

Capítulo 4 – O lugar do Pai, o ato e o sujeito

Os recortes de casos trazidos nos capítulos anteriores ilustram que, no modo de funcionamento de algumas famílias, um lugar é posto em questão: o lugar do pai ou do que faz essa função. A clínica psicanalítica com crianças em situações de violência doméstica – violência vivida, na maioria das vezes, na relação com o pai e/ou com a mãe –, traz a complexidade desse lugar do pai. Como foi visto, trata-se de um lugar que, *a priori*, não pode ser desconsiderado, pois tem sua importância na constituição da criança como sujeito, nem supervalorizado, uma vez que, além de não se reduzir àquele que vem ocupá-lo, depende de como a referência ao que é sua função se articula na palavra da criança.

Faremos, agora, algumas pontuações sobre o modo como Freud e Lacan consideraram o valor da instauração desse lugar do pai na cultura. Isso será importante para situarmos as mudanças que se apresentam na modernidade em relação a esse lugar e as incidências que essas mudanças têm na clínica.

Acerca das questões clínicas, será percorrido um caminho em que, com Freud e principalmente com Lacan, serão privilegiados os conceitos de transferência e ato analítico como sendo fundamentais na direção de uma clínica que se dirige ao sujeito, mesmo no atendimento à criança. Aí, situaremos mais o seguinte ponto da complexidade do lugar do pai: se o endereçamento a esse lugar do Pai institui um lugar para o sujeito, o que também pode se apresentar no fim de um tratamento é o passo do sujeito de “se passar sem o pai”.

Nesse ponto, uma análise com criança apresenta suas especificidades. Se, por um lado, é mais freqüente que, em um fim de tratamento, esse lugar do qual a criança precisa para se referenciar se recoloque ou se rearticule, pode também acontecer que ela, de certo modo e em situações específicas, possa dar o passo de dele prescindir.

4.1 – Um lugar na cultura. Algumas observações sobre o pai e a religião a partir de Freud e Lacan

O lugar do pai na cultura ocidental se estabeleceu, de acordo com Lacan¹ (1963), com a introdução de um Deus único na tradição judaico-cristã. Marcada pela religião monoteísta, a cultura ocidental substitui a autoridade de um mestre antigo por uma autoridade paterna, que tira a sua força de uma instância que é puramente simbólica. Se o mestre antigo tirava sua força de um poder real, a autoridade paterna nessa cultura se suporta de uma referência a um Deus único que é pura ausência. Isso porque ninguém, a não ser talvez Moisés, O terá visto. O pai, à diferença do mestre antigo, não retira seu poder dele mesmo, mas sim de um vazio, levando Lacan a compará-lo, em seu Seminário *O Averso da Psicanálise*, com o mestre castrado (1969-70: 81).

É a partir da religião hebraica, então, que se vive com a idéia de que há um lugar Outro que se pode supor habitado por alguém – alguém com quem se mantém um diálogo interior e que é suposto saber sobre o que nos falta. O que importa destacar aqui é que, nesse contexto, a palavra tem valor por veicular uma enunciação, ou seja, uma dimensão radicalmente heterogênea: a dimensão do Outro.

Vejamos a relação estabelecida por Freud entre o pai e a questão do monoteísmo. Quando Freud aborda a questão da religião, principalmente em *Totem e Tabu* (1913), *O Futuro de uma Ilusão* (1927) e *Moisés e o Monoteísmo* (1938), parte de um hipotético período primevo e propõe um desenvolvimento histórico que termina por ressituá-lo, com o monoteísmo, o pai como “o cabeça da família” (1938: 157).

Ao tentar preencher a longa extensão existente entre esse período primevo e a vitória do monoteísmo ao longo da história, ele situa o último momento como um “retorno do recalcado” (1938: 156). O pai absoluto da ordem primeva teria sido substituído, após ser morto pelos filhos, pela instituição de um clã fraterno, que se desdobrou em um período de matriarcado, seguido pela introdução da

¹ Lacan, em seu Seminário de *Os Nomes do Pai*, 1963, introduz a incidência específica da tradição judaico-cristã, marcando a importância do desejo de um Deus, aquele que diz que se chama “Sou o que sou”.

exogamia e do totemismo². É após todo esse tempo que se dá um retorno ou um redespertar dos precipitados psíquicos do período primevo. Nesse contexto, a devoção a Deus seria, segundo Freud, a primeira reação ao retorno ao grande pai.

Em *Moisés e o Monoteísmo* (1938), ao comparar o que está em jogo na constituição do sujeito e a construção acerca da formação da religião judaica, Freud marca a relação mantida pela religião monoteísta com uma tradição herdada. Não se trata de uma tradição contínua, mas de uma tradição marcada pelo trauma. Freud propõe, segundo Lo Bianco, “*que essa história possa mostrar a genuína natureza de uma tradição que, justamente, traz os efeitos do trauma sentido através das gerações*” (2005, no prelo). Não se trata de uma tradição contínua, mas sim de uma tradição que implica rupturas e reversões, e só pode ser considerada sob o ponto de vista do *a posteriori*. O trauma é referido por Freud às marcas feitas no corpo por impressões vistas e ouvidas que não podem fazer parte das associações; que não são significantizáveis; não são articuláveis. Ele lança mão de uma “herança arcaica”, feita de fragmentos de origem filogenética” (1937: 302), em que está implicado o recalque originário como a instalação de um ponto irreduzível que, por ser “herdado”, resta opaco. É desse modo que, nesse contexto, Freud aborda esse ponto necessário à estruturação do sujeito.

O importante aqui é que, de acordo com Freud, tanto a história do sujeito quanto a história dessa religião serão elaboradas em torno desse ponto não representável. É daí que se outorga o privilégio à figura paterna, a qual constitui o núcleo do complexo de Édipo a partir de sua função de apresentar ao sujeito um lugar Outro. O que está em jogo aí é a função do pai que instaura um campo que se organiza em torno de algo não inscritível (ou de um real traumático).

Com relação à “propriedade herdada” que se encontra na base dessa religião monoteísta, Freud valoriza a presença de uma enunciação que só se transmite, se veiculada por um discurso. Ele diz:

Quando Moisés trouxe ao povo a idéia de um deus único, ela não constituiu uma novidade, mas significou a revivescência de uma experiência das eras primevas da família humana, a qual havia muito tempo se desvanecera na memória consciente dos homens (1938: 153).

² Ver “Totem e Tabu”, Freud, 1913.

Freud marca que esses traços permanentes deixados por essa experiência podem ser comparados a uma tradição que se transmite no momento em que Moisés ocupa um determinado lugar. Aqui, ressaltamos que a esse lugar Outro é possível, a partir de Lacan, relacionar a condição do sujeito dividido, já que constituído pelo recalque, ou seja, por um ponto irredutível que não passa à representação. Isso pode ser lido em Freud, quando ele diz que a crença em um deus único significa “um sacrifício da intimidade” (1938: 152), ou seja, quando diz que há algo que se perde quando se submete a um deus que é partilhado por todos. Lacan comenta, ao aludir ao que Freud afirma nesse texto, que não por acaso a pena caiu de suas mãos sobre a divisão do sujeito logo depois de ele ter posto radicalmente em causa a tradição judaica (1964: 244). No coração dessa história, estaria presente uma outra mensagem, distinta de qualquer tradição profética.

Em relação a essa outra mensagem, Lacan traz ainda outros elementos. Ao mencionar o que se introduz com o monoteísmo, ele mostra que o Deus de Moisés não é nenhum ente – não é o sol, a lua, a morte ou a vida – e também não tem nenhum predicado, ou seja, dele não se diz que seja isso ou aquilo. De acordo com Lacan (1963:20/11/63), esse Deus não era um Deus de que se falou, mas um Deus que teria se dirigido a Moisés e dito: “eu sou quem eu sou”. Ao dizê-lo, o Deus judaico teria introduzido o eu como um ponto de emissão de uma enunciação. Esse Deus, portanto, não se apresentou simplesmente por um relato, mas por um relato de uma enunciação que traz a dimensão radical de uma alteridade. E, com isso, o Outro se constitui como um Outro que porta um enigma, um ponto de opacidade que faz supor aí um desejo. O enigma que se apresenta por essa articulação do desejo com um ponto de opacidade é um enigma que não tem uma resposta *já lá* em algum lugar. Trata-se de um enigma que porta uma abertura que se mantém, ou seja, que não se reduz a algo que possa ser apreendido ou suposto a alguém.

Segundo Lacan, esse Deus fala de algo que nos concerne, algo que está na base da nossa subjetividade e que é nossa “*vacilação de ser*” (1964: 243). Isso significa que o essencial da condição do sujeito é a vacilação de estar suspenso a um sentido que depende do campo do Outro. Dessa suspensão ele só sai, pontualmente, pela dimensão do ato quando se lança onde o que há é opaco, onde não há nada escrito. Ao mesmo tempo em que há um Deus que diz que *é o que é*,

o sujeito é lançado em certo abismo por saber de algum modo que *não é o que é*. Essa seria uma forma de expressar a divisão do sujeito, ou seja, que sua divisão se deve ao fato de que sua própria enunciação vem, como toda enunciação, do Outro.

O contexto de onde o pai retira sua autoridade

O fato de a autoridade do pai estar relacionada ao modo como a cultura simbolizou esse lugar Outro tem suas conseqüências no modo de funcionamento das famílias. Cabe salientar, todavia, que não é em qualquer contexto que esse lugar Outro é ocupado pelo Pai. Se nessa cultura marcada pela religião monoteísta é possível situar o lugar para a presença de um inassimilável ou de algo que é irredutível à representação, há ao mesmo tempo o que é posto aí para preencher esse vazio.

É nesse ponto que Freud marca o aspecto ilusório da religião. Em “O Futuro de uma Ilusão” (1927), ao situar o conceito de um ser Supremo vivenciado na infância, ele trata como ilusão o anseio pelo pai situado nesse lugar Outro, que daria proteção e amparo ao sujeito. Ao ser colocado nesse lugar Outro, o pai é amado ou também odiado. A proteção viria de uma relação de amor com esse Pai, que é amado e suposto amar aqueles que são Suas criaturas.

Ao se interrogar sobre o futuro dessa ilusão, Freud diz que “*não há dúvida de que o infantilismo está destinado a ser superado*” (Freud, 1927: 83), e que esse seu livro teria o propósito de indicar a necessidade desse passo à frente. Lacan, bem mais tarde (1974)³, ao se pronunciar sobre a relação da religião com a psicanálise, diz que a religião é imperecível por ser sempre capaz de dar um sentido a vida humana. Interessa sublinhar aqui que, nesse contexto marcado pela crença, o sentido dado se refere sempre à relação que se estabelece entre o sujeito e o Outro.

Pode-se entender, então, que esse retorno do monoteísmo, tal como Freud o situa (1938: 157), teria restabelecido o regime do patriarcado, cujo valor se baseia na presença desse lugar Outro. Nessa cultura, o pai de família seria o representante de um Pai simbólico, ou seja, ele tiraria sua autoridade de uma instância que é simbólica. À diferença da mãe, o pai não tira seu poder (ou não se

³ Lacan diz isso em Entrevista à imprensa no *Centre Culturel Français*, três dias antes de pronunciar sua Conferência *A Terceira* em Roma no dia 1º de novembro de 1974.

autoriza) dele mesmo, nem de nenhuma evidência, mas de ser a metáfora de uma instância que não tem nada de natural.

Segundo Lebrun (1997), a dimensão da incerteza que se inscreveu na História da Paternidade – *mater certissima, pater semper incertus est* – marcava, no seio dessa noção, a importância da crença na palavra. Se havia algo de uma incerteza em torno da qual as famílias se articulavam, havia também a necessidade de alguém que tomasse a palavra, que se autorizasse de seu desejo. Nesse contexto, é a palavra (e não uma evidência de positividade) que diz, por exemplo, quem é o pai.

Uma relação se faz entre o valor dado nesse contexto a um lugar Outro ocupado por um Deus único e a condição de “*vacilação radical do sujeito*” (Lacan, 1964: 226) De acordo com Charles Melman: “*O que vemos com a instalação da religião é o que poder-se-ia chamar de a invenção da transferência: há um sujeito suposto saber o que é preciso e o que rege o mundo, e afinal, estamos todos envolvidos nisso; basta testemunhar ou recordar-se como, enfim, todos nós somos espontaneamente religiosos*” (1991: 19). Dessa condição de vacilação radical, que é a condição do sujeito – e que nos faz supor alguém que sabe e que, por isso, amamos – só há saída, pontualmente, a partir de uma posição desejante.

As transformações da modernidade

Interessa-nos agora uma breve reflexão sobre o momento atual. Se o pai retirava sua autoridade e o valor da sua palavra desse lugar do Pai, cabe hoje a interrogação sobre a existência, na cultura, de um lugar de onde o pai possa se autorizar. Nos dias de hoje, muitas famílias não se organizam, por exemplo, segundo esse modo de funcionamento da família patriarcal, em que o pai retira sua autoridade de uma instância simbólica com a qual não se confunde. Hoje, vê-se no funcionamento das famílias – que se formam dos mais variados modos – as incidências de um descrédito lançado sobre esse lugar.

Há um exemplo, dado por Lacan, que é ilustrativo de uma situação da modernidade, que vem, segundo ele, “do fundo da América” (Lacan, 1956-57: 386). É o caso de uma mulher que, desde a morte de seu marido, a quem era ligada por um pacto de amor eterno, tem a cada dez meses um filho dele. Trata-se

de um fenômeno de inseminação artificial. No momento da última doença desse homem, antes de seu falecimento, essa mulher estocou uma quantidade suficiente do líquido que lhe devia permitir perpetuar, à sua vontade, a raça do defunto. Lacan marca que se, nesse caso, é possível ver a ilustração de que o pai simbólico é o pai morto, ele também deixa a interrogação em relação aos problemas introduzidos por uma situação em que também o pai real é o pai morto. Ele diz: “você não deixam de captar os problemas introduzidos por semelhante possibilidade” (1956-57: 386). E prossegue dizendo que “*nessa ocasião cortaram alguma coisa ao pai, e da maneira mais radical: e também a palavra*”. Para Lacan, portanto, a questão que surge é saber de que modo se inscreverá no psiquismo da criança a palavra do ancestral, “*da qual a mãe será o único representante e o único veículo*” (1956-57: 386).

O que fica elidido é a surpresa que viria de uma presença outra ou do pai real como aquele que toma a palavra na contingência dos acontecimentos, mas em referência a um lugar que é simbólico. Lacan faz menção à função do *é-pater*, que seria *surpreender* ou *causar espanto*, ao marcar qual seria “*a função verdadeiramente decisiva do pai*” (1971-72: 129). E aí, diz que se o pai não surpreende (*épate*) mais a família, “*naturalmente ... se encontrará melhor!*”, ou seja, talvez haja sempre um ou algo que surpreenda a família, sem que seja obrigatoriamente o pai. Essa questão revela a importância de que se acompanhe o modo como essa função é agenciada ou mesmo se outros modos de funcionamento se estabelecem. Vale lembrar que, se há uma mudança com relação ao que não se encontra mais no eixo das famílias, há também o peso dado à resposta que cada um pode dar à sua própria situação.

Outro exemplo que também ilustra uma mudança na relação com a palavra é observado na proliferação de seitas religiosas (Giumbelli 2001 *apud* Lo Bianco 2005). À diferença do que está na base da religião monoteísta, ou seja, o seu compromisso com a crença fundada em um real que traria a presença de uma alteridade radical, “*encontra-se nos membros dessas seitas uma convicção cega acerca do saber e da autoridade de um fundador*” (Lo Bianco, 2005). No lugar da crença que instituíra um *sujeito suposto saber*, ou seja, da crença de que, no Outro, há alguém que está aí como suporte desse saber, apresenta-se a convicção acerca do saber de um líder (um saber que é dele) que tira de si próprio sua autoridade.

Com relação ainda a uma outra mudança que hoje, no Brasil, incide diretamente na autoridade do pai, vale situar que, juridicamente, essa autoridade não existe mais. Desde 1990, com a lei do Estatuto da Criança e do Adolescente, essa autoridade paterna foi substituída pela autoridade parental, isto é, pela autoridade dividida igualmente entre a mãe e o pai.

Todos esses exemplos servem de alerta para a importância de não desconsiderarmos o contexto em que se inserem as questões que chegam à clínica. Hoje, principalmente na clínica com crianças, faz-se necessário acompanhar se há e de que modo se faz presente, nas diversas configurações familiares, esse lugar de um inassimilável central na organização da subjetividade.

Como diz Charles Melman, “*a família patriarcal é apenas uma das modalidades possíveis de organização familiar*” (1997: 3). Essa afirmação é importante por nos lembrar que pode haver novas formas de relação com a linguagem que permitam ao sujeito uma existência. Não cabe ao analista julgar, nem denunciar nenhum modo de organização, mas sim acompanhar as incidências subjetivas e os efeitos das novas formas de relação com a linguagem. Essa ressalva é fundamental para o que interessa trabalhar neste último capítulo, que é o peso dado na clínica psicanalítica ao passo que cabe ao sujeito em seu posicionamento em relação ao que lhe acontece.

4.2 – A clínica e o sujeito

Como vem sendo dito desde os capítulos anteriores, há sempre uma tensão entre as condições que se apresentam para cada um – que são importantes e restringem as possibilidades – e o que o sujeito faz com isso. Desse modo, as considerações feitas aqui nesta tese não se pretendem, nem poderiam ser, generalizantes ou conclusivas. Importa destacar que, se na clínica nos dirigimos ao sujeito, não há como supor ou antecipar qualquer futuro. Em se tratando de crianças que se encontram em constituição, a importância da dimensão da aposta em jogo na clínica é ainda maior.

Se cabe ao analista que recebe uma família acompanhar os efeitos subjetivos do modo como seus membros se organizam, isso não quer dizer que não haja uma direção a ser dada ao trabalho. Lacan mostra que a psicanálise não é

um idealismo e que “*nenhuma práxis mais do que a análise é orientada para aquilo que, no coração da experiência, é o núcleo do real*” (1964: 55).

Aqui, interessa sublinhar que essa orientação (ao núcleo do real) só surge a partir do momento em que é possível estabelecer um campo transferencial que depende, por sua vez, de que ao analista seja suposto um saber. Quando Lacan (1967) frisa a importância do lugar de *sujeito suposto saber*, ele também alerta que é fundamental que o analista aceite e sustente esse endereçamento, apesar de não dever responder desse lugar. Com isso, há nessa práxis o que cabe ao analista sustentar e o que depende do passo que só o sujeito pode dar, mesmo no caso de um atendimento à criança.

A transferência e o ato analítico

Essa orientação para o núcleo do real, por fazer valer as leis da linguagem, implica dar lugar à estrutura que é a do ato. Vejamos como entender o que seria fazer valer as leis da linguagem e, em seguida, de que modo é possível pensar que, pontualmente e paradoxalmente, quando há o ato, não há transferência.

O que vimos com Hans? No desenrolar da análise de Hans, Freud sustentou um lugar de endereçamento, valorizando cada passo das construções do seu paciente, sem saber onde iriam chegar. A Freud era atribuído um saber tanto pelos pais de Hans quanto por ele próprio, com o qual ele, Freud, não se confundia. Isso é importante porque, se há essa confusão, se o analista toma para si o que lhe é endereçado, comparece o risco de ele responder pela via do amor ou de um lugar de ideal. A posição de Freud era a de acreditar no inconsciente.

E Hans era sensível ao que lhe era oferecido pelo fato de poder falar. Quando lhe diziam que o que ele falava era bom ou mau, ele marcava: “*pouco importa, sempre é bom porque podemos mandá-lo ao Professor*” (Lacan, 1956-57: 351). Hans supõe um saber ao analista, e essa suposição é o que funda os fenômenos da transferência.

Dito de outro modo, Freud faz valer as leis da linguagem, ao sustentar para Hans o lugar do Outro. Esse lugar, que se demarca não só a partir da própria estrutura da linguagem, mas também da cultura, precisa ser ocupado para que uma análise ocorra. Como afirma Lacan, “*o que faz com que possa haver desejo*

humano, que esse campo exista, é a suposição de que tudo o que ocorre de real é contabilizado em algum lugar” (1959-60: 380).

Do lado do analista, a sustentação da transferência – desse campo que vai contabilizando (no sentido de tendo em conta) a repetição de um mesmo ponto – é o que pode abrir a chance de o sujeito advir ou, parafraseando Lacan em seu Seminário do *Ato Analítico* (1967-68), de que o sujeito seja “posto em ato” (1967-68: 15/11/67). Não se trata de uma passagem que se faça de uma vez por todas, uma vez que é sempre pontualmente e *a posteriori* que o sujeito terá advindo.

Lacan, ao sublinhar o valor do que se coloca sempre a partir da posição do sujeito, insiste que a conjugação de uma temporalidade e de uma topologia próprias à análise impede que se considere algo como já dado antes. Esse ponto é o eixo do que ele trabalha em seu Seminário *O Ato Analítico*. Qualquer *já lá*, só se coloca no *a posteriori*. Ele diz:

Se sobre todo um campo, verifica-se que seria, não fútil, mas leviano pensar que este saber já estava lá, esperando-nos antes que nós o fizéssemos surgir, isso poderia ser de molde a nos levar a fazer uma reavaliação bem mais profunda. É exatamente disto que vai se tratar a propósito do ato psicanalítico (1967, 15/11/65).

Mesmo no atendimento à criança, e vimos isso com o passo dado por Hans, uma mudança depende também de algo que se apresenta para o sujeito. Freud era firme ao dizer que uma criança “*é muito propícia para tratamento analítico*”, o que não significava que ele ignorasse que “*a criança é um objeto psicologicamente diferente de um adulto*” (1932-33: 181). A diferença que existe entre a criança e o adulto é, nas palavras de Freud, esta: “*as resistências internas contra as quais lutamos, no caso dos adultos, são na sua maior parte substituídas, nas crianças, pelas dificuldades externas*” (1932-33: 181). Referindo-se aos pais como aqueles que se constituem como veículos da resistência, Freud indica a necessidade de certa dose de “*influência analítica*” junto a eles. Mas ele é claro com relação ao trabalho possível diretamente com a criança.

Na clínica, vemos que a criança também esbarra na análise com as respostas que dá quando se encontra com algo que a angustia. E principalmente com ela, que ainda podemos considerar como um sujeito em constituição, não é possível qualquer antecipação em relação ao que virá, que dependerá tanto do que vier a se desdobrar no trabalho da análise quanto dos efeitos sobre ela da “*influência analítica*” junto aos pais.

Com relação ao trabalho da análise, para situar o que se apresenta na transferência no ponto em que há ato, importa considerarmos que se, por um lado, é fundamental que o analista sustente uma certa presença (com o que Lacan chama de desejo do analista), por outro, é disso que se prescinde no ponto em que há ato.

Quando Freud diz que nada pode ser apreendido *in absentia* ou *in effigie*, exatamente se mostra a importância de uma presença que é muito específica, porque é a presença do desejo. É por essa presença que se atualiza no aqui e agora (1964: 240) a relação com o real de que se trata para cada um. E quando isso surge, quando o sujeito se encontra *assujeitado* ao desejo do analista, ele “*deseja enganá-lo dessa sujeição, fazendo-se amar por ele, propondo por si mesmo essa falsidade essencial que é o amor*” (1964: 240).

Lacan sublinha que logo surge, a respeito desse que é suposto saber, o pensamento de que “*ele deve querer algo de mim*”, instalando-se a “*dimensão do se enganar*” (1964: 131). Mas essa dimensão é aquela que recobre o vazio (ou o real) em jogo no desejo do Outro, que é fundante não apenas da própria realidade do inconsciente, mas do que transcorrerá em uma análise. Se para que se instale essa dimensão ou o campo da análise a presença do analista é importante, qualquer brecha ou abertura nessa dimensão do “se enganar”, que se dá no ponto em que esse real se apresenta, não se dá sem o passo do sujeito.

No caso de Hans, quando ele se depara com uma exigência para a qual não se encontra “preparado”, quando ele se depara com um ponto de real assinalado por sua angústia, é aí que algo pode ou não ser transposto. Ao surgir para ele a presença do desejo sexual, que vem necessariamente junto de uma insuficiência do instrumento para sua realização, o que se apresenta é a dimensão do ato. Isso significa que, nesse mesmo ponto em que ele dá o passo de sair da fobia, (“*ainda não pronto, mas já respondendo...*”), ele poderia não tê-lo dado, e tudo teria sido muito diferente. É claro que, para chegar a esse ponto de dar ou não o passo, muito trabalho se deu na transferência com Freud. Um trabalho que contou com o valor dado a cada palavra que lhe era endereçada tanto por Hans quanto por seus pais.

O ponto até onde o trabalho de uma análise pode chegar, como foi dito, não pode ser sabido de antemão. O modo como a situação se configura e é conduzida desde o início, no entanto, tem sua importância no que virá. A posição

de Freud junto de Hans possibilitou que ele desse o passo de deixar de estar prevenido do desejo do Outro.

A questão que se abre agora é a seguinte: não seria essa posição de apostar no sujeito mais radical cada vez que o analista sustenta que, no ponto irreduzível de uma análise, pode haver uma saída?

Vejamos de que modo Lacan avança em relação ao ponto a que Freud atribui o interminável de uma análise. Isso nos servirá para marcar de que modo, nesse ponto mesmo, o sujeito é chamado a se posicionar, estando aí a chance de que algo de novo possa ser inventado.

O passo do sujeito: prescinde-se do pai?

No fim de sua vida e de sua obra, com *Análise Terminável ou Interminável* (1937), Freud postulou "o rochedo da castração", ao sublinhar que toda análise chega a um ponto de resistência que "*impede a ocorrência de qualquer mudança*" (1937: 287). Esse ponto seria o de uma defesa do sujeito – diante seja da perda de virilidade (protesto viril), seja da perda de um pênis que não se tem (inveja do pênis) –, que situaria um ponto de suspensão. Um pouco adiante, embora Freud deixe uma indicação de que talvez fosse possível alguma alteração em relação a esse ponto por parte do paciente, é como se ele dissesse que nada mais lhe cabia. Quando Freud diz que "*seria difícil dizer se e quando conseguimos êxito em dominar esse fator num tratamento*", ele acrescenta: "*Só podemos consolar-nos com a certeza de que demos à pessoa analisada todo incentivo possível para reexaminar e alterar sua atitude para com ele*" (1937: 287).

Ora, o que Freud marca ao situar a análise como interminável é que a neurose se mantém incurável, havendo, portanto, margem para o sujeito se manter em um "compasso de espera". No entanto, em um trabalho posterior a esse texto – *Moisés e o Monoteísmo* –, Freud toca em um ponto em que se revelaria a importância de se prescindir de um ideal. De acordo com Melman, em *Moisés e o Monoteísmo*, ao dizer que Moisés era um estrangeiro, Freud poderia estar indicando que seria conveniente que os grupos humanos se organizassem sem se referirem a um ideal, já que haveria aí uma heterogeneidade irreduzível. Em suas palavras: "*Freud convida os grupos humanos a se organizarem renunciando a essa referência paterna*" (Melman, 2003: 49). Na ausência dessa renúncia, o

compasso de espera se mantém, ou seja, a manutenção de um ideal se sustenta da suposição de que alguém possa vir garantir algo por nós.

De todo modo, Freud deixa, no fim de sua obra, essa questão relacionada ao interminável de uma análise ou à queda possível de um ideal. Lacan leva isso às últimas conseqüências. Em outras palavras, se em Freud esse ponto de resistência se apresenta como um “rochedo”, não é absolutamente isso o que está em jogo a partir do ensino de Lacan.

Ao ser interrogado em uma conferência feita na *Yale University* (1975)⁴ sobre o que o teria levado à psicanálise, Lacan diz ter sido o fato de que não há relação sexual. Essa resposta pode indicar que seu ponto de início já era outro, ou seja, sua escuta acompanhava de que modo cada um se situava diante de um ponto particular insolúvel. Ponto esse que não se tratava de o analista pretender solucionar⁵.

Em relação ao ponto em que Lacan termina sua vida trabalhando, também é importante uma articulação em relação à questão deixada por Freud. Segundo Melman, na tentativa de escrever o *nó borromeano*, Lacan trabalhava “na possibilidade de manter a consistência do Real, do Simbólico e do Imaginário..., sem precisar da referência paterna” (Melman, 2003: 49).

Importa considerar, então, que se esse ponto irreduzível é de certo modo delimitado por Freud, a partir de Lacan se pode dizer que a questão é que não se trata necessariamente de um ponto de impasse. A análise é interminável se (e quando) o neurótico se instala em uma posição de suspensão, o que acontece cada vez que considera um ideal ou “um pai ideal” que pudesse fazer algo por ele. Esse ponto de impasse só é transposto por um ato, que é uma passagem que se faz sem os meios, sem qualquer garantia, sem saber. O sujeito só dá o passo de atravessar o vazio sinalizado pela angústia, ao prescindir pontualmente do ideal. O fato de não haver obrigatoriamente uma condenação ao impasse não quer dizer que não haja um preço a pagar quando se faz algo com o irreduzível. Quando aparece para Hans o desejo sexual, e isso, como foi visto, vindo necessariamente junto de uma insuficiência do instrumento para sua realização, o desejo é situado na dimensão do ato.

⁴ Conferência publicada em *Scilicet*, nº6-7, 1975.

⁵ Lacan diz que não esperem de seu discurso “*nada de mais subversivo do que não pretender a solução*” (1969-70: 66).

A diferença entre o rochedo da castração marcando o interminável de uma análise e o fim que se apresenta com a dimensão do ato se deve ao peso dado ao passo que fica por conta do sujeito. Com Lacan, então, no lugar de um limite demarcado pelo rochedo da castração, sublinha-se a presença do objeto “*a*”.

A função desse objeto é enquadrada na experiência analítica pelo que ele chamou, em seu Seminário *A Angústia* (1962-63), de “subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”. Para explicar o que se dá nesse encontro do sujeito com esse objeto que é o que faz sua condição, Lacan retoma o que Freud dissera sobre o “Estranho” (1919), ou seja, ele lembra que Freud dissera que o homem encontra sua casa (*heim*) em um ponto situado no Outro, além da imagem de que é feito, e que esse lugar representa a ausência em que está. A angústia está ligada a tudo o que pode aparecer nesse lugar. Dito de outro modo, Lacan mostra que Freud introduz a noção de *Unheimlich* para falar dessa angústia que desperta quando algo de uma estranheza radical o faz aparecer como objeto por revelar a sua não-autonomia. Essa seria uma das formas de apresentar a tal “subversão”. É realmente subversivo considerar não só que o desejo é sempre desejo do Outro, como também que o ponto de angústia é o ponto em que o sujeito se encontra com sua dimensão objetal.

O estranho (*Unheimlich*) aí equivale ao que é a casa (*heimlich*) do sujeito. Mas é a casa que, se por um lado significa o que é familiar e agradável, por outro está oculta e se mantém fora da vista (Freud, 1919: 282). Freud sustenta que *Schelling* dissera algo que permitia um novo esclarecimento ao conceito do *Unheimlich*, para o qual certamente não estaríamos preparados. Em suas palavras, “*unheimlich é tudo o que deveria ter permanecido secreto e oculto, mas veio à luz*” (Freud, 1919: 282).

É possível depreender-se daí uma importante indicação clínica. Há um tempo que pertence ao sujeito. Não cabe ao analista lançar luz em algo “que não deveria” (até porque não há esse algo *já lá* antes), nem recobrir algo que venha à luz. O próprio Freud, nesse texto, mostra que a estranheza se origina de sua proximidade do complexo de castração. É isso o que se encontra, segundo Lacan, nesse ponto irredutível. O estranho efeito se apresenta quando vem à luz o que *não deveria*, ou seja, esse ponto ou esse objeto que é “*a*”. Aí, nesse ponto em que o sujeito se encontra com o fato de que o desejo é sempre do Outro, se ato houver, não há sujeito.

Nesse ponto de angústia não se manifesta simplesmente o que vocês sabem desde sempre, a saber, que o desejo se revela como desejo do Outro, aqui desejo no Outro, mas direi que meu desejo entra no outro onde é esperado desde toda a eternidade sob a forma do *objeto que sou*, enquanto que ele me exila de minha subjetividade resolvendo por ele mesmo todos os significantes a que esta subjetividade está ligada” (Lacan, 1962-63, 5/12/62).

Então, na relação com o Outro, o sujeito se constitui exilado de sua subjetividade porque se constitui como objeto. Na experiência analítica, é justamente esse ponto que deve ser articulado com a estrutura do sujeito. Como Lacan sublinha, isso se faz pelo caminho da experiência do neurótico, cujo ponto de chegada ou obstáculo intransponível é o que Freud situou com a angústia de castração. É aí que Lacan propõe uma outra articulação desse fato da experiência designado por Freud. A abertura que propõe nesse Seminário *A Angústia* pode ser resumida pelo fato de que não é a angústia de castração nela mesma, de forma nenhuma, que constitui o impasse último do neurótico.

O passo dado por Lacan nesse Seminário é fundamental, pois ele sublinha que o neurótico recua não diante da castração, mas sim de dedicar sua castração à garantia do Outro:

Dedicar sua castração à garantia do Outro, eis aí aquilo diante de que o neurótico se detém. Ele se detém aí por uma razão de alguma sorte interna à análise, e que decorre de que é a análise que o leva a este encontro. A castração, no fim das contas, nada mais é do que o momento da interpretação da castração (Lacan, 1962-63, 5/12/62).

Ganha relevância nessa passagem a posição do sujeito que situaria esse momento de interpretação da castração. No ponto em que o sujeito se encontra com esse objeto “*a*”, que é o que faz tanto a sua perda quanto a do Outro, no sentido de ser algo que descompleta esses dois campos⁶, sua posição faz diferença. Há uma inversão no momento em que Lacan assinala sua condição de “dedicar sua castração à garantia do Outro”, que viria no lugar de esperar que o Outro venha em sua garantia.

Essa inversão é a mesma que se apresenta, caso o sujeito possa se responsabilizar pela questão que supõe ao Outro possuir uma resposta. No ponto em que não encontra no Outro a saída para a interrogação que lhe é feita sobre o

⁶ Ver Lacan em seu Seminário *Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*, 1964: 193, onde ele relaciona os campos do sujeito e do Outro.

seu desejo – o “*Che vuoi?*”⁷ –, se é “*o que quero?*” o que retorna, isso pode fazer com que algo de novo aconteça.

A questão, então, é o que se dá nesse ponto, o que o sujeito faz com isso, ou como, parafraseando Lacan, “interpreta-se a castração”. O que faz a complexidade da clínica é que se, por um lado, o endereçamento ao Outro institui um lugar para o sujeito, o que se apresenta em seu fim é a possibilidade de prescindir do que se espera do Outro. Mas isso, além de não ser feito por decreto, só se faz quando se “pôde”.

Em uma análise com criança, pode acontecer que, em seu fim, dê-se a recolocação do lugar do pai, do qual ela pode precisar para se situar (e, quem sabe, vir a prescindir dele), mas também ocorrer o passo de ela vir a se responsabilizar por isso de alguma forma, mesmo que essa função tenha sido precária⁸.

A clínica e o sujeito

Nesse momento, um recorte de um caso de uma criança chamada muito cedo a ter de lidar com a dura condição de sujeito servirá para ilustrar a dificuldade em jogo na sustentação da transferência, bem como a fundamental importância de o analista não recuar diante do que lhe é exigido.

Lacan diz que o ato do analista o deixa pisando radicalmente em falso em relação a qualquer condição prévia, e que isso se deve “*à dimensão comum do ato que é a de não comportar no seu instante a presença do sujeito*” (Lacan, 1967-68, 29/11/67). Se a tarefa à qual o ato psicanalítico dá seu estatuto é uma tarefa que implica a destituição do sujeito – e Lacan lembra que isso se chama castração –, ele também diz que “*se não for por essa via, o sujeito não se realiza*” (Lacan, 1967-68, 17/01/68).

⁷ Ver Lacan, Seminário *A Angústia*, 1962-63, lição de 14 de novembro.

⁸ Uma outra possibilidade de entender isso atualmente se refere a uma leitura da psicose, a qual não é objeto desta tese. De acordo com Vieira: “*o pai passa a ser uma das possibilidades de localização do gozo, de constituição de um corpo, e não a única e nem mesmo a principal. É o que define todo o trabalho de uma comunidade analítica que tem como apogeu a Conversação de Arcachon* (Cf. Miller, J.-A: 1985; 1996). *Retomam-se ali textos anteriores de J.-A. Miller que invertem o vetor de leitura dos fenômenos clínicos da psicose. Em vez de partir-se da normalidade edípica, o que situaria a psicose como falha em seu processo de constituição, supõe-se um gozo caótico, não-todo no dizer de Lacan, como grau zero a partir do qual será preciso constituir um Todo que dê corpo e institua sujeito e Outro em campos distintos – o que poderá fazer-se tanto pelo Édipo quanto por outras vias, o delírio, a escrita etc.*” (Vieira, 2004).

No caso de Hans, no fim de seu tratamento, ele articula um arranjo em que re-situa também seus pais. Isso acontece no trabalho com crianças. Também ocorre, e isso muitas vezes é a melhor das possibilidades, que, no fim, algo também se recoloca para os próprios pais. Dá-se, assim, outra dimensão ao que está em jogo em um trabalho com uma criança, que não é igual ao que ocorre no caso de um adulto, principalmente pelo fato de que a criança é chamada a responder em seu nome (quando isso acontece) apenas em situações específicas, o que não a situa, de maneira radical, diante desse vazio do Outro.

Mas pode acontecer, e isso não é raro em situações de violência doméstica, que a criança seja chamada muito cedo a lidar com a dureza de sua condição de sujeito. Muitas vezes as possibilidades para isso parecem quase inexistentes, mas a aposta de um trabalho analítico é esta: que um trajeto se faça, que uma articulação seja inventada.

Cida, nove anos, chega ao NAV trazida pela tia. Vieram encaminhadas pelo Conselho Tutelar. A história é dramática. Foi abandonada pela mãe, que mudou para outro Estado com seu marido e filhos menores, quando Cida contou para a tia que era “abusada” pelo padrasto desde os quatro anos. Essa ocasião em que ela fala para a tia sobre a violência que vivia havia muito tempo é o momento em que sua mãe, grávida de gêmeos, vai para a maternidade tê-los, o que, segundo ela, a faz temer ficar sozinha com o padrasto. Após saber de tudo isso, essa tia não quer muito assumir a responsabilidade de ficar com ela, mas o aceita por não ter coragem de deixá-la em um abrigo, o que, no entanto, acaba acontecendo alguns meses depois.

Na primeira sessão, Cida diz: “*não sou tão boazinha*”, fala que inaugura um campo. O que se apresenta de início para o analista é a dificuldade em jogo no que é escutar. É como se essa sua primeira afirmação introduzisse uma questão crucial. É como se ela perguntasse “*Posso falar? Você pode me escutar? Ou você vai querer algo como, por exemplo, o meu bem?*”

Isso porque, pelos lugares por onde passava, todos queriam o seu bem – algo que não deixava de ser importante, se considerada a sua situação. Nessa direção, a Vara da Infância pressionava a tia para ficar com ela, enquanto o Conselho Tutelar permanecia atento para ver se encontrava o paradeiro dessa mãe que a abandonara.

Seu bem também foi visado nas diversas instituições em que esteve. Queriam lhe transmitir limites, queriam que ela atendesse às expectativas, que entendesse as regras da casa, que se comportasse bem, que não se interessasse tanto por assuntos sexuais, pois tudo isso seria o melhor para ela. E ela sempre testava até onde iria esse querer bem, tendo sido várias vezes expulsa desses lugares. Eles queriam seu bem, mas isso só se mantinha até o ponto em que ela aprontava algo que era considerado inaceitável (ou intransponível).

Os lugares por onde passava variavam, mas a transferência a fazia retornar à análise. Cida queria falar. E lá, repetia algo que se alternava. Ela dizia que “*filha de peixe, peixinho é*”, afirmando algo dela mesma em uma comparação com sua mãe, que muitos comentavam que era muito difícil, pois sempre fazia o que queria. E também, volta e meia, reclamava de sua mãe, dizendo que ela “ainda ia lhe pagar por isso”. Cida relutava em aceitar o abandono.

Diante dessa situação tão dura, pode ser ainda mais difícil para o analista não derrapar ou sair do que está em jogo em sua clínica. Vale lembrar quanto a isso uma advertência feita por Lacan em seu Seminário *A Ética da Psicanálise*: “*para que se trate do campo que pode ser valorizado como puramente ético, é preciso que não estejamos, de modo algum, interessados em nada*” (1959-60: 378). Não é à toa, então, que se trata de um ofício listado por Freud entre “os impossíveis”. Mas Lacan diz que, quanto mais a procura dos analistas envereda pelo lado da verdade, mais vão é sustentar o poder dos impossíveis, que são aqueles que Freud enumerou como “governar, educar e analisar” (Lacan, 1969-70: 179).

Nesse Seminário da *Ética*, ele levanta ainda a seguinte questão: “*será sustentável reduzir o sucesso da análise a uma posição de conforto individual vinculada a essa função, certamente fundada e legítima, que podemos chamar de serviço dos bens – bens privados, bens de família, bens da casa, outros bens que igualmente nos solicitam, bens do ofício, da profissão, da Cidade*”? (Lacan, 1959-60: 363).

A clínica do NAV, ou seja, o atendimento a crianças, adolescentes e autores de agressão em situações de violência doméstica, encontra-se em uma interseção com serviços da Cidade que se empenham pela assistência, seja esta médica, social ou jurídica. A última, ainda mais que as outras, com a incumbência principal de defender e garantir os direitos da criança e do adolescente. Isso tem

sua importância. É em outra direção, no entanto, que uma análise caminha. Nesta direção, uma demanda pela garantia de direitos pode, muitas vezes, tornar-se um obstáculo a um questionamento subjetivo da implicação do sujeito em sua situação. Se bastasse a lei positiva... Lá já está escrito que a criança *tem direito à família*. Aqui, todavia, destaca-se que isso não é suficiente para fazê-lo acontecer.

Por exemplo, no discurso de Cida, aparecia a questão “e os meus direitos?” quando se referia ao apartamento abandonado pela família, que também era dela, mas onde não podia morar sozinha. Tratava-se de uma questão legítima, mas sua dificuldade de conseguir morar em algum lugar passava por outra dimensão. O que se repetia eram situações em que ela era abandonada (ou “se fazia” abandonar), como se testasse o limite de cada situação. No ar, pairava uma expectativa, como se ela dissesse: “a realidade não pode ser essa”, “alguém ainda vai fazer alguma coisa”. Em última instância, o que ela pronunciava era: “minha mãe *ainda* vai me pagar”.

A situação em que essa menina se encontrava era realmente muito dura. O abandono real que se acrescentou ao fato de ela ter trazido à tona o abuso rompeu, de modo abrupto, todo um quadro já complexo, e isso não é fácil de ser enfrentado. Não interessa entrar aqui na complexidade dessa situação. Nesse momento, o que importa é a diferença que pode fazer a escuta do sujeito para além de todo um drama.

O que será para ela o que aconteceu – o abandono do pai, a violência do padrasto, o abandono da mãe – é algo que se constitui no seu próprio dito, em que também se marca uma posição sua. Há algo a aceitar no que lhe aconteceu, mas há também a importância de ela não se identificar inteiramente com isso, de não tomar o que se passou como se tivesse sido feito para ela. Nesse ponto, para haver a chance de algum descolamento, pode ser muito importante, na análise, a sustentação pelo analista de um lugar Outro a que ela possa se dirigir e no qual possa se escutar. Nesse endereçamento, o lugar que é dado ao que é recebido por parte do analista, na posição assimétrica em que está, pode permitir que lhe retorne algo de novo. Sobre isso, na sustentação do que se trata em uma análise, as palavras de Lacan são novamente preciosas: “*constituir-se como garante de que o sujeito possa de qualquer maneira encontrar seu bem, mesmo na análise, é uma espécie de trapaça*” (1959-60: 364).

O que se mostra fundamental aí é o rigor e a firmeza exigíveis na confrontação do analista com o que é a sua função. Isso porque “*o ordenamento do serviço dos bens no plano universal não resolve o problema da relação atual de cada homem, nesse curto espaço de tempo entre seu nascimento e sua morte, com seu próprio desejo*” (Lacan, 1959-60: 364).

Para Lacan, essa função do desejo deve permanecer em uma relação fundamental com a morte. O término da análise, o verdadeiro, deve confrontar aquele que a ela se submeteu à realidade da condição humana, e isso seria propriamente o que Freud designou, ao falar da angústia, como o fundo em que se produz o sinal, ou seja, “*a desolação, onde o homem, nessa relação consigo mesmo que é sua própria morte, não deve esperar a ajuda de ninguém*” (Lacan, 1959-60: 364).

Mas estamos falando de uma menina que se encontra na entrada (e, talvez, já saída) da adolescência, ou seja, alguém para quem faz muita falta a presença de um pai e de uma mãe. De certo modo, Cida esperava ajuda. Ela dizia que sua mãe *ainda* lhe pagaria. O que não cabia forçar era que ela fizesse *já*, de sua parte, algo com isso. Qualquer tendência nessa direção ganharia logo um conteúdo que poderia se reduzir aos inúmeros conselhos que não faltava quem lhe desse. Em uma análise, porque ela se dirige ao sujeito, cabe sustentar o encontro com o que se apresenta para ele como ponto irreduzível. Aí, torna-se possível situar um limite, mas um limite que pode, talvez, não ser tomado como impasse.

Para mostrar onde pára a zona limite da relação com o desejo, Lacan recorre a Édipo. Ele diz que, em toda experiência humana, essa zona sempre é lançada para além da morte. As questões são geralmente postergadas, mas isso não quer dizer que não permaneçam no horizonte. No caso de Cida, ela dizia: “*minha mãe ainda vai me pagar...*”. Esse é o ponto. A questão, portanto, é manter-se em relação ao que se encontra no horizonte ou dar o passo. O passo de que se trata, todavia, não é nenhum passo intencional ou que se dê premido por uma exigência moral.

Lacan indica que Jones expressou bem a complacência da exigência moral. Se o sujeito se situa em relação à exigência moral, o que se vê é que o homem, sempre que pode, arrisca apenas o que lhe convém. Em suas palavras: “*ele (Jones) mostra, com efeito, que há, bem freqüentemente, naquilo que o homem se impõe como deveres, apenas o temor dos riscos a correr se não no-lo impuséssemos*”

(1959-60: 367). E isso quer dizer que “*o que a análise articula é que, no fundo, é mais cômodo sujeitar-se ao interdito do que incorrer a castração*” (1959-60: 367).

Incorrer a castração é algo que, se é ponto de passagem, isto é, se é recomeço tanto quanto ponto de ruptura, é também algo que acomete tanto o analista quanto o analisante. O que surge aí é novo para ambos. Em outras palavras, é apenas quando se depara com o desejo na forma do Outro que o analisante pode sofrer os efeitos de uma lei simbólica que se encarnou por sua alteridade irreduzível, o que atinge também o analista.

Há algo de radical na clínica psicanalítica: “*afirmar um desejo, deixar ao sujeito que se confronte com ele e, sem apressá-lo, sobretudo sem convencê-lo, deixar que ele busque saída*” (CostaMoura, 1992: 57) é algo que não exige pouca coisa.

A complexidade aí em jogo se relaciona à complexidade também existente na questão do pai para o sujeito. Na análise, trata-se de escutar, de ocupar um lugar sem se identificar com isso e, mesmo sabendo o que é o esperado no fim, ou seja, a “*dessuposição de saber*”⁹, aguardar o tempo do sujeito. É o sujeito que irá, ou não, abrir mão disso, é o sujeito que irá, ou não, precisar disso para se referenciar.

Nessas situações de violência, em que todos têm algo a fazer, a dizer, a aconselhar, a orientar, pode ser radical o encontro com esse lugar da análise em que, pela fala, constitui-se o que está acontecendo ou o que terá acontecido. Não se trata, portanto, de saber se um acontecimento teve lugar realmente ou não, mas sim de escutar de que modo o sujeito o articula, constituindo-o e também se constituindo aí.

A fala inicial de Cida (“*não sou tão boazinha*”) situa a importância de o analista não ser alguém que quer alguma coisa *a priori*. E essa fala foi apenas a primeira de tantas outras. Essa menina vinha, repetia coisas difíceis, olhava para a analista, e dizia: “*Falei*”. A aposta, então, era que essa fala, a partir da escuta e da sustentação do analista, pudesse se elaborar em demanda. A demanda, uma vez que, por intermédio dela, o sujeito pede algo a alguém, situa-o como dividido em relação ao Outro, e esse é o início de uma análise. De acordo com Lacôte, a

⁹ Ver Lacan em seu Seminário *O Ato Analítico* 1967-68.

elaboração da fala em demanda faz do conjunto das palavras, significantes: “*as leis da linguagem são a possibilidade de uma fala tornar-se um dizer*” (Lacôte, 2004: 226).

Ora, o dizer se constitui em um texto legível pelo próprio paciente (mas um texto que se escreve em análise), no qual pode lhe retornar de sua própria fala algo de novo. O que pode se abrir em uma análise é muito diferente do que acontecia com ela, por exemplo, fora dali, onde várias pessoas tinham sempre o que lhe dizer, onde sua história parecia suscitar, por si só, inúmeras considerações a serem feitas. A chance ali era que ela pudesse, ao se deparar com algum vazio em sua história, conquistar algum silêncio que fosse propiciador de algo novo.

Trata-se, enfim, de um lugar que pode abrir uma dimensão para além do mundo das coisas, dos fatos, dos bens. É, portanto, de outra ética que se trata, a fim de que se abra um lugar para o sujeito. Na clínica do NAV, essa possibilidade que se abre sempre é recebida com muita surpresa (*é-pate*). Arrisca-se aqui pensar que essa surpresa ou esse espanto pode fazer as vezes de um *é-pater*, como já foi dito acerca de uma comparação feita por Lacan com o que seria verdadeiramente a função do pai (1971-72: 386). O que pode se abrir se deve à introdução de um real no simbólico, ou seja, de um ponto irreduzível com o qual o sujeito se depara e com o qual não há nenhuma dialetização possível. É diante desse ponto que pode se dar o passo que o situe em relação a seu desejo.

Muitas vezes, o lugar do atendimento psicanalítico pode ser o primeiro em que uma família se encontra com uma interrogação relacionada a tantas certezas que já se apresentam em função de uma situação de violência. Muitos chegam com a idéia de que se trata de evitar que a criança venha a ser tudo aquilo que parece estar contido no que se passou, e nesses casos as tragédias antecipadas são inúmeras.

Talvez se trate mesmo de tragédia quando se aposta na via da análise, mas não das que se antecipam. Para o sujeito se encontrar com a tragédia de que se trata na análise, é preciso que a poluição de antecipações seja reduzida e a palavra adquira o valor que tem ao se articular, a cada vez, com outra palavra. A tragédia de que se trata na análise concerne ao que cabe ao sujeito se responsabilizar. Isso, contudo, é com o sujeito, e nesse ponto a complexidade em jogo remete à função do pai.

Lacan indica o passo de “*se passar sem o pai na condição de saber dele se servir*”. Mas como proceder nas situações em que essa função tenha se apresentado de forma tão precária? Importa aqui demarcar algo que é clinicamente impressionante. O sujeito pode vir a se responsabilizar, de alguma forma, mesmo em situações muito precárias. É no *a posteriori*, a partir do que foi possível conquistar dessa função, que pode se revelar o que seria, em cada caso, o *se servir* e ainda, no limite, o *se passar sem o pai*.

“*Não sou tão boazinha*”, dizia Cida ao chegar. O trágico, em seu caso, não passa pelo que pode haver de predicação nessa sua frase, mas sim pelo encontro com o “*não sou*”¹⁰, ou seja, com o real que faz a sua condição, estranha e impensável como tal.

No caso de Cida, assim como em tantos outros relacionados a situações de violência doméstica, a importância de sustentar esse lugar Outro para uma criança é o que mantém a aposta no sujeito. Na direção oposta de uma proliferação de sentidos, o delicado de uma análise é que é tão mais difícil quanto mais importante sustentar que não há um *já lá* em situações sempre propícias a inúmeras significações antecipadas. Fazer valer o lugar do Outro, lugar que em última instância é um lugar vazio, é o que faz não só a fragilidade da psicanálise, como também a sua força.

¹⁰ Ver Lacan em seu Seminário *O Ato Analítico*, 1968, lição de 17 de janeiro.