

***Introdução aos
Nomes-do-Pai***



Não tenho a intenção de me dedicar a nenhum jogo semelhante a um passe de mágica. Não vou esperar o fim deste seminário para lhes dizer que este seminário é o último que farei.

Ao mesmo tempo isso não será uma surpresa para alguns, informados sobre o que está acontecendo. É para os outros, em respeito à sua presença, que faço esta declaração.

Peço que mantenham silêncio absoluto durante esta sessão.

Até um certo momento – que foi a noite passada, bem tarde, quando determinada notícia chegou a mim –, acreditei que lhes proporcionaria este ano o que vinha lhes proporcionando há dez anos.

Meu seminário de hoje estava preparado com o mesmo cuidado que a cada semana dispenso a ele. Julgo nada poder fazer de melhor do que apresentá-lo tal e qual, desculpando-me por ele provavelmente não ter continuidade.

Anunciei que este ano falaria dos Nomes-do-Pai.

Não me será possível fazer-lhes entender, ao longo desta primeira exposição, por que este plural. Pelo menos verão abrir-se o que eu pretendia introduzir como progresso em uma noção que esbocei a partir do terceiro ano do meu seminário, quando tratei do caso Schreber e da função de Nome-do-Pai.

Uma vez que hoje está decidido que ficarei por aqui, serei talvez mais cuidadoso do que jamais o fui ao assinalar, no meu ensino passado, as balizas nas quais vocês poderão fundar os delineamentos do meu Seminário deste ano. Gostaria este ano de amarrar para vocês os seminários dos dias 15, 22, 29 e 5 de fevereiro de 1958, referentes ao que chamei de metáfora paterna, os meus seminários de 20 de dezembro de 1961 e os que se seguem, referentes à função do nome próprio, os seminários de maio de 1960 referentes ao que, do drama do pai está implicado na trilogia claudeliana e, finalmente, o seminário de 20 de dezembro de 1961, seguido pelos seminários de janeiro de 1962, referentes ao nome próprio.

O fato de remeter a meus seminários passados àqueles que queiram tentar ver em que direção eu pretendia prosseguir meu discurso mostra-lhes que há uma direção já muito avançada em sua estrutu-

ração, que poderia ter me permitido dar este ano o passo seguinte.

Esse passo seguinte encadeia-se ao meu seminário sobre a angústia. Eis por que eu tinha a intenção – e vou manter minha afirmação – de lhes mostrar em que era necessário que fosse desenhado o relevo que meu ensino introduziu no ano passado.

Durante aquele seminário, pude dar todo o peso a fórmulas tais como “a angústia é um afeto do sujeito”. Não enunciei esta fórmula sem ordená-la às funções que alicercei longamente na estrutura, especialmente na do sujeito, definido como o sujeito que fala, se funda e determina em um efeito do significante.

Em que tempo – se é que posso dizer “tempo”, admitam que esse termo infernal só se refere no momento ao nível sincrônico –, em que tempo esse sujeito é afetado pela angústia? Na angústia, como lhes disse, o sujeito é afetado pelo desejo do Outro, $d(A)$ aqui no quadro. É por isso afetado de maneira imediata, não dialetizável. É nisso que a angústia é, no afeto do sujeito, o que não engana.

Vocês vêem desenhar-se neste *o que não engana* em que nível radical, mais radical que tudo o que foi derivado no discurso de Freud, inscreve-se a função de sinal da angústia. Não há meio de situar essa função de sinal a não ser nesse nível. Esse balizamento conforma-se às primeiras formulações que Freud fez sobre a angústia, transformação direta da

libido e outras. Foi somente colocando-as assim que elas permaneceram ainda compreensíveis. O próprio Freud percebeu isso o suficiente para mantê-las depois de *Inibição, sintoma e angústia*.

Por outro lado, opus-me à tradição psicológica que distingue o medo da angústia a partir de seus correlatos, especialmente seus correlatos de realidade, e as atuações às quais ela induz. Mudei aqui as coisas, dizendo sobre a angústia: *ela não é sem objeto*.

