo do símbolo. Vive da esperança da morte do mestre, sendo reconhecido enquanto sujeito e mantendo o seu ser protegido do enfrentamento com a morte ao pensar o pensamento do outro e desejar o desejo do outro, ainda que o preço a ser pago seja a mortificação da sua própria existência. Assim, relaciona-se metaforicamente com a vida e faz da falta metonímica inerente ao seu desejo um modo de existir. A estrutura niilista desse sujeito, assim, se organiza a partir de um inconsciente colonizado pelas práticas lingüísticas do significante saussuriano e pelo universo simbólico da dialética hegeliana, subjugando a vida e furtando do falante a singularidade do seu ser ao alienar o seu desejo no desejo de um outro que escraviza e faz sofrer. Em outras palavras, a estrutura do inconsciente lingüístico-dialético é o mitológico descampado onde as ovelhas de Nietzsche servem de refeição a um outro implacável.

2.3. O Outro platônico

A busca pela verdade, no jogo dialético do senhor e do escravo, é a busca pela verdade do desejo do outro; busca pelo reconhecimento que introduz o vivo no universo simbólico e o constitui enquanto servo da linguagem ao mesmo tempo em que funda o seu desejo e o seu sujeito. Entretanto, no *Seminário 2 – O eu na técnica de Freud e na técnica da psicanálise* (1954-55/1987), Lacan nos adverte para a necessidade de distinguir dois tipos de outro: “Há dois outros que se devem distinguir, pelo menos dois – um outro com *A* maiúsculo e um outro com *a* minúsculo, que é o eu. O Outro, é dele que se trata na função

da fala” (Lacan, 1953-54/1987, p.297). Esse Outro, assim, assume o lugar de mestre da função da fala, mediando as relações de reconhecimento e se estabelecendo enquanto lócus privilegiado da verdade do desejo.

Qual é, pois, esse outro a quem sou mais apegado do que a mim, já que, no seio mais consentido de minha identidade comigo mesmo, é ele que me agita? Sua presença só pode ser compreendida num grau secundário de alteridade, que já o situa, a ele mesmo, numa posição de mediação em relação a meu próprio desdobramento de mim comigo mesmo como também com o semelhante. Se eu disse que o inconsciente é o discurso do Outro com maiúscula, foi para apontar o para-além em que se ata o reconhecimento do desejo ao desejo de reconhecimento. Em outras palavras, esse outro é o Outro invocado até mesmo por minha mentira como garante da verdade em que ela subsiste. Nisso se observa que é com o aparecimento da linguagem que emerge a dimensão da verdade (Lacan, 1957/1998, p.529).

O Outro, ao se estruturar enquanto instância simbólica e mestre das relações de reconhecimento, detém o código inconsciente que sustenta a verdade do desejo. No *Seminário 5 – as formações do inconsciente* (1957-58/1999), Lacan nos dá a sua definição: “A relação com o Outro é essencial, uma vez que o caminho do desejo passa necessariamente por ele, mas não porque o Outro seja o objeto único, e sim na medida em que o Outro é o fiador da linguagem e a submete a toda sua dialética” (Lacan, 1957-58/1999, p.145). Enquanto discurso do inconsciente lingüístico, o Outro aliena o sujeito-escravo na dialética que mantém submetendo o seu desejo a um circuito agrilhado pela verdade do símbolo que ele próprio sustenta.

Possuidor do arsenal simbólico que codifica a verdade que é sempre a verdade do desejo, o Outro emite a sua mensagem e captura o falante ao introduzi-lo em um ciclo giratório na busca pela significação que apenas ele mesmo pode autenticar. O desejo do sujeito, “na medida em que depende do Outro, fica, pois, na dependência do que acontece aqui, nesse vaivém giratório da mensagem para o código e do código para a mensagem, e que permite que minha mensagem seja autenticada pelo Outro do código” (Lacan, 1957-58/1999, p.159). Toda a produção de fala – logo, de significantes – deve necessariamente ser autenticada pelo Outro detentor do código, uma vez que é de lá que partem as mensagens do desejo e que é para lá mesmo que as mensagens retornam: “não há meio de uma mensagem partir senão do Outro, já que ela é feita de uma língua que é a do Outro –

mesmo quando parte de nós como reflexo do outro” (Lacan, 1957-58/1999). Eis o caminho do significante-mensagem que aliena o desejo em uma dialética:

O significante – é dele que se trata, uma vez que essa cadeia é a cadeia significante – chega no Outro (...) Isso é para fazê-los sentir o fato de que o desejo se exprime e passa pelo significante. O desejo cruza a linha significante e, no nível de seu cruzamento com a linha significante, encontra o quê? Encontra o Outro (...) Ele encontra o Outro, disse-lhes eu, não como uma pessoa, mas o encontra como tesouro do significante, como sede do código. É aí que se produz a refração do desejo pelo significante. O desejo chega como significado, portanto, diferente do que era no começo (...) Você próprio é traído, uma vez que o seu desejo deitou-se com o significante. Não sei como me conviria articular melhor as coisas para fazê-los compreendê-las. Toda a significação do esquema está em fazê-los visualizarem o conceito de que a passagem do desejo – como emanção, como ressaltado do ego radical – pela cadeia significante introduz, por si só, uma mudança essencial na dialética do desejo (Lacan, 1957-58/1999, p.154-55).

A estrutura da prisão instituída pelo Outro léxico-gramatical que funda um inconsciente lingüístico impossibilita a existência de qualquer relação de alteridade que não seja com si mesmo. Ao falar, ao se dirigir para um outro qualquer, o sujeito é traído pelo seu desejo e emite a sua mensagem para si, para esse Outro que o habita: “cada vez que procuro uma fala verdadeira, sempre alcanço a’, a”, por reflexão. Viso sempre os sujeitos verdadeiros, e tenho de me contentar com as sombras” (Lacan, 1954-55/1987, p.308). A cada vez que pensa dirigir-se para fora de si, o sujeito serve de um Outro lingüístico obtém apenas as sombras, por reflexão, do lugar para onde a sua fala se destina. O lugar verdadeiro, o lócus do Outro, monopoliza a experiência da fala e do desejo e faz com que a existência mesma não seja mais do que uma sombra do modelo que ele representa-significa.

Assim, entre o sujeito e o mundo se estabelece uma impossibilidade fundada pelo chamado muro da linguagem. “Eles [os verdadeiros Outros] estão do outro lado do muro da linguagem, lá onde, em princípio, jamais os alcanço” (Lacan, 1954-55/1987, p.308). O muro da linguagem, que aprisiona e dialetiza a relação do sujeito com a alteridade, obstrui a expansão do desejo e aliena a vida em um simbolismo metafísico; tal muro é uma construção platônica que inaugura um “mundo verdadeiro” – habitat do Outro e da verdade do desejo, ninho suprasensível do significante, instância que se encontra do outro lado do

muro da linguagem, colocando-se para-além da existência e possibilitando ao sujeito apenas as suas sombras e os seus simulacros.

Ao mesmo tempo, enquanto instância simbólica, o Outro se estrutura a partir de uma relação com a ausência, com o não-ser, com a morte – por ser o símbolo, aqui, o assassinato da coisa. “A relação fundamental do homem com esta ordem simbólica é muito exatamente aquela que fundamenta a própria ordem simbólica – a relação de não-ser com ser” (Lacan, 1954-55, p.384). O sujeito metonímico-metafórico, ao encontrar na impossibilidade platônica do Outro simbólico a significação para o seu desejo, estrutura-se a partir do não-ser e tem marcado no seu corpo uma existência enquanto falta. “O desejo é uma relação de ser com falta. Esta falta é falta de ser, propriamente falando. Não é falta disso ou daquilo, porém falta de ser através do que o ser existe” (Lacan, 1954-55/1987, p.280). “O ser se põe a existir em função mesmo desta falta. É em função desta falta, na experiência de desejo, que o ser chega a um sentimento de si em relação ao ser” (Lacan, 1954-55/1987, p.281). O ser que existe na dependência da falta; a vida que insiste escravizada pela morte: como efeito, a mortificação do desejo pela alienação fundamental do significante em uma estrutura simbólico-niilista. “Nesse sentido, o inconsciente não é concebido topograficamente, mas em termos das várias negatividades” (Peixoto Junior, 2008, p.85).

“O jogo do símbolo representa e organiza, em si mesmo, independentemente das particularidades de seu suporte humano, este algo que se chama sujeito (...) Assim, o sujeito está sempre em diversos planos, preso em redes que se entrecruzam” (Lacan, 1954-55/1987, p.243). Servo do símbolo, aprisionado em uma dialética mortífera, o sujeito do inconsciente estrutural deseja para-além da vida. “O desejo, função central em toda experiência humana, é desejo de nada que possa ser nomeado” (Lacan, 1954-55/1987, p.281). O desejo do homem é assim um desejo de nada – desejo pela ausência que o Outro, enquanto mestre do símbolo, codifica. Ao assumir uma existência para si, o homem se endivida com o não-ser e torna-se um escravo do nada. “Logo que o próprio sujeito chega ao ser, ele o deve a um certo não-ser sobre o qual ele ergue o seu ser” (Lacan, 1954-55/1987, p.242).

A ausência que escraviza a vida a partir do pacto do desejo com o significante alienado no Outro dialetiza as relações de reconhecimento. A satisfação do desejo

metonímico é inseparável da sua própria cristalização; ou seja, é indistinguível da sua própria mortificação que, em contrapartida, lhe garante o reconhecimento do Outro. “O que insiste para ser satisfeito só pode ser satisfeito no reconhecimento. O fim do processo simbólico é que o não-ser venha a ser, que ele seja porque falou” (Lacan, 1954-55/1987, p.384). A produção de significantes, a fala propriamente dita, é assim a feiticeira dialética que trabalha para o seu mestre absoluto, o Outro simbólico, atualizando a sua magia: a saber, a realização do sujeito da falta-a-ser – realização dialética estruturada pela impossibilidade e pela morte.

Subjugado pelo Outro, o sujeito tem o seu desejo cristalizado pelo imperativo do reconhecimento; mortificado, o desejo, ao se exprimir e passar necessariamente pelo significante alienado na ausência e no não-ser – paixão do negativo que lhe é própria ao universo simbólico da estrutura do inconsciente lingüístico –, constitui-se enquanto vontade de nada, modo platônico de relação com a vida que instala na existência do ser uma falta estruturante. Não que tal alienação do desejo e do significante em uma estrutura metafísica seja uma novidade do pensamento lacaniano. A estrutura platônica desse Outro inconsciente, enquanto modo dialético e lingüístico de existir, é apenas um desdobramento sintomático de um pensamento negativo oriundo da cultura niilista diagnosticada por Nietzsche. A prisão através do símbolo por um Outro metafísico e a obstrução da expansão do desejo que resulta dessa alienação é justamente um modo de relação com a vida que a genealogia nietzschiana se empenha em desconstruir furtando-lhe a etiqueta de *única forma* de existir.

2.4. O Nome-do-Pai e a colonização do desejo

A experiência da falta-a-ser insere no desejo humano uma impossibilidade estruturante, fazendo com que a verdade desse desejo seja encontrada em um Outro metafísico. Instância simbólica por excelência, o Outro está submetido à lei da linguagem – que em Lacan traduz-se por lingüística estrutural. “A lei do homem é a lei da linguagem, desde que as primeiras palavras de reconhecimento presidiam os primeiros dons” (Lacan, 1953/1998, p.273). No imperativo do reconhecimento imposto por esse Outro que escraviza

e subjuga, a linguagem estrutura o jogo da alteridade alienada e participa, enquanto lei mediadora, da troca simbólica dos dons, da oferta de significantes que funda a experiência da cultura humana separando-a da natureza. “A Lei primordial, portanto, é aquela que, ao reger a aliança, superpõe o reino da cultura ao reino da natureza” (Lacan, 1953/1998, p.278).

É essa separação fundada pela lei da linguagem, uma vez que a Lei primordial do humano “faz-se conhecer suficientemente como idêntica a uma ordem de linguagem” (Lacan, 1953/1998, p.279), que aproxima o sujeito lacaniano do niilista nietzschiano: ambos se encontram submetidos a uma lei, a “alguma coisa que se coloca como conferindo autoridade à lei” (Lacan, 1957-58/1999, p.152). No caso do sujeito lacaniano, chama-se lei “aquilo que se articula propriamente no nível do significante, ou seja, o texto da lei” (Lacan, 1957-58/1999, p.152); no caso do niilista nietzschiano, trata-se da submissão à lei do monoteísmo-dialético inerente ao modo de vida socrático-platônico-cristão que se apropria da vida e aliena os modos de existir em uma lógica metafísica – nos dois casos, silenciamento das possibilidades existenciais a partir do imperativo da lei do pai.

“Com efeito, o que autoriza o texto da lei se basta por estar, ele mesmo, no nível do significante. Trata-se do que chamo de Nome-do-Pai, isto é, o pai simbólico” (Lacan, 1957-58/1999, p.152). O Nome-do-Pai, enquanto texto da lei, é o significante que confere ao Outro o seu dom de reconhecer através do símbolo. “[O Nome-do-Pai] é um termo que subsiste no nível do significante, que, no Outro como sede da lei, representa o Outro. É o significante que dá esteio à lei, que promulga a lei. Esse é o Outro do Outro” (Lacan, 1957-58/1999, p.152). É o significante do Nome-do-Pai, assim, que oferece ao Outro primordial a significação da sua verdade; é ele que organiza a estrutura da lei da linguagem, sendo a sua função de Outro do Outro o meio através do qual ele é capaz de doar o poder da sua autoridade.

Creio lhes haver indicado suficientemente que a dimensão do Outro como lugar do depósito, do tesouro do significante, comporta, para que ele possa exercer plenamente sua função de Outro, que ele tenha também o significante Outro do Outro. Também o Outro tem, além dele, esse Outro capaz de dar fundamento à lei. Essa é uma dimensão que, é claro, é igualmente da ordem do significante, e que se encarna em pessoas que sustentam essa autoridade. Que essas pessoas faltem, vez por outra, ou que haja carência paterna, por exemplo, no sentido de o pai ser imbecil

demais, não é o essencial. O essencial é que o sujeito, seja por que lado for, tenha adquirido a dimensão do Nome-do-Pai (Lacan, 1957-58/1999, p.162).

O Nome-do-Pai, nesses termos, é o significante que coloniza o Outro primordial, a mãe, e introduz o sujeito no texto da lei. “Nessa medida, a criança, que constitui a mãe como sujeito com base na primeira simbolização, vê-se inteiramente submetida ao que podemos chamar, mas unicamente por antecipação, de lei” (Lacan, 1957-58/1999, p.194). A colonização do Outro primordial pelo significante do Nome-do-Pai, ao conferir uma nova lei à primeira simbolização da criança, intervém no imperativo do reconhecimento e aliena o desejo do sujeito no desejo do desejo do Outro – o texto do desejo do sujeito é agora o texto da lei. “O que deseja o sujeito?” (1957-58/1999, p.188), pergunta Lacan, completando que a resposta para esse enigma está ligada às complicações dessa nova simbolização, complicações dialéticas e lingüísticas que embaraçam o sujeito “na medida em que seu desejo é o desejo do desejo da mãe” (1957-58/1999, p.188).

Para haver sujeito, pelo menos no que se refere ao sujeito do inconsciente estruturado por um funcionamento lingüístico-dialético, é preciso um terceiro elemento intervindo na relação da criança com o seu primeiro Outro – aquele que o escraviza e subjuga a sua existência: “há sempre um terceiro (...) que é constitutivo da posição do sujeito enquanto alguém que fala” (Lacan, 1957-58/1999, p.186). Na constituição do sujeito falante, é preciso um significante fundador que o estruture enquanto tal. “Entre as palavras, é preciso haver uma que funde a fala como ato no sujeito (...) uma exigência de estabilização de todo o sistema” (Lacan, 1957-58/1999, p.151). Se o enigma sobre a verdade do desejo do Outro primordial alienava o sujeito-escravo em uma busca infinita uma vez que toda alteridade era uma relação com si mesmo, a partir da intervenção do significante do Nome-do-Pai o desejo do Outro ganha uma forma, as múltiplas possibilidades de significação sendo colonizadas pelo sentido específico que o pai simbólico lhe confere.

Trata-se do que, no *Seminário 3 – as psicoses* (1955-56/1988), Lacan chama de ponto de basta entre o significante e o significado. “Esse ponto em torno do qual deve exercer-se toda análise concreta do discurso, chama-lo-ei um ponto de basta” (Lacan, 1955-56/1988, p.302-303). O ponto de basta, significante em torno do qual “tudo se irradia e tudo se organiza” (Lacan, 1955-56/1988, p.303), produz o significado do desejo da mãe ao

limitar as possibilidades imaginárias que compunham a sua relação com o pequeno sujeito escravizado pelo enigma da sua verdade. Enquanto intervenção pela palavra, o significante ponto de basta é o significante do pai simbólico que, próximo de Deus, organiza o mundo e lhe confere o seu sentido ao estruturar as possibilidades do significado na sua relação com o significante: “a noção do pai, muito próxima daquela de temor a Deus, dá o elemento mais sensível na experiência do que chamei o ponto de basta entre o significante e o significado” (Lacan, 1955-56/1988, p.303). Essa relação entre a noção do pai e o temor a Deus, Lacan a retira do elogio monoteísta presente no seu pensamento. Eis a sua exposição:

O temor a Deus é um termo essencial numa certa linha de pensamento religioso sobre o qual vocês estariam errados se acreditassem que é simplesmente a linha geral. O temor aos deuses, de que Lucrécio quer liberar seus camaradinhas, é coisa inteiramente diversa, um sentimento multiforme, confuso, pânico. O temor a Deus, ao contrário, no qual está fundada uma tradição que remonta a Salomão, é princípio de uma sabedoria e fundamento do amor a Deus. E, além disso, essa tradição é precisamente a nossa. O temor a Deus não é um significante que está espalhado por toda a parte. Foi preciso alguém para inventá-lo, e propor aos homens, como remédio para um mundo feito de terrores múltiplos, ter medo de um ser que não pode, afinal de contas, exercer suas sevícias senão pelos males que estão aí, multiplamente presentes, na vida humana. Substituir os inumeráveis temores pelo temor de um ser único que não tem outro meio de manifestar sua potência senão pelo que é temido atrás desses inumeráveis temores (Lacan, 1955-56/1988, p.301-02).

O Deus-pai enquanto ponto de basta substitui o terror à multiplicidade pelo temor a um único ser. “O ponto de basta é a palavra *temor*, com todas essas conotações trans-significativas” (Lacan, 1955-56/1988, p.303, grifado no original). Justamente por ser um significante que não está espalhado por toda parte, a especificidade da palavra *temor* é o funcionamento monoteísta inerente ao seu dom de intervir nos modos de relação com a vida organizando o múltiplo e cristalizando-o em um único ser. Enquanto significante capaz de garantir a estrutura do inconsciente lingüístico, o ponto de basta lacaniano subjuga a possibilidade politeísta e encerra a experiência do sujeito falante em formas de existir garantidas pela lógica monoteísta do pai – que aqui também é Deus.

Assim, da mesma forma que o monoteísmo-dialético do pensamento socrático-platônico-cristão silencia a multiplicidade trágica do politeísmo grego, o Nome-do-Pai

enquanto significativo ponto de vista coloniza as múltiplas possibilidades de interpretação do enigma inerente à verdade do desejo do Outro primordial e lhe imputa um sentido simbólico-metafísico. Ao possuir o dom de condensar, por substituição, o terror politeísta em temor monoteísta, o Nome-do-Pai se constitui enquanto metáfora – a chamada metáfora paterna. No caso da assunção do sujeito do inconsciente lingüístico-dialético, trata-se de uma condensação metafórica que confere sentido à verdade do desejo da mãe. “De que se trata na metáfora paterna? Há, propriamente, no que foi constituído por uma simbolização primordial entre a criança e a mãe, a colocação substitutiva do pai como símbolo, ou significativo, no lugar da mãe” (Lacan, 1957-58/1999, p.186). A colocação do pai, enquanto símbolo ou significativo, no lugar da mãe, diz respeito à verdade que ele é capaz ou não de significar.

É isto: o pai é uma metáfora (...) Uma metáfora, como já lhes expliquei, é um significativo que surge no lugar de um outro significativo. Digo que isso é o pai no complexo de Édipo (...) Digo exatamente: o pai é um significativo que substitui um outro significativo (...) A função do pai no complexo de Édipo é ser um significativo que substitui o primeiro significativo introduzido na simbolização, o significativo materno (...) *Pai/Mãe . Mãe/x* (...) É a mãe que vai e que vem. É por eu ser um serzinho já tomado pelo simbólico, e por haver aprendido a simbolizar, que podem dizer que ela vai e que ela vem. Em outras palavras, eu a sinto ou não sinto, o mundo varia com sua chegada e pode desaparecer. A pergunta é: qual é o significado? O que quer essa mulher aí? Eu bem que gostaria que fosse a mim que ela quer, mas está muito claro que não é só a mim que ela quer. Há outra coisa que mexe com ela – é o *x*, o significado. E o significado das idas e vindas da mãe é o falo (Lacan, 1957-58/1999, p.180-81).

O *x-falo* a que Lacan se refere é o elemento simbólico responsável pela ausência da mãe, por aquilo que mexe com ela e a faz querer outra coisa; significativo que dá sentido ao seu desejo e que, por este se desviar para além da sua prole, determina as suas saídas e o seu desaparecimento – que para a criança correspondem, nessa fase da vida, ao desaparecimento do mundo. A fórmula lacaniana, *Pai/Mãe . Mãe/x*, designa que o significativo paterno substitui o significativo materno primordial – significativo este que já estava aí alienado em alguma coisa que era o *x*, o falo. O pai significa a mãe e a mãe significa o *x*; logo, o pai passa a significar o *x*, oferecendo um sentido às idas e vindas da mãe. A partir dessa segunda simbolização, o pai, enquanto possuidor do *x*, passa a deter o

significado do desejo da mãe e da causa do seu desaparecimento; ou seja, o pai passa a deter a verdade do desejo da mãe – e essa verdade é o falo.

É esse o sentido da metáfora paterna: o significante Nome-do-Pai, ao deter a verdade do desejo da mãe, o falo, constitui-se enquanto ponto de basta entre o significante materno primordial e o seu significado agora designado. Em *A significação do falo* (1958/1998), Lacan nos dá a estrutura significante dessa verdade ao postular a configuração do falo como uma “configuração significante como tal e de ser do lugar do Outro que sua mensagem é emitida” (Lacan, 1958/1998, p.697). O falo é a verdade do Outro, daquele Outro primordial que abrange a totalidade da vida; assim, enquanto ponto de basta simbólico, o significante fálico tem, na perspectiva lacaniana, a capacidade de estruturar tanto o pensamento quanto a organização cosmológica. “A função do significante fálico desemboca, aqui, em sua relação mais profunda: aquela pela qual os antigos nele encarnavam o *Nous* e o *Logos*” (Lacan, 1958/1998, p.703, grifado no original). Lacan nos esclarece a natureza desse significante responsável pela estrutura do universal:

O falo é o significante privilegiado dessa marca, onde a parte do logos se conjuga com o advento do desejo. Pode-se dizer que esse significante foi escolhido como o mais saliente do que se pode captar no real da copulação sexual, e também como o que é mais simbólico no sentido literal (tipográfico) desse termo, já que ele equivale aí à cópula (lógica). Também podemos dizer que, por sua turgidez, ele é a imagem do fluxo vital na medida em que ele se transmite na geração. Todas essas afirmações ainda não fazem senão velar o fato de que ele só pode desempenhar seu papel enquanto velado, isto é, como signo, ele mesmo, da latência com que é cunhado tudo o que é significável, a partir do momento em que é alçado (*aufgehoben*) à função de significante. O falo é o significante dessa própria *Aufgehoben* [suspensão], que ele inaugura (inicia) por seu desaparecimento (...) Que o falo seja um significante impõe que seja no lugar do Outro que o sujeito tem acesso a ele. Mas, como esse significante só se encontra aí velado e como razão do desejo do Outro, é esse desejo do Outro como tal que se impõe ao sujeito reconhecer, isto é, o outro enquanto ele mesmo é um sujeito dividido pela *Spaltung* significante (Lacan, 1958/1998, p.699-700, grifado no original)

Justamente por corresponder à verdade de uma instância simbólica, o Outro, e por ser um significante exclusivo do texto do Nome-do-Pai, o falo não deixa de trazer marcada na sua estrutura uma lógica metafísica. O fato platônico da sua velação, que o insere no seu papel de significante enquanto signo latente, torna-o presente unicamente através da sua

ausência e corrobora com o funcionamento do *ser* niilista que, para existir, endivida-se com o *não-ser* e com o nada. Existindo unicamente na *aufgehoben* metafísica do seu platonismo estrutural, o falo – verdade que habita o “mundo verdadeiro” – coordena a lógica da castração e polariza as formas de vida separando aqueles que o possuem daqueles que não o possuem. A dialética do ser ou não-ser que escraviza o pequeno sujeito na sua relação com o desejo do Outro primordial transforma-se na dialética niilista do ter ou não-ter o falo que insere o sujeito em um universo estruturado por uma verdade totalizante. “Trata-se da lei proibitiva, da Lei do Pai, que parece operar de modo universal ao ser tomada como fundamento por excelência da linguagem e da cultura” (Peixoto Junior, 2008, p.91).

Assim como acontece com as ovelhas de Nietzsche, a colonização da experiência da vida pelo monoteísmo-dialético do significante do Nome-do-Pai aliena o desejo da criança e o insere em uma lógica moral – a lógica fálica do ter ou não-ter. Ter ou não-ter o *bom*, ter ou não-ter o *bem*, ter ou não ter o *falo*: o *bom* socrático, que é o *bem* cristão, que é o *falo* lacaniano – três modos de se relacionar com uma verdade hegemônica, três formas monoteístas de silenciamento da multiplicidade e afirmação de *uma única* forma de se relacionar com a vida. A verdade socrática como única deusa, o Deus-Pai cristão que inviabiliza a possibilidade politeísta, a lei do Nome-do-Pai que coloniza o desejo: modos de *falar* que fazem uso de uma ‘contralinguagem’ negativa e estruturam um sujeito niilista ao polarizar a existência na lógica moral do *bom* e do *ruim*, do *bem* e do *mal*, do *ter* ou *não-ter* o falo.

Ao mesmo tempo, a castração, enquanto fundadora da ordem fálica, “não é decisiva pelo fato de o sujeito nela aprender se ele mesmo tem ou não um falo real, mas por aprender que a mãe não o tem” (Lacan, 1958/1998, p.701). No final das contas, o que é decisivo para a estrutura do desejo niilista é a impotência da mulher e da feminilidade em participar do universo simbólico de uma cultura fálica. “Aí se assina a conjunção do desejo, dado que o significante fálico é sua marca, com a ameaça ou a nostalgia da falta-a-ter. Evidentemente, é da lei introduzida pelo pai nessa seqüência que depende seu futuro” (Lacan, 1958/1998, p.701). É a lei moral do pai que insere o desejo do sujeito na ordem fálico-niilista da cultura. A mãe, enquanto mulher desprovida do falo pois instância pré-simbólica, multiplicidade trágica que cria a vida no interior do próprio corpo, é colonizada pelo significante fálico contido no texto do Nome-do-Pai e excluída da aliança que funda o

reino da cultura – mãe-natureza dionisiaca que por gerar a vida imanente é silenciada pela violência metafísica do ascetismo dialético da lei moral.

2.5. A carta e o falo

A lei do ter ou não-ter, ao intervir na relação da criança com a mãe, cria uma forma de vida dialética. O desejo colonizado pelo significante do Nome-do-Pai, assim, é um desejo encarcerado entre o seu lugar de origem e o seu ponto de basta: origem na relação com o Outro primordial e limite no pai simbólico – prisão do sujeito em uma estrutura circular infinita que vai do corpo da mãe à palavra do texto da lei. Desse monoteísmo-dialético brota um modo de existir que acredita na possibilidade do falo-verdade, fazendo com que a moral do ter ou não-ter colonize as práticas simbólicas e oriente o desejo para um significante que necessariamente se faz presente a partir da sua própria ausência. A lógica fálica estrutura o sujeito do inconsciente lingüístico-dialético, oferece a palavra fundadora que insere o vivo no jogo simbólico do reino da cultura, retirando o filho do homem da sua condição de filho da natureza. Daí, dessa estruturação platônica, a criança a ser afirmada é aquela que pensa o pensamento do outro escravizando-se através do símbolo – a criança dialética do conto da carta roubada.

No texto *O seminário sobre “A carta roubada”* (1956/1998), Lacan usa o conto de Edgar Allan Poe, “A carta roubada”, para desenvolver o seu pensamento no que se refere à alienação do sujeito humano no universo dialético de um simbólico colonizado pelo significante lingüístico. A narrativa do conto nos apresenta um Ministro que se apropria furtivamente de uma carta endereçada a Rainha. A Rainha, por sua vez, vê toda a cena mas não pode fazer nada por tratar-se de uma carta imprópria, com conteúdo e remetente desconhecidos por nós mas sabidamente comprometedores para a harmonia do casal Real. Da carta, sabemos apenas “dos perigos que ela comporta, caso venha a cair nas mãos de um certo terceiro, e que sua posse permitiu ao ministro ‘exercer a um ponto perigosíssimo, com objetivos políticos’, a ascendência que ela lhe assegura sobre a interessada [a Rainha]” (Lacan, 1956/1998, p.31). A carta confere poder de verdade; para Lacan, a carta é o significante fálico.

A situação dramática que nos interessa é a seguinte: o Ministro rouba a carta diante da impotência do olhar da Rainha que tudo vê e nada fala. A Rainha, ao mesmo tempo, vê que o Rei não vê a carta e muito menos o seu roubo. A sagacidade do Ministro está justamente em perceber que a Rainha, ao ver a carta, olha apreensiva para o Rei conferindo finalmente que este, da carta, nada vê – o olhar do Ministro que enxerga o olhar daquele que vê que o outro nada vê. Sem condições de acusar o larápio, a Rainha pede que a polícia entre sorrateiramente nos aposentos do Ministro para recuperar a sua carta. Por nada encontrar, o policial responsável recorre a um velho conhecido, o detetive Dupin, que se compromete a lhe entregar a carta roubada em troca de uma recompensa. Dupin visita o Ministro, a quem também conhece e, diante da sua presença mas fora do alcance do seu olhar, lhe furta a carta e a entrega ao policial.

A cena do primeiro roubo se repete no desenrolar de uma segunda cena: mais uma vez, um olhar que nada vê, o olhar da polícia que não encontra a carta; um olhar que vê que o primeiro nada vê, o olhar do Ministro que vê que a polícia fracassa na sua tentativa; e um terceiro olhar que vê que esses dois primeiros olhares deixam algo a descoberto, o olhar de Dupin que vê que a carta está exposta e vulnerável em cima da mesa do Ministro. “Três tempos, portanto, ordenando três olhares, sustentados por três sujeitos, alternadamente encarnados por pessoas diferentes” (Lacan, 1956/1998, p.17). O Rei e a polícia; a Rainha e o Ministro; o Ministro e Dupin – personagens que assumem diferentes posições em tempos fixados pela presença ou a ausência da carta, sendo a posse ou a não-posse da carta-significante o fator determinante para a repetição alienada dos mesmos tempos do olhar, uma vez que:

o significante é a unidade por ser único, não sendo, por natureza, senão símbolo de uma ausência. E é por isso que não podemos dizer da carta/letra roubada que, à semelhança de outros objetos, ela deva estar ou não estar em algum lugar, mas sim que, diferentemente deles, ela estará e não estará onde estiver, onde quer que vá (Lacan, 1956/1998, p.27).

A carta assume o papel de significante fálico ao organizar os olhares e as ações dos personagens a partir do sistema presença-ausência, ver e não-ver, estar e não-estar, ter ou não-ter – a dialética do significante-fálico e a dialética do significante-carta. Assim, nos é anunciada “a singularidade da carta/letra (...): é por poder sofrer um desvio que ela tem um

trajeto *que lhe é próprio*. Traço onde se afirma, aqui, sua incidência de significante” (Lacan, 1956/1998, p.33, grifado no original). Incidência essa “que exige que ele deixe seu lugar, nem que seja para retornar a este circularmente” (Lacan, 1956/1998, p.33). A presença ou a ausência da carta-falo fixa os tempos do olhar e estrutura tudo a sua volta a partir da posição central que a busca pela sua posse lhe determina. A velação ou a descoberta da carta, dessa forma, aliena os acontecimentos e faz com que a sua própria presença-ausência arraste as particularidades de cada personagem que a detém. “Quando os personagens se apoderam dessa carta, pode-se dizer que algo, que sobrepuja e de muito suas particularidades individuais, os pega e os arrasta” (Lacan, 1954-55/1987, p.247).

É o poder conferido pela verdade da carta que transforma aquele que a detém; verdade que é sempre simbólica, a dialética do ter ou não-ter inserindo a carta na ordem do “símbolo a deslocar-se em estado puro, no qual não se pode tocar sem se ficar imediatamente preso em seu jogo” (Lacan, 1954-55/1987, p.247). A prisão do símbolo é aquela que faz um significante sair do seu lugar unicamente para retornar a este por uma estrutura circularmente agrilhoadada; trata-se da mesma prisão que fixa os tempos do olhar no conto da carta roubada e faz com que as posições de quem tem e não-tem a carta se repitam de acordo com uma dialética do olhar igualmente fixada. O símbolo dialético nomeia e aprisiona, encerrando a experiência humana na repetição do que já que foi dito. “Os seres humanos já estão ligados entre si por compromissos que determinam o lugar deles, o nome deles, a essência deles” (Lacan, 1954-55/1987, p.247).

A repetição das posições que configura um deslocamento alienado pela fixação dos tempos é correspondente à repetição do significante fálico que estrutura o sujeito humano. “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, 1956/1998, p.50). Mais uma vez, o sujeito falante se vê preso no universo da linguagem e encontra-se objetificado pela dialética do símbolo. “Assim é que, se o homem chega a pensar a ordem simbólica, é por estar primeiramente aprisionado nela em seu ser” (Lacan, 1956/1998, p.57). Logo, enquanto escravo da ordem simbólica e pedaço de carne sujeitado a uma estrutura lingüístico-dialética, o homem não se relaciona com o acaso, estando encarcerado na sucessão de símbolos que compõem a cadeia significante. “Se admitimos estas experiências, é preciso assentar que não existe acaso. Enquanto o sujeito não está pensando

nisto, os símbolos continuam acavalandose, copulando, proliferando, fecundando-se, trepando, rasgando-se” (Lacan, 1954-55/1987, p.233) – lógica dos símbolos dialéticos que, trabalhando às escondidas no inconsciente lingüístico, estruturam o desejo alienado.

O jogo com que a criança se exercita em fazer desaparecer de sua vista, para nela reintroduzir e depois tornar a obliterar um objeto, aliás indiferente por sua natureza, mas que modula essa alternância com sílabas distintivas, essa brincadeira, diríamos, esse jogo manifesta em seus traços radicais a determinação que o animal humano recebe da ordem simbólica. O homem literalmente dedica seu tempo a desdobrar a alternativa estrutural em que a presença e a ausência retiram uma da outra sua convocação. É no momento de sua conjunção essencial e, por assim dizer, no ponto zero do desejo, que o objeto humano sucumbe à captura que, anulando sua propriedade natural, passa desde então a sujeitá-lo às condições do símbolo. A bem da verdade, temos aí apenas um vislumbre luminoso da entrada do indivíduo numa ordem cuja massa o sustenta e o acolhe sob a forma da linguagem, e que superpõe, tanto na diacronia [horizontalidade, metonímia] quanto da sincronia [verticalidade, metáfora], a determinação do significante à do significado (Lacan, 1956/1998, p.51).

O jogo da criança lacaniana é o jogo dialético que, a partir das funções metonímicas e metafóricas do significante, determina o sentido do desejo escravizado: “reconhecemos, no jogo da criança, um momento genético, mas que, em sua forma completa, reproduz-se toda vez que o sujeito se dirige ao Outro como absoluto” (Lacan, 1956/1998, p.57). O jogo da criança que faz o objeto desaparecer da sua vista unicamente para vê-lo novamente em um outro tempo – o *Fort-Da* freudiano – encontra no conto da carta roubada uma alegoria do seu funcionamento. Trata-se sempre de um olhar que vê e não-vê, de uma presença que ganha o seu significado a partir de uma ausência, de um objeto platônico que sempre está onde não se encontra: “a significação, como tal, nunca está lá onde se crê que deva estar” (Lacan, 1954-55/1987, p.237). Não à toa, no referido conto, é uma criança que joga um jogo dialético – o jogo do par ou ímpar – que serve de inspiração para o detetive Dupin elaborar a sua estratégia de recuperação da carta.

O menino do conto é um imbatível jogador de par ou ímpar. A sua estratégia consiste em se arriscar na primeira jogada com a finalidade de fixar o segundo tempo do jogo adivinhando o próximo lance do seu rival. Ao fazer isso, ao determinar a natureza par ou a natureza ímpar da segunda jogada adversária, o menino tem as ferramentas necessárias

para aprisionar todos os lances subseqüentes de maneira que a vitória lhe seja garantida. A lógica do menino dialético é: “a partir do momento em que vocês introduzem, sob forma de unidades de sucessão, determinada unidade significativa, não pode mais sair qualquer coisa” (Lacan, 1954-55/1987, p.243). A unidade significativa determinada pelo menino é a fixação do segundo tempo, momento que se constitui enquanto sucessão da primeira jogada e temporalidade ainda intermediária no que se refere ao terceiro lance. A partir do momento em que esses três tempos se vêem determinados, não pode mais sair qualquer coisa – o quarto termo a ser emitido no quarto tempo passa a seguir uma lógica alienada e não será nada mais do que a repetição do que já foi em nome do que será.

Depois de um lance ganho ou perdido por mim, diz-nos em essência o menino, sei que, se meu adversário for um simplório, sua esperteza não irá além de mudar de jogada em sua aposta, porém, se ele for um pouquinho mais esperto, ocorrer-lhe-á a idéia de que é contra isso que estarei prevenido, e de que, portanto, será conveniente ele fazer a mesma jogada (...) E, excetuando-se o caso da imbecilidade pura, em que o raciocínio parece fundamentar-se objetivamente, o menino não pode fazer outra coisa senão pensar que seu adversário chegou ao obstáculo do terceiro tempo, uma vez que lhe concedeu o segundo, pelo qual ele mesmo é considerado pelo adversário como um sujeito que o objetiva, pois *é verdade que ele é esse sujeito*; e, por conseguinte, ei-lo tolhido com aquele impasse que toda intersubjetividade puramente dual comporta, o de ficar sem recursos contra um Outro absoluto. Observe-se, de passagem, o papel evanescente que a inteligência desempenha na constituição do tempo segundo, onde a dialética desliga-se das contingências do que está dado, e que basta que eu a impute a meu adversário para que sua função seja inútil, pois, a partir daí, ela torna a entrar nessas contingências. Não diremos, no entanto, que a via da identificação imaginária com o adversário no momento de cada um dos lances seja uma via condenada de antemão; diremos que ela exclui o processo propriamente simbólico, que aparece quando essa identificação se faz, não com o adversário, mas com o seu raciocínio (Lacan, 1956/1998, p.62-63, grifado no original).

O menino dialético se identifica com os processos simbólicos do raciocínio do seu adversário e assim estabelece uma lei para a sucessão das suas jogadas: “essas leis são precisamente as da determinação simbólica. Pois está claro que elas são anteriores a qualquer constatação real do acaso” (Lacan, 1956/1998, p.65). A sucessão ao acaso, dimensão absolutamente fundamental na concepção nietzschiana do simbolismo trágico,

torna-se uma impossibilidade uma vez que o raciocínio do humano, estruturado pelo simbólico lacaniano, se encontra para além da relação dual e aliena-se por uma lei terceira, dialética, que preside a colocação dos lances. Assim, ao enclausurar as jogadas do seu adversário em uma sucessão alienada, o menino objetifica o seu rival, deixando-o sem recursos, e ocupa o lugar do Outro absoluto que domina e subjuga. Ele se coloca como Outro absoluto justamente para fazer intervir em seguida, na relação que estabelece com o seu adversário, a lei do símbolo que suspende a identificação imaginária e insere o menino em uma identificação com o raciocínio do seu rival – identificação propriamente simbólico-dialética.

A fixação do segundo termo em uma sucessão qualquer de três termos, conforme o exemplo do menino do conto, serve para mostrar a engrenagem da estrutura presença-ausência própria à alienação do significante que pretendemos explorar. Lacan usa os símbolos + e – (presença e ausência, respectivamente) para aproximar o jogo do par ou ímpar da fala. Suponhamos uma seqüência aleatória de + e de – onde cada série de três tempos receba as conotações-significantes (1), (2) e (3), sendo (1) e (3) conotações pares simétricas de presenças e ausências e (2) uma conotação ímpar dessimétrica das mesmas presenças e das mesmas ausências. A conotação-significante (1) designa uma seqüência simétrica de três presenças ou três ausências: (+ + + ou – – –); a conotação-significante (3) designa uma seqüência simetricamente alternada de presenças e ausências: (+ – + ou – + –); e a conotação-significante (2) designa uma dessimetria na sucessão de presenças e ausências sendo formada por dois sinais semelhantes indiferentemente precedidos ou seguidos de um sinal contrário: (+ + – ou – – +). Dessa forma, ao fixarmos três tempos quaisquer, teremos necessariamente um significante para designá-lo. Por exemplo, + + +, teremos o significante 1. O quarto sinal definirá o próximo significante, ou seja, + + +, seguido de uma presença ou de uma ausência, formará uma nova conotação-significante ao formar um novo trio com os dois últimos sinais anteriores, no caso + +. Por exemplo, + + + seguido de uma nova presença, + + + +, teremos a seqüência significante 1 1; e + + + seguido de uma ausência, + + + –, teremos a seqüência significante 1 2. O que Lacan quer nos mostrar com isso é que após a fixação de três termos de uma cadeia simbólico-dialética qualquer, nunca conseguiremos obter o 3 partindo do 1; para chegar em 3, temos necessariamente que passar pelo 2, o que justifica a impossibilidade do acaso na

experiência humana visto a subjetividade e o pensamento do homem serem um universo colonizado pelo simbolismo dialético do significante.

Para uma sucessão simbólica qualquer: + + - + + + - - + - - - + - +, por exemplo, temos a seguinte seqüência de conotações-significantes, partindo dos primeiros três sinais: 2 3 2 1 2 2 2 3 2 1 2 3 3. Do 1 podemos permanecer onde estamos ou ir até o 2; do 2 podemos voltar ao 1 ou ir até o 3; e do 3 podemos permanecer onde estamos ou voltar até o 2: “rogo-lhes que notem que não estamos absolutamente mais no âmbito do real, porém, no da significação simbólica que definimos por esses *mais-menos* e esses *menos-mais*” (Lacan, 1954-55/1987, p.230, grifado no original). Toda e qualquer sucessão que se estrutura sob a lei dialética da presença e ausência encontra-se alienado pela fixação dos três primeiros termos que, por sua vez, depende da fixação do segundo termo. “Tudo na ordem simbólica pode ser representado com o auxílio de semelhante sucessão” (Lacan, 1954-55/1987, p.234), sucessão de + e de - que determina tanto a prisão daquele que fala quanto o cerceamento simbólico-dialético de qualquer existência que se faça presente a partir da sua própria ausência.

Isso poderia representar um rudimento do percurso subjetivo, mostrando que ele se funda na atualidade que tem, em seu presente, o futuro anterior. Que, no intervalo desse passado que ele já é naquilo que projeta, abre-se um furo que constitui um certo *caput mortuum* do significante (que aqui se estabelece por três quartos das combinações possíveis em que tem que se situar), eis o que basta para deixá-lo em suspenso na ausência, para obrigá-lo a repetir seu contorno. A subjetividade, na origem, não é de nenhuma relação com o real, mas de uma sintaxe nela engendrada pela marca significante (Lacan, 1956/1998, p.55).

Da mesma forma que a fixação dos tempos do olhar pelo ter ou não-ter a carta aliena a posição dos personagens em uma repetição circular, a fala do sujeito do significante encontra-se presa pela estrutura simbólico-dialética do inconsciente lingüístico. Trata-se sempre de um deslocamento metonímico devedor do sistema de presenças e ausências possíveis que coloniza o acaso da experiência da vida na dialética do ser ou não-ser, a fé no falo-verdade sendo inseparável da possibilidade do nada. “Tudo se resume no *to be or not to be*, na escolha entre o que vai ou não sair, no par primordial do *mais* e do *menos*” (Lacan, 1954-55/1987, p.242, grifado no original). A fala do presente, ou seja, a

fixação do segundo termo de uma cadeia significativa, é determinada por uma fala do passado ao mesmo tempo em que determina o que será dito no futuro – subjugação do vivo à dialética do símbolo lingüístico e colonização dos modos de vida pelo imperativo do significante alienado.

O inconsciente, pensado enquanto estrutura léxico-gramatical, enraíza-se no âmbito do humano e tem a sua produção circunscrita a um desejo antropocêntrico. O encarceramento do tempo em estruturas já dadas e a determinação dos acontecimentos futuros a partir da colonização do acaso silenciam os processos em devir que não encontram meios de serem afirmados na lógica dialética do ser ou não-ser. A presença se relaciona diretamente com a ausência; entre o + e o – não cabe nenhum processo intermediário de diferenciação que permita um desvio por caminhos múltiplos e extra-dialéticos. A vida alienada em uma estrutura niilista, assim, produz um desejo-camelo que carrega o peso da lei do pai pelo deserto afora, funda uma existência escrava que estrutura o próprio desejo a partir do desejo de um Outro que o domina, e legitima a linguagem das ovelhas dialéticas que negam a fisiologia da natureza inerente à linguagem das aves de rapina.

Enfim, trata-se no final das contas da necessidade de superação da lei metafórica do pai pelo acaso meteórico do cosmos – um combate ao silenciamento da multiplicidade imposto por uma estrutura ao mesmo tempo dialética e monoteísta, a formulação de um inconsciente e de uma linguagem que se encontrem para além da colonização do dionisíaco pelo imperativo do significante fálico, a afirmação de uma nova criança que, diferenciando-se da criança dialética de Lacan, se aproxime da criança nietzschiana que brincando ao acaso descobre o mundo e cria novas formas de simbolizar a existência. Eis a nossa tarefa para o próximo capítulo.