

# O NOME-DO-PAI NO FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO: UMA REFLEXÃO PSICANALÍTICA

Paulo Antonio de Campos Beer<sup>1</sup>

Prof. Dr. Luiz Felipe de C. e S. Pondé<sup>2</sup>

## Resumo

O fundamentalismo religioso ocupa grande parte de discussões políticas na contemporaneidade, mas parece haver uma grande dificuldade na compreensão do tema. O objetivo deste artigo é analisar o tema a partir da psicanálise laciana. Será trabalhada a hipótese de que embora se difira de tipos de religiosidade tradicionais, todavia não pode ser considerado um fenômeno puramente político. O tema será introduzido a partir da sociologia, para depois se abordar a produção da psicologia social; nesse ponto, a psicanálise faz uma interessante contribuição, retomando as teorias sociais considerando-se os conceitos de identificação e Nome-do-Pai, possibilitando trabalhar a hipótese central e apontar o fundamentalismo como uma maneira de se lidar com questões que são excluídas do funcionamento da lógica do consumo, num contexto em que as identificações são atravessadas por uma intensa ironização.

**Palavras-chave:** Fundamentalismo religioso, Psicanálise, Nome-do-Pai, Ironia.

## Abstract

Religious fundamentalism is a much discussed theme in contemporary politics, although it seems to be very hard to comprehend. The purpose of this article is to analyze the subject on the basis of lacanian psychoanalysis. The main idea is that, despite being diverse from traditional ways of religiosity, religious fundamentalism cannot be considered as a pure political phenomenon. The discussion begins in the sociological field, to be followed by social psychology theories; at this point, the psychoanalytic theory offers an interesting contribution, retaking the social theories considering the concepts of identification and the Name-of-the-Father, enabling us to develop the argument that religious fundamentalism is a way to deal with questions that are often excluded from the consumption logic, in a context where identifications are marked by a profound irony.

**Keywords:** Religious fundamentalism, Psychoanalysis, Name-of-the-Father, Irony.

---

<sup>1</sup> Psicólogo (PUC-SP), membro do Laboratório de Teoria Social Filosofia e Psicanálise (LATESFIP/USP); bolsista FAPESP; beerpaulo@gmail.com

<sup>2</sup> Professor do Programa de Estudos Pós Graduated em Ciências da Religião (PUC-SP); ponde.folha@uol.com.br

## Introdução

O fundamentalismo religioso é, sem dúvida, um fenômeno que desperta grande interesse na sociedade contemporânea. Esse tema que tanto ocupa discussões políticas e religiosas assume, muitas vezes, uma conotação pejorativa; em outros registros, contudo (por exemplo, nas comunidades que se dizem fundamentalistas), é apontado como a única maneira de se sobreviver ao mundo contemporâneo.

Nessa perspectiva, o sociólogo Manuel Castells (1999) aponta para o fundamentalismo como um resultado do enfraquecimento de formas tradicionais de socialização. Segundo ele, a identidade seria uma questão extremamente importante na organização social, que sofreu transformações no mundo contemporâneo.

O autor defende, em *O Poder da Identidade* (1999), que existem três tipos de construção de identidades coletivas: a identidade legitimadora, a identidade de resistência e a identidade de projeto. A primeira (legitimadora) seria aquela introduzida pelas instituições dominantes da sociedade, como, por exemplo, a identidade nacional defendida pelos Estados-nação.

Os outros dois tipos seriam, segundo Castells, identidades paralelas a essa legitimadora, que surgiriam ou apenas como um tipo de resistência, ou como um projeto de redefinição da posição na sociedade. Como colocado pelo autor,

*Identidade de resistência: criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo oposto a estes últimos[...]*

*-Identidade de projeto: quando atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar uma transformação de toda a estrutura social... (CASTELLS, 1999. p. 24)*

Assim, vemos que na maioria das vezes essas comunidades radicais são produtoras de identidades de resistência. A identidade de resistência pode se transformar numa identidade de

projeto, ou até numa legitimadora (se virar dominante), como vemos em países que passaram por revoluções religiosas. O que pode ser visto com mais facilidade, contudo, são comunidades que se baseiam em princípios opostos aos da lógica dominante para sobreviver.