O que é o objeto *a*, cujas formas fundamentais, tão longe quanto pude levá-lo, lhes apresentei? O objeto *a* é o que caiu, do sujeito, na angústia. É o mesmo objeto que eu desenhava como *a causa do desejo*.

A angústia que não engana é substituída, para o sujeito, pelo que deve ser operado por meio do objeto *a*. É a isso que está suspensa a função do ato. O desenvolvimento dessa função estava reservado ao futuro. No entanto, garanto-lhes, vocês não o perderão completamente, uma vez que desde já o incluí na parte escrita de um livro que prometi para daqui a seis meses.

Ano passado ative-me à função do pequeno *a* na fantasia. Ele assume nela a função de ser o suporte do desejo, na medida em que o desejo é o mais intensivo do que é dado ao sujeito atingir no nível da consciência, em sua realização de sujeito. É por essa

cadeia que mais uma vez se afirmam as dependências do desejo em relação ao desejo do Outro.

Fico tentado, no momento de deixá-los, a lembrar-lhes o caráter radical, totalmente reestruturante, das concepções que lhes trago, tanto do sujeito como do objeto.

Desvencilhamo-nos há muito tempo, claro, de qualquer concepção que fizesse do sujeito uma pura função da inteligência correlativa ao inteligível, tal como o *nóus* arcaico. A angústia mostra-se já aqui crucial. Não que ela não esteja em Aristóteles, a *agonia*, mas só poderia se tratar para a tradição antiga de um *pathos* local que se apazigua na impassibilidade do Todo. Resta algo da concepção antiga até no que parece estar mais longe dela: no pensamento positivista, no qual se funda e, ainda hoje vive, a ciência dita psicológica.

Há seguramente algum fundamento na correspondência entre a inteligência e o inteligível. A psicologia pode nos mostrar que a inteligência humana não é diferente, em seu fundamento, da inteligência animal, e isto não sem razão. Desse inteligível, suposto no dado e no fato, podemos deduzir o progresso da inteligência ou sua adaptação no curso da evolução, até mesmo imaginar formalmente que esse progresso reproduz-se em todos os indivíduos. Tudo está e é aí, exceto uma hipótese que sequer foi percebida pelo pensamento positivista, justamente que o fato seja inteligível.

Na perspectiva positivista, a inteligência não passa de um afeto entre outros, fundado na hipótese da inteligibilidade. Isso justifica essa psicologia de cartomante, que pode ser desenvolvida em lugares aparentemente os mais isentos, do alto das cátedras universitárias. O afeto, ao contrário, não é senão inteligência obscura.

O que escapa a quem recebe esse ensino é o efeito de obscurantismo que ele sofre por isso. Sabemos aonde esse efeito desemboca – nos empreendimentos cada vez mais intencionais de uma tecnocracia, na padronização psicológica dos sujeitos desajustados no trabalho, no ingresso nos quadros da sociedade existente, na cabeça curvada sob a norma do psicólogo.

Digo que o sentido da descoberta de Freud é uma oposição radical a isso.

Isto é para fazê-los perceber sentir que os primeiros passos do meu ensino caminharam nas vias da dialética hegeliana. Era uma etapa necessária para investir contra o mundo dito da positividade.

A dialética hegeliana, quando a avaliamos, reduz-se essencialmente a raízes lógicas, como o próprio Hegel mostrou, e precisamente ao déficit intrínseco da lógica da predicação. Isso quer dizer que o universal, completamente examinado – e isso não escapou ao logicismo contemporâneo –, não se funda senão pela agregação, ao passo que o particular, único

a encontrar existência nisso, aparece aí como contingente. Toda a dialética hegeliana é feita para preencher essa falha e mostrar, numa prestigiosa transmutação, como o universal pode chegar a se particularizar pela via da escansão da *Aufhebung*.

Contudo, sejam quais forem os prestígios da dialética hegeliana – sejam quais forem seus efeitos, *via* Marx, por meio do qual ela entrou no mundo, consumando assim aquilo que em Hegel era a significação, a saber, a subversão de uma ordem política e social fundada na *Ecclesia*, a Igreja –, seja qual for aqui o seu sucesso –, seja qual for o valor do que ela sustenta nas incidências políticas de sua realização, a dialética hegeliana é falsa. É contradita tanto pela atestação das ciências da natureza quanto pelo progresso histórico da ciência fundamental, ou seja, a matemática.

Como também logo percebeu o contemporâneo do desenvolvimento do sistema de Hegel, que era então nem mais nem menos o Sistema, como viu, cantou, marcou Kierkegaard, a angústia aqui é o signo ou a testemunha de uma hiância existencial – cujo esclarecimento atesto ser dado pela doutrina freudiana.

A estrutura da relação da angústia com o desejo, a dupla hiância do sujeito ao objeto dele caído, onde, para além da angústia, ele deve encontrar seu instrumento, a função inicial desse objeto perdido sobre o

qual Freud insiste, eis a falha que não nos permite tratar do desejo na imanência lógica exclusiva da violência como dimensão a forçar os impasses da lógica.

Freud nos leva aí ao coração daquilo sobre o qual se funda o que para ele era a ilusão. Ele o chamava segundo o modo de seu tempo, que é o de um álibi, de religião. Já eu o chamo de Igreja.

Freud projeta-se com as luzes da razão sobre o próprio campo pelo qual, contra a revolução hegeliana, a Igreja mantém-se intacta, e com todo o brilho que vocês nela vêem.

É no fundamento mesmo da tradição eclesiástica que ele nos permite traçar a clivagem de um caminho que vá além, infinitamente mais profundo, mais estrutural, que a baliza que ele colocou sob a forma do mito do assassinato do pai.

E é aí, nesse terreno movediço, não raro escabroso, que eu gostaria de avançar este ano, não sem me gabar de ter em meu auditório ouvidos dignos de ouvi-lo: estou falando dos representantes da ordem eclesiástica.

No que se refere ao pai – ao Pai deles, os Padres da Igreja –, permitam-me dizer-lhes que não os achei suficientes.

Alguns sabem que pratico a leitura de santo Agostinho desde a idade pubertária. Foi tardiamente, no entanto, há apenas cerca de dez anos, que tomei conhecimento do *De trinitate* e o reabri esses dias para

simplesmente me surpreender como Agostinho diz pouca coisa sobre o Pai. Soube nos falar, claro, do Filho, e muito do Espírito Santo, porém temos, não diria a ilusão, mas a sensação de que uma espécie de fuga se produz sob sua pluma, por uma espécie de *automaton*, quando se trata do Pai.

Agostinho é, entretanto, um espírito tão lúcido que reencontrei com alegria seu protesto radical contra qualquer atribuição a Deus da expressão *causa sui*. Esse conceito é, com efeito, totalmente absurdo, mas seu absurdo só é demonstrável a partir daquilo que pontuei para vocês, ou seja, que não há causa senão depois da emergência do desejo, e que a causa do desejo não poderia ser sustentada de forma alguma por um equivalente da concepção antinômica da causa de si.

Mas esse mesmo Agostinho, que pode formular essa coisa contra toda piedade intelectual, abrandava-se contudo a ponto de traduzir *Ehyeh acher ehyeh*, que há tempos ensinei-os a ler, por *Ergo sum qui sum, Sou aquele que sou*, com que Deus afirma-se idêntico ao Ser. Este ano eu pretendia articular para vocês todo tipo de exemplos de outras fórmulas análogas nos textos hebreus, que lhes teriam mostrado que, tanto em latim como em francês, soam falsos e claudicantes, ao passo que Agostinho era excelente escritor. O *Sou aquele que sou* com que Deus afirma-se idêntico ao Ser motiva um puro absurdo quando se trata do Deus que fala a Moisés na sarça ardente.