Essas comunidades têm, frequentemente, seu foco na submissão a valores morais tradicionais ou religiosos, tratando-os de maneira muito rígida e autoritária. Mais que isso, elas usualmente defendem uma verdade absoluta. Segundo Castells, pode-se definir o fundamentalismo como a criação de uma identidade coletiva a partir da identificação de comportamentos e preceitos com a normas resultantes da lei de Deus, interpretada por uma autoridade definida. Contudo, o autor defende que é um erro considerar comunidades fundamentalistas “atrasadas”. Ele aponta a reconstrução da identidade cultural islâmica, que é “hipermoderna”: os movimentos islâmicos surgem como uma resposta tanto à decadência das sociedades tradicionais, quanto ao fracasso de projetos nacionalistas nos países árabes; suas bases sociais seriam uma reação contra uma inatingível modernização e também contra os efeitos negativos da globalização. Porém, não significa um retorno à tradição, mas uma “...manipulação de materiais tradicionais para a formação de um novo mundo divino e comunal...” (Castells, 1999. p. 37), como uma alternativa à excludente ordem mundial.

Já o fundamentalismo cristão norte-americano, por outro lado, não surge como resultado de um projeto nacionalista fracassado. Ao contrário, são ao mesmo tempo teocratas morais conservadores, e libertários econômicos. Se esse movimento se caracteriza, em parte, por uma luta contra o processo de instauração de anomia que acontece na economia e na mídia, é pelas possíveis consequências à força da moral. Como coloca o autor,

*...provavelmente, a causa mais importante do fundamentalismo cristão dos anos 80 e 90 é a reação contra o desafio do patriarcalismo, fruto das revoltas da década de 60, e expresso pelos movimentos feminista, das lésbicas e dos gays. (CASTELLS, 1999. p. 43)*

Vê-se que o fundamentalismo religioso é um fenômeno de complexa explicação. Existem muitas vertentes distintas que são denominadas e se autodenominam fundamentalistas, e estabelecer um ponto em comum que permita definir o fundamentalismo como categoria é difícil. O objetivo desse artigo é analisar o material produzido sobre o tema na área da psicologia, e apresentar, a partir da psicanálise, uma maneira interessante de abordagem do tema, que indica caminhos frutíferos para sua explicação, classificação, e possibilidade de crítica.

## **Fundamentalismo religioso como uma busca intratextual por significado**

Um “sistema de significados” pode ser pensado como um grupo de crenças ou teorias sobre a realidade que inclui ambas uma teoria do mundo (crenças sobre outros e situações) e uma teoria do eu (crenças sobre o eu), assim conectando proposições entre os dois grupos de crenças que são importantes em termos de funcionamento geral. (HOOD; HILL; WILLIAMSON, 2005, p. 14 - tradução nossa)

No livro *The Psychology of Religious Fundamentalism* (2005), os autores apontam a noção de sistema de significação como extremamente importante para se entender o fundamentalismo religioso. Um sistema de significação pessoal é um sistema cognitivo a partir do qual a vida pode ter um significado pessoal. A religiosidade (fundamentalista e não fundamentalista) pode ser encarada como um desses sistemas.

Os autores diferenciam os fundamentalistas como *habitantes*, e não *seguidores*, da religião. Isso significa que eles fazem parte de uma comunidade em que valores morais, crenças e padrões de comportamento são definidos de uma maneira que toda a vida se organiza a partir deles, que eles são sempre vividos, sem a necessidade de que sejam buscados.

Quanto à determinação de significado, descreve-se quatro modalidades presentes nas religiões: um sistema abrangente; uma orientação filosófica acessível; um meio de transcendência; e respostas diretas a demandas de significado e propósito. De fato, não somente os fundamentalistas encontram na religião essa possibilidade de significação, mas eles têm na religião uma fonte única.

Na questão da abrangência, a religião é um sistema bastante completo, pois engloba outros sistemas de significação (trabalho, relações pessoais). Assim, o sistema passa a ser uma orientação filosófica acessível, pois permite que todos esses âmbitos a ele subordinados estejam ligados a um núcleo de ideias que se propõe a explicar as questões mais profundas da existência humana, determinando modos de conduta.

Ainda ligado com a capacidade de significação da religião, deve-se considerar as questões da transcendência: vê-se nos fatos de haver uma proposição de vida após a morte, um Deus transcendente e soberano, o núcleo da significação que a religião pode prover.

O quarto critério diz respeito ao fato de se encontrar, nos cânones, reivindicações diretas de significado e propósito. Assim, no próprio texto sagrado há passagens nas quais o significado (ou propósito) da vida é explicitamente definido.

Ressalta-se que o que diferencia fundamentalistas de outros religiosos não é *no que* eles acreditam, mas *como* eles acreditam. Desse modo, defende-se que, no fundamentalismo, a religião é um *modo total de vida*. A religião assume um caráter absoluto que subordina qualquer outro tipo de significação a uma base definida: *o texto sagrado*. Assim, a principal característica do fundamentalismo religioso seria a supremacia do texto sagrado em relação a qualquer outra maneira de significação, ao que se refere como *intratextualidade*.

### **O modelo intratextual**

*Nós afirmamos que um modelo baseado no princípio da intratextualidade é essencial para entender a psicologia do fundamentalismo religioso. (...) Em termos da natureza dialógica dos textos sagrados, uma abertura para o que o texto realmente fala e pretende é crucial. Isso pode, dentro do pensamento fundamentalista, vir somente de dentro do texto. Assim nosso modelo é intratextual.* (HOOD; HILL; WILLIAMSON, 2005, p. 22 - tradução nossa)

Esse trecho mostra o que os autores definem quanto ao fundamentalismo religioso ser um sistema intratextual: o texto sagrado é o único parâmetro para julgamento. É sua leitura que determina todos os padrões de conduta e de crença, inclusive é o próprio texto que determina como ele mesmo deve ser lido. Nenhum tipo de crítica pode ser feita desde um ponto externo. Assim, a leitura intratextual aparece como um modo de relação com o texto, que perpetua seu caráter sagrado e determina verdades absolutas. “Considera-se que essa realidade construída existe anteriormente ao leitor como um fato objetivo, e isso fornece a base para que o indivíduo atribua significado para todos os outros aspectos do mundo.” (HOOD; HILL; WILLIAMSON, 2005, p. 23 - tradução nossa)

Porém, isso não significa que não há nenhum tipo de interpretação do texto. Diferenças entre grupos fundamentalistas que têm o mesmo texto como referência mostram como mesmo a leitura intratextual pode variar, seja porque sempre há partes do texto que são consideradas mais importantes, ou mesmo porque o texto permite diferentes interpretações. Contudo, como colocam os autores, o que todos fundamentalistas têm em comum é que nada externo ao texto pode modificar o que está no texto. Assim, a leitura intratextual parece estabelecer um movimento circular, no qual o texto lido determina o modo de leitura dele mesmo, e causa extensas consequências em outros âmbitos da vida.

### **Limitações da intratextualidade**

No livro *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience* (1997), os autores Benjamin Beit-Hallahmi e Michael Argyle elencam três modalidades de explicação de fenômenos religiosos: teses de origem (fatores biológicos, necessidades cognitivas, etc), teses de manutenção (aprendizado social, identidade e auto-estima, etc), e teses de consequência (integração pessoal; integração social).

Quando tratam do fundamentalismo, não se usa o conceito da intratextualidade. Ao contrário, comparando-se a gama de explicações apresentadas com os argumentos que baseiam a tese da intratextualidade, vemos que ela só trata da questão de necessidades cognitivas. Porém, o que se vê na leitura de Argyle e Beit-Hallahmi, é que esse tipo de explicação é bastante contestado:

*A idéia de uma necessidade de significado não é aceita universalmente. Bainbridge e Stark (1981), entre outros, desafiaram a visão de que humanos sempre têm uma visão de mundo, uma “orientação de valores”, ou um sistema de significação. (ARGYLE; BEIT-HALLAHMI, 1997, p. 233 - tradução nossa)*

Com isso, os autores não defendem que as necessidades cognitivas não exerçam nenhum tipo de influência, mas que sua motivação é secundária. Considerando-se as explicações dadas a partir do conceito de intratextualidade, não parece ser possível definir categoria *fundamentalista religioso* a partir desse conceito.

Primeiramente, deve-se considerar que uma leitura isenta de influências externas é impossível. O caráter sagrado de um texto sempre é anterior a qualquer leitura, ou, ao menos, definido por razões exteriores. Mesmo que possa se reconhecer uma leitura que privilegie certos aspectos do texto como absolutos, não se pode explicar a emergência desse tipo de relação com o texto no próprio texto.

Além disso, há uma hierarquia entre diferentes partes do texto, que não é definida pelo próprio texto. Desse modo, a leitura parece muito mais uma confirmação de certas convenções do que sua gênese. A intratextualidade apresenta-se muito mais como uma justificação interna de uma comunidade em relação a suas normas de comportamento, que confirma sua visão de mundo (se pressupõe que exista um significado inerente ao texto), do que algo que explique esse tipo de comportamento.

A tentativa de entender o fundamentalismo religioso a partir da intratextualidade parece não ser suficiente, justamente porque existem fatores decisivos na organização desses

grupos que claramente não pertencem ao texto. Retoma-se, então, a ideia de que o fundamentalismo religioso caracteriza-se por fazer oposição a algo presente na sociedade contemporânea.

Em seu livro *O fundamentalismo religioso* (2005), o autor Klaus Kienzler aponta algumas características gerais desse fenômeno:

- *O enfrentamento diário se dá contra o chamado modernismo, a secularização da sociedade e o darwinismo nas ciências naturais.*

- *Frente ao modernismo, remete-se à Bíblia e à dogmática, quase sempre de forma irreflexiva.* (KIENZLER, 2005, p. 19 - tradução nossa)

Também nessa direção, encontra-se os autores Gabriel A. Almond, R. Scott Appleby e Emmanuel Silva, em seu livro *Strong Religion: the rise of fundamentalisms around the world* (2003). Como colocam os autores, apesar de uma frequente dificuldade em se definir o que é “fundamentalismo” (termo usado em diferentes meios com diversos sentidos, uma amálgama sob a qual se coloca tudo aquilo que não é desejável), pode-se definir esse fenômeno historicamente:

*“Fundamentalismo”, nesse sentido, refere-se a um padrão discernível de militância religiosa pela qual autodenominados “crentes verdadeiros” tentam impedir a erosão da identidade religiosa, fortificar as fronteiras da comunidade religiosa, e criar alternativas viáveis a instituições e comportamentos seculares.* (ALMOND; APPELBY; SILVA, 2003, p. 17 - tradução nossa)

Assim, a problemática do fundamentalismo parece estar mais relacionada, antes de tudo, com um contexto específico decorrente da organização social contemporânea. Kienzler defende em seu livro que o fundamentalismo religioso é somente um dos “fundamentalismos” que podemos encontrar hoje, o que reforça ainda mais essa hipótese. Como ele mesmo diz,

*Não surpreende, pois, que os embates religiosos fundamentalistas atuais estejam dirigidos preferentemente contra a civilização do mundo ocidental. Nesse sentido, o fundamentalismo religioso pode entender-se também como um protesto contra o mundo moderno ocidental.* (KIENZLER, 2005, p. 25 - tradução nossa)

Porém, contra o quê, exatamente, poder-se-ia dizer que o fundamentalismo se opõe? Se em alguns casos existe um posicionamento político explícito (como em algumas manifestações islâmicas), em outros vê-se simplesmente uma recusa em aceitar o modo de

organização social (caso, por exemplo, dos Amish). Nesse sentido, pode-se perguntar: o que o fundamentalismo religioso recusa?

### **Identificações irônicas**

Segundo o filósofo Vladimir Safatle, em seu livro *Cinismo e Falência da Crítica* (2008), o capitalismo contemporâneo funciona a partir de sua própria ironização, sem, contudo, que isso resulte em seu enfraquecimento. Ao contrário, a constante permanência de um estado de suspensão da lei que, todavia, não a anula (algo frequentemente característico de situações de anomia), parece ser “... o modo hegemônico de funcionamento da Lei.” (SAFATLE, 2008, p. 104). Como coloca o autor, “...Na verdade, eles são cada vez mais chamados a sustentar *identificações irônicas*, ou seja, identificações nas quais, a todo momento, os sujeitos afirmam a sua distância em relação àquilo que estão representando ou, ainda, em relação a suas próprias ações.” (SAFATLE, 2008, p. 104).

Para embasar essa possibilidade de *identificação irônica*, é necessário considerar que o capitalismo atual não pauta mais sua estrutura na produção, mas no consumo. Essa mudança faz-se essencial justamente pelo fato de que o modo como nos relacionamos com o gozo estar intimamente ligado àquilo que é socialmente partilhado.

Assim, poderíamos dizer que a função paterna, ao ocupar um lugar essencial na organização da economia libidinal, também reproduz modos partilhados de ordenação do gozo, que em dado contexto permite que o capitalismo de produção se desenvolva. A ética protestante, que Weber - *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905) - aponta como necessária ao espírito do capitalismo, se reproduz nesse “pai repressor”, resultando numa forma de repressão do gozo que permite a concentração da libido na produção e no acúmulo.

Contudo, o capitalismo não se organiza mais em torno da produção, mas sim do consumo. Ligado a essa mudança, o mundo do trabalho visa, agora, satisfazer as demandas de gozo presentes nas práticas do consumo. Porém, a lógica do consumo não partilha dos mecanismos de repressão das pulsões libidinais, o que nos leva, conseqüentemente, a outra forma de regulação. Ou, como coloca Safatle,

*O que nos interessa aqui são certas conseqüências psíquicas dessa passagem da sociedade de produção para a sociedade de consumo. Jacques Lacan identificou talvez a maior delas ao insistir que a figura social dominante do supereu na*

*contemporaneidade não estava mais vinculada à repressão das moções pulsionais, mas à obrigação da assunção dos fantasmas. Não mais a repressão ao gozo, mas o gozo como imperativo. (SAFATLE, 2008, p. 128)*

O fato de a sociedade se estruturar a partir de um imperativo de gozo faz com que os modelos de identificação ligados à renúncia pulsional sejam substituídos ou, pelo menos, suplantados por outros que têm como traço característico a busca interminável do gozo pela instrumentalização dos fantasmas. Isso não significa que a lei simbólica deixe de existir: embora haja uma instauração simbólica do supereu que regula as relações sociais a partir da lei, a identificação instaurada prega sua transgressão. Na sociedade capitalista contemporânea há um reforçamento de um supereu que diz “Goze!”, reforçamento esse resultante da identificação com a figura do capitalista.

Contudo, essa exigência do supereu que diz “Goze!” é essencialmente frustradora, já que não há objeto adequado. Dessa maneira, essa busca alimenta uma estrutura focada no consumo, de modo que há um deslocamento infinito e instantâneo de objetos que são consumidos, de fantasmas que são instrumentalizados, e sempre o retorno à insatisfação. Esse imperativo em nenhum momento deixa de ser um tipo de controle, ele apenas muda, como coloca Safatle, de um “controle-repressão” para um “controle-estimulação”.

Desse modo, chega-se ao cinismo como tendência hegemônica de racionalização no capitalismo contemporâneo. Justamente no fato de possibilitar a racionalização de paradoxos, resultando na perda da força perlocucionária da enunciação da clivagem, o cinismo aparece como modo de racionalização de uma sociedade que se estrutura a partir de um imperativo de gozo que nunca pode ser satisfeito, mas que continua a ser privilegiado em relação a qualquer outra direção normativa. “Dessa forma, o ‘sofrimento de indeterminação’ normativa capaz de provocar sintomas como a ansiedade e a depressão pode parecer, no interior do cinismo, como motivo de gozo.” (SAFATLE, 2008, p. 139)

Encontra-se, assim, um gozo advindo da identificação com um tipo ideal socialmente partilhado. De fato, a identificação com tipos ideais não é algo específico de nossa sociedade, mas sim de qualquer laço social. Há, contudo, algo no capitalismo que merece especial atenção. Raul Pacheco Filho (2009) defende que o modo de organização atual colabora com “...uma aceleração da tendência totalitária à alienação, em escala sem precedentes nas demais formas históricas de sociedade.” (PACHECO FILHO, 2009, p. 155). Segundo ele, pode-se pensar que o capitalismo apresenta uma articulação entre o sujeito e seu desejo (enquanto algo objetivável). E é justamente essa articulação que permite que a sociedade se organize em um

“ethos” que tem como principal paradigma o consumo de objetos, que, ao menos no discurso dominante, trariam a satisfação do desejo.

Contudo, o discurso dominante, ao mesmo tempo em que defende essa adequação do objeto ao desejo, a nega. Os paradoxos podem conviver na medida em que o indivíduo se identifica com esse outro que poderia conviver com eles (paradoxos). Por outro lado, este ideal com o qual é possível se identificar, oferece apenas uma característica, a da busca incessante do gozo. Junto com isso, o único traço que pode ser definido deste ideal seria, justamente, a defesa de uma não identificação, a recusa em estabelecer uma imagem definida. Nisso se concentra o ponto nuclear do cinismo enquanto possibilidade de forma de socialização, a saber, na ironização da própria identificação. A identificação com o ideal de não se identificar é, em si, paradoxal, porém a alienação deste ponto permite a construção de um modo de socialização que exclui de seu discurso qualquer tipo de paradoxo, ou, ao menos, faz com que as contradições internas não tenham força de ato.

Esse tipo de ordenação do gozo tem dois resultados importantes: por um lado a falência da crítica, como diz Safatle, justamente pelo fato de a enunciação dos conflitos não ter mais força perlocucionária. Por outro, tem-se um mal-estar decorrente da impossibilidade que esse ideal apresenta para a construção de uma narrativa coerente a partir da qual se possa estabelecer não somente a identificação em si, mas também sentidos e valores. Desse modo, nos aproximamos justamente das questões que continuam pertinentes após o exame do fundamentalismo religioso pelo conceito de intratextualidade e pela ideia de oposição à modernidade. Esse modo de organização calcado no imperativo de gozo, que tem como consequência uma ilusão de não-identificação, a identificação com um ideal irônico, seria, assim, o principal ponto ao qual o fundamentalismo religioso faz oposição, aquilo que estaria na gênese da organização intratextual de comunidades religiosas. Nesse ponto, o conceito lacaniano do Nome-do-Pai pode trazer preciosas contribuições.

### **O Nome-do-Pai**

Durante o seminário de 1958-1959 (*As Formações do Inconsciente*), Lacan trata o Nome-do-Pai como resultado da resolução do complexo de Édipo:

*A estreita ligação desse remeter a mãe a uma lei que não é a dela, mas a de um Outro, com o fato de o objeto de seu desejo ser soberanamente possuído, na realidade, por esse mesmo Outro a cuja lei ela remete, fornece a chave da relação*

*do Édipo. O que constitui seu caráter decisivo deve ser isolado como relação não com o pai, mas com a palavra do pai. (LACAN, 1958-1959/1999, p. 199)*

Para Lacan, o Nome-do-Pai seria o significante que ocuparia o lugar do significante “primordial”, o desejo da mãe – desejo original da criança, que é recalçado e substituído metaforicamente pelo Nome-do-Pai. Desse modo, é justamente ele que faz a entrada do indivíduo no simbólico, introduzindo o desejo na linguagem. As implicações disso são muitas, entre elas (como já dito) a possibilidade de deslocamento do desejo para outros objetos. Como diz Dor,

*Por meio do recalque originário e da metáfora paterna, o desejo vê impor-se, então, a mediação da linguagem. Mais precisamente, é o significante Nome-do-Pai que inaugura a alienação do desejo na linguagem. Fazendo-se palavra, o desejo não se torna, assim, nada mais do que o reflexo de si mesmo. O desejo de ser, recalçado em prol do desejo de ter, impõe à criança que engaje a partir de então seu desejo no terreno dos objetos substitutivos do objeto perdido. (...)*

*O desejo permanece, portanto, sempre insatisfeito, pela necessidade em que se encontrou de se fazer linguagem. (...) Em outras palavras, o desejo vê-se engajado na via da metonímia. A metáfora do Nome-do-Pai intima a criança a tomar a parte (objeto substitutivo) pelo todo (objeto perdido).(...)*

*Concluindo, a metáfora paterna instituiu um momento radicalmente estruturante na evolução psíquica da criança. Além de inaugurar seu acesso à dimensão simbólica, afastando a criança de seu assujeitamento imaginário à mãe, ela lhe confere o status de sujeito desejante. (DOR, 1989, p. 94)*

Porém, como expõe Eirik Porge, em seu livro *Os nomes do pai em Jacques Lacan* (1998), após o seminário interrompido de 1963, no qual ele começava a tratar justamente desse conceito, o Nome-do-Pai retorna de diferentes maneiras nos textos e seminários.

Se no seminário V pode-se ver o Nome-do-Pai como aquele que sustenta a cadeia simbólica, durante o percurso da obra de Lacan, o Nome-do-Pai será reelaborado, de modo que chegará a ser definido como quarto elemento borromeano, no seminário RSI. Como coloca Porge,

*É o quarto anel que Lacan identifica ao Nome-do-Pai. Ele é então um Nome de Nome de Nome porque é a partir de sua presença que se diferenciará real, simbólico e imaginário, ele mesmo reabsorvendo-se de algum modo nestas nomeações que ele permite. Ele mesmo é Nome de Nome de Nome neste sentido:*

*com o anel a-mais se pode articular um simbólico do real do imaginário, um imaginário do real do simbólico... O quarto anel, Nome-do-Pai, é o um-a-mais que cumpre a diferenciação como tal do real, simbólico, imaginário. O quarto anel é o Nome-do-Pai, o pai como nome, nome inominável, cujo turbilhão cospe os nomes do pai, R, S, I. (PORGE, 1998, p. 186)*

Contudo, focaremos, neste artigo, algumas conseqüências que podem ser tiradas de elaborações anteriores a essa, nas quais se tem duas vertentes de uso do conceito: como significante que sustenta a cadeia simbólica, e como sujeito suposto saber. Separar essas duas vertentes não significa que elas sejam independentes, ao contrário, sempre que se pensa em um sentido na linguagem, está implícita a idéia de que existe um saber unívoco que sustenta a relação entre o significante e o significado. O psicanalista Norberto Rabinovich, em seu artigo *El Nombre Del Padre: Articulación entre La letra La ley y el goce* (2011), sustenta a ideia apresentada anteriormente por Lacan de que a crença está na base da linguagem:

*O fenômeno da crença e o reinado do sujeito suposto saber no horizonte subjetivo, é conseqüência da imersão do ser falante na linguagem. A fim de participar do mundo humano, é preciso crer no sentido das palavras. O sentido é o que sustenta o laço social. Nossa realidade íntima e cotidiana, tanto como nossa vida social, se modela e ordena em função do sentido das palavras.*

*Sem dúvida, a busca de entendimento e compreensão entre as pessoas conduz a inevitáveis fracassos os quais não impedem que a aposta na compreensão sem falhas seja sistematicamente renovada. Esses fracassos não são contingentes, estão determinados pela estrutura da linguagem. O sentido não está colado às palavras, ainda que surja delas e estas sejam seus veículos. Se existisse algum lugar onde o sentido da fala entrasse em correspondência unívoca e íntegra com os significantes que o engendram esse lugar seria Deus. Crer em Deus, oferece ao ser falante a possibilidade de supor que o sentido implicado na linguagem está garantido; que em algum lugar a verdade está garantida. (RABINOVICH, 2011, p. 435 - tradução nossa)*

Nesse trecho, vê-se claramente a importância do conceito do Nome-do-Pai para a teoria lacaniana. De fato, seria justamente esse significante que não somente estruturaria a cadeia simbólica e definiria as leis da linguagem, como inerentemente a essas funções, também se teria a possibilidade de sua imaginação, resultando no Sujeito Suposto Saber. Nesse sentido, vê-se porque Lacan emprestou o termo da própria religião: o Nome-do-Pai é, de fato, o que organiza o mundo religioso. Nesse ponto, o fundamentalismo religioso pode ser

visto como uma resposta a uma situação em que esse fundamento da religiosidade se vê abalado.

Retomando-se a hipótese de que o fundamentalismo religioso faria oposição a um modo de organização social com tendência cínica, pode-se pensar que ele seria uma forma de reconfirmar, a todo instante, a existência do Sujeito Suposto Saber, a existência de Deus como lugar da verdade e como garantia de um sentido definido. Um claro embate a um modo de identificação irônica.

Porém, para que essa hipótese se sustente, é necessário também pensar o Nome-do-Pai no próprio modo de identificações irônicas. Ora, é evidente que a cadeia simbólica continua a se sustentar, assim como continua a existir um Sujeito Suposto Saber. A diferença é que, no modo de organização do capitalismo de consumo, o próprio caráter irônico das identificações faz com que essas “falhas” no discurso sejam sempre rejeitadas, elas não apresentam nenhum sinal de instabilidade ao sentido. Isso não significa que não exista um sentido, uma crença, um norte; ao contrário, tanto o imperativo de gozo, quanto a identificação com esse ideal ironizado, não deixam de ser, em nenhum momento, uma fantasia constituída e com um sentido definido. O que muda é que as falhas inerentes à constituição do sentido são absorvidas e devolvidas como mercadoria (remédios, drogas, “filosofias de vida”), de modo que, se por um lado tem-se a pretensão de sempre “resolvê-las”, por outro parece não haver espaço para o questionamento do modo de vida, para perguntas que esse discurso dominante, muitas vezes apoiado na ciência, não tem como tratar.

Nesse ponto, deve-se considerar uma outra consequência do conceito do Nome-do-Pai. Se ele é, como foi dito, o que organiza a cadeia simbólica, sendo o “significante da lei do significante”, é necessário pensar no que significa essa lei. Como diz Rabinovich, ela não é uma lei que determina modos de conduta e modelos, ao contrário,

*(...)Não se trata de assegurar a estabilidade do sentido e a submissão do sujeito ao mandato da palavra. Esse é o ideal de qualquer sistema religioso e a função da consciência moral. Na condensação que instaura o sem-sentido do significante, no inevitável mal-entendido que resulta dele, em fim, no equívoco radical da linguagem humana, Lacan situa o papel fundamental da lei da linguagem.*  
(RABINOVICH, 2011, p. 441 - tradução nossa)

Vê-se, assim, o traço fundamental do Nome-do-Pai: ao mesmo tempo que ele sustenta a cadeia e o sentido, ele traz consigo a ruptura desses. Ele traz em si a possibilidade de significação e a fragilidade de qualquer significado. Junto com o sentido, o Nome-do-Pai

indica que se trata de *mais um* sentido, e não *um*. Porém, esse traço fundamental não parece estar presente nem no ideal de consumo, nem no fundamentalismo religioso.

No discurso científico, que ampara o discurso do consumo, Lacan aponta que as questões que tentam de alguma maneira tratar do que escapa ao discurso, ou seja, aquilo do que se trata a lei do sem-sentido, são rejeitadas, foraccludas. Como ele diz em seu seminário sobre a *Ética da Psicanálise*:

*Assim como na arte em que há uma Verdrängung, um recalque da Coisa – como na religião talvez haja uma Verschiebung- é, propriamente falando, de Verwerfung, que se trata no discurso da ciência. O discurso da ciência rejeita a presença da Coisa, uma vez que em sua perspectiva se delinea o ideal do saber absoluto, isto é, de algo que estabelece, no entanto, a Coisa, não a levando ao mesmo tempo em conta. (LACAN, 1959-1960/2008, p. 160)*

O autor retoma esse tema em seu texto *A ciência e a verdade* (1965). Para dizer da ciência, Lacan retoma o *cogito* que para pensar a foracclusão da verdade como Causa. É somente porque Descartes coloca que a Causa quem sabe é Deus, o sujeito do suposto saber, que a ciência pode se desenvolver de maneira tão produtiva. Porém, assim como na paranóia, o que é rejeitado retorna, e as consequências são graves.

Pode-se ver grande parte dos sintomas contemporâneos nesse prisma. A insatisfação aparece patologicamente também. Porém, muitas vezes nem isso leva a algum tipo de reflexão sobre a causa, ao contrário: um dos mercados mais lucrativos é justamente o que trata desses sintomas, como a depressão, anorexia, ansiedade.

Por outro lado, pode-se ver o aumento de força das religiões também nesse sentido. Como Lacan coloca em seu texto, a relação da religião com a verdade como causa não é como a da ciência, foracclusão, mas consiste em sua denegação. Como ele diz, “Digamos que o religioso entrega a Deus a incumbência da causa, mas nisso corta seu próprio acesso à verdade. Por isso ele é levado a atribuir a Deus a causa de seu desejo, o que é propriamente objeto do sacrifício.” (LACAN, 1965/1998, p. 887). A religião, embora denegue, trata essas questões, de alguma maneira. Nesse sentido pode-se entender porque Lacan acredita em seu triunfo:

*Sim. Não triunfará (a religião) apenas sobre a psicanálise, triunfará sobre muitas outras coisas também. É inclusive impossível imaginar quão poderosa é a religião.*

*Falei a pouco do real. O real, por pouco que a ciência aí se meta, vai se estender, e a religião terá então muito mais razões ainda para apaziguar os corações.*  
(LACAN, 1974/2005, p. 65)

Retomando as questões iniciais, vê-se que o fundamentalismo religioso não deve ser visto como uma questão puramente política. Por outro lado, também não é uma aberração, um erro, mas uma consequência de um modo de organização amplamente difundido na sociedade contemporânea. Ele surge como uma rejeição da ironização, mas, ao fazer isso, parece atingir o outro extremo, de modo que as questões que o cinismo e a ironia parecem deslegitimar na lógica do consumo, também não parecem ter espaço no fundamentalismo religioso. Se por um lado se tem um ordenamento que ou mercantiliza ou exclui seus impasses, por outro parece se ter um que, para tratar desses impasses, precisa excluir todo o resto. Isso acontece justamente porque o contraponto à imago irônica é feito por uma imago ultra definida, de modo que as duas sempre estarão em conflito.

A psicanálise oferece, nessa situação, não a defesa de um dos lados, mas a crítica a identificações que tem por resultado a alienação. Lacan afirma que “... a psicanálise é essencialmente o que reintroduz na consideração científica o Nome-do-Pai...” (LACAN, 1998, p. 889), e, nesse sentido, por mais estranho que possa parecer, ela pode também reintroduzir o Nome-do-Pai no fundamentalismo religioso. O sem-sentido deve ser tratado, e se deve reconhecer que sempre restará um parte dele, sem-sentido.

## Referências

ALMOND, G.; APPLEBY, S.; SIVAN, E. *Strong Religion: the rise of fundamentalisms around the world*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.

CASTELLS, M. *O Poder da Identidade*. Trad. Klauss Gerhardt. 5ª edição. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

DOR, J. *Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem*. Trad. Carlos Eduardo Reis. Porto Alegre: Artmed. 1989.

HOOD, J., HILL, P. WILLIAMSON, W. *The psychology of religious fundamentalism*. Nova York: Guilford, 2005.

KIENZLER, K. *El fundamentalismo religioso*. Madri: Alianza Editorial, 2005.

LACAN, J. A ciência e a verdade. In: \_\_\_\_\_ (aut.). *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. *O Seminário V: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1999.

\_\_\_\_\_. *O Seminário VII: a ética da psicanálise [1959-1960]*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

\_\_\_\_\_. *O Triunfo da Religião (Precedido de Discurso aos Católicos)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005.

PACHECO FILHO, R. A praga do capitalismo e a peste da psicanálise. *A Peste: revista de psicanálise e sociedade e filosofia*, São Paulo, v.1, n.1. p.143-163, 2009. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/apeste/issue/view/207/showToc>>. Acessado em: 20/04/2010 às 20:15.

PORGE, E. *Os nomes do pai em Jacques Lacan: pontuações e problemáticas*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.

RABINOVICH, N. El Nombre Del Padre: articulación entre la letra la ley y el goce. *Revista Trivium: estudos interdisciplinares – Transmissão*, Rio de Janeiro, ano II, ed. 2. P. 432-443, 2011. Disponível em <http://www.uva.br/trivium/edicoes/edicao-ii-ano-ii/artigos-tematicos/5-el-nombre-del-padre-articulacion-entre-la-letra-la-ley-y-el-goce.pdf>, acessado em 08/09/2011 às 16:00.

SAFATLE, V. *Cinismo e Falência da Crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